فی هذا المجموع من الکتب

تهافت فلاسفه
للفاضل خواجه زاده

حاشیه شرح جدید للتجرید
للفاضل ملا جلال

حاشیه شرح قدیم للتجرید
للفاضل خطیب زاده

حاشیه شرح الطوالع للاصفهانی
للفاضل افضل زاده

نسخه اغلر منها
محشاه

حاشیه شرح الطوالع للاصفهانی
للسید السند

كتاب تهافت الفلاسفة
للمولى المرحوم خواجه زاده

توجهنا الى جنابك وقصدنا بابك يا واجب الوجود يا مفيض الخير والجود
واعتصمنا بحبلك وتمسكنا بذيلك يا مبدأ كل موجود ويا غاية كل مقصود فض
علينا من انوار قدسك وهب لنا من نفحات انسك ما من الاجتباء نائله ولا ينقطع
بنا دونه وسائله يا موضح الطرايق ويا كاشف الحقايق وفقنا لسلوك سوآء السبيل
بفضلك الغير المتناهي وارنا بنور هدايتك صور حقايق الاشياء كما هي وحققنا
سيد انبيائك واكرم اصفيآئك احمد المبعوث للهداية الى سوآء الطريق بافضل صلواتك
وآله واصحابه بانوار الهداية و[illegible] يا طيب بحبائك انك على ما تشآء
قدير وباجابة رجآء المؤمنين جدير **وبعد** فان العقل والنقل متطابقان على
اكرم ما بناله قوى البشر وانفس ما تتنافس فيه اهل الوبر والمدر هو معرفة المبدأ و
المعاد وما بينهما على ما افاد اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ
عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم من اين والى اين وقد اظهرت فيه الآرآء وتضاربت
الاهوآء بحيث لا يرجى ان يتطابق عليه اهل زمان او يتصالح فيها نوع الانسان
اذ الوهم يعارض العقل فيما خذها والباطل شاكل الحق في مباحثها فمن قفى بآثارها
به الشرايع فقد استقام وهدى ومن تركه هداه واتخذ الهه هواه ضل وغوى ومن جا
مخالفا لشرايع الانبيآء عليهم السلام الطآئفة المنتمون الى الحكمة والفلسفة فانهم وان ابوا

اصابوا [illegible] لوهم الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل فيها
مبادئها وعدم استيلآء غوايل الوهم في بواديها لكونها سهل المأخذ قريب المتناول
لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طآئفة مثلكنهم اخطاوا في علومهم الطبيعية
والالهية كثيرا وكم بعد اشهدوا فيها بغولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طريق الوصول
اليها كل الارتداد لكون مبادئها بعيدة عن العقول والاوهام واعلام طرقها
خفية عن البصاير والافهام ثم ان عظمآء الملة وعلمآء الامة دونوا علم الكلام و
صنفوا كتبا معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وجمعوا فيها قواعد الاسلام وردوا
على من يخالفهم من اهل البدع والضلال خصوصا على الفلاسفة الصابين الى
قادته اوهامهم من الخيال فاتبعوا حملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يرمونه من مقاصدهم
ردا لا يلبهم حتى لم يبق من مذاهبهم في شيء من علومهم عليها خافية والحق القطع على ما
خالفوا فيه الشرايع بما ثبت كما فيه بل ادوا عليه وتعرضوا لكل ما زالت فيه اقدامهم
او طغت افلامهم خالف الشرع او لم يخالفه شكر الله لهم مساعيهم وحقق اما لهم و
مباغيهم فصار قواعد الشرع ومعالم الدين لحسناتهم في بروج مشيدة
وحصن حصين لا يلحقها ايدي الشبه والارتياب ولا تطمع فيها [illegible] ذو الضلالة والاختلاف
وان الامام المحقق حجة الاسلام ابا حامد بن محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه ونور
مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غرآء واخترع رسالة عذرآء ابطال افاويل الحكماء و
سماه تهافت الفلاسفة وبين فيه تناقض عقايدهم وضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم
واودع غرايب نكت كامنة تحت الاستار واوضح لمن بعد طرقا فيما كانوا محقيقة
عن الابصار جزاه الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزآء في دار القرار ثم لما امرت من

جانب من يجب طاعته ولا يسع الا موافقته وما هو الا حضرة السلطان ال[illegible] والخاقان الاعلم الاكرم محرز ممالك طوايف الامم من العرب والعجم جامع مكارم [illegible] ق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق ظل الله تعالى على العالمين غياث الدنيا والدولة والدين ملاذ الخلايق اجمعين السلطان ابو الفتح محمد خان بن السلطان مراد خان بن السلطان محمد خان لا زالت سدته السنية ملجأ لطوايف الانام وعتبته العلية ملاذا عن حوادث الايام الى قيام الساعة وساعة القيام بالنبي وآله الكرام وهو الذي بسط بساط الامن على بسيط الغبراء ورفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها الى محيط الخضراء وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى صحت محفوفة الاطراف والارجاء وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم اساس الجور والاعتساف ومحى آثار اهل الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال وان قصدت ان اصفه [illegible] وصفه كنت كمن يقصد مساحة السماء بذرعه فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار عن وصفه بالعجز وصفه خلد الله ايام سلطنته الزهراء وايد بدوام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين ابقى الله مهجته الى يوم الدين بان املي كتابا على مثالها وانسج ديباجا على منوالها فبادرت الى مقتضى الاشارة وامتثلت بواجب الطاعة على حسب الطاقة مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشتغال وبذلت في تحريره جهد المستطيع وان لم يدرك الضالع شأو الضليع وان وقع في حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسؤول فاني لست اول من طمع في غير مطمع منى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا والمرجو ممن جبل على الانصاف طبعه وعد من ال[illegible] ما لم نفعه ان نعذرني فيما زالت فيه القدم او طغى به القلم فان اكتشاف اسرار الدقايق واستيضاح انوار الحقايق مما يتعذر مع العلايق سيما اذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة قليلة على ان من تحكم بالتخطئة لا لاجل الحسد والعناد ولا عن سوء يعدل به عن سنن الرشاد لعله يجد مخرجا صالحا لو دقق النظر ومنهجا واضحا لو لاحظ المقصد المعتبر ومن تجنب طريق العدل والانصاف وركب متن البغي والاعتساف ترفع عن القبول بشامخ انفه وان اوضح الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما ابرئ نفسي عن النقص والتقصير لا ازكيها من ان يكون محلا للملام والتعيير فان الانسان جبل على النقصان ولكن رفع عن الامة الخطأ والنسيان ثم ان وقع في اثناء المقال ما يشير الى سهو القلم من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراء به بابراز هفواته او وضعا من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف واني معترف بانا مغترف من فضالته ومسترشد بدلالته ومستفيد من فوائده ومنتفع من زوائده ومهتد بانواره ومقتف بآثاره بل تنبيها على المراد حسبما عن لي من الرد والقبول والنقض والابرام وما احمل هذا الا على الغلط من الناسخ لا الراسخ او على انه لفرط اهتمامه بالمباحثة والالزام لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصداقه ما قال عز من قائل لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واني الى الله اتضرع في ان يهديني سبيل الصواب ويعصمني عما يصم من الخطأ والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل

العوائق

واعلم ان الفلاسفة وضعوا الموجودات انواعا واجناسا وبحثوا عن احوالها حسب ما وصل اليه عقولهم فحصل لهم علوم متشعبة وفنون متكثرة وبناها على الاجمال ان الحكمة تنقسم بالقسمة الاولى

الى نظريه وعمليه لان الاعيان تعلقت بما لقدرتنا تاثير فيه فهي الحكمة العمليه والا [illegible] علم الاعيان
تختص بالشخص وحده او لا تختص فالمختص هي علم الاخلاق وغير المختص ان كان باعتبار مشاركة
اهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم تدبير المدينه والنظريه ان تعلقت بما يكون علما
بما تجرد عن المادة الجسمانيه في الوجودين او لا يكون والاول العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم
الكلي وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرده تعقلا
عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي ايضا والا فهو العلم الاسفل ويسمى
بالعلم الطبيعي وهذه هي اصول الحكمة واما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم احوال المعاد
الروحاني وهما فرعان العلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة
وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان وعلم الموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم
المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم . لات الالحان وعلم الحيل الهندسية
وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم [illegible] النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات
وعلم الكيميا وهي فروع العلم الطبيعي وليس غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الا القسمين منها ‏ وعلم الزجاج ....
اعني الطبيعي والالهي لان مخالفة ما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصورة عليهما واما
الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لا تعلق لها بالشرع اصلا مع كون مباديها متسقة
ومنتظمة لحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيهما الغلط واما الهيئة فاكثر ما ذكروا فيها من
عظم امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها امر يشهد به الآثار ويدل عليه العلامات من غير اخلال
بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد ينتفع ببعض مسائلها في الشرعيات كتعدد المشارق
والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك مع ان بعضها مما يعين على التفكر
في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد اطلاع على بالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وان وقع فيه

فيه شيء [illegible] الى الظاهر الشرع فانهم بنوا اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهية لا يتيسر لهم اثبا نها
فلا ينبغي [illegible] بنى عليها من مسائل الهيئة فلا حاجة لنا الى التعرض لها بالاستقلال فنريد ان
نحكي في [illegible] الرسالة من قواعدهم الطبيعية والالهية ما اورده الامام حجة الاسلام مع بعض
احدهما لم يورده بادلتها المعول عليها عندهم ثم نبطلها ارغاما للمتفلسفة المبطلين ولعـ ما
لاهل الحق واليقين وانتقاما من الذين اجرموا وكانوا حقا علينا نصر المؤمنين
وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا **الاول** في ابطال قولهم المبدأ الاول
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الثاني في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد م
في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدا الواحد السادس
في تعجيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم السابع في بيان عجزهم عن اقامة
الدليل على وحدانية الواجب الثامن في ابطال قولهم ان الواحد لا يكون قابلا لا يكون
فاعلا وقابلا لشيء واحد التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات العاشر في تعجيزهم عن
اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل الحادي عشر في تعجيزهم عن اثبات
قولهم ان وجود الاول عين ماهيته الثاني عشر في تعجيزهم عن اثبات ان الاول ليس بجسم
الثالث عشر في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره الرابع عشر في تعجيزهم عن القول
بان الاول يعلم ذاته الخامس عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على كونها
جزئية السادس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة السابع عشر في ابطال ما ذكروه
من الغرض المحرك للسماء الثامن عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة جميع الجزئيات
الحادثة في هذا العالم التاسع عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك
بين الاسباب العادية والمسببات العشرون في تعجيزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قا بم

بقدم العالم الثالث في
ابطال قولهم في ابدية العالم
الرابع في ابطال قولهم صح

بذاته الحادي والعشرون في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس [illegible] والعشرون في نفي البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

فصل في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ذهب اهل الملل والشرايع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته و خالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام فاعلية يجب منه ما تم استعداده للوجود من غير اشتياق قصد وطلب مع علمه تعالى بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا اصلا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة او لا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب المتكلمون الى انه يجب تاخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل حال ما يقصد ايجاده والا يلزم طلب حصول الحاصل ليس بشيء لا بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم سماه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم القصد وبحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار

لكن مرادهم لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا صدق احدهما وهذا هو المراد من قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات واقوى ما احتجوا عليه ان المبدأ الاول ان كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوراته دون الآخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تأثير في ذلك المرجح بان نسبتها الى وجوده وعدمه على السواء فيفتقر الى مرجح آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية وقد تعلقت لاحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ لو جاز ان يترجح وجود الممكن من غير مرجح وجوابه انا لا نسلم ان تعلق الارادة باحد المقدورين دون الآخر ان افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها من غير احتياج الى مرجح آخر فان تعلق الارادة الى الضدين اذا كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح فهو ترجيح احد المتساويين على الآخر وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجيح الضدين معا فيلزم الايجاب لا الاختيار

لارادة الى القدرتين على السوية وقوله فتعلقها باحدهما ان لم يحتج الى مرجح لزم ترجيح
احد المتساويين على الآخر مم بل اللازم ترجيح القادر احد المتساويين على الآخر
من غير داع يدعو الى ترجيحه واختياره وهو غير الترجيح بلا مرجح [illegible] اصلا
معارضة ظاهرة وغير مسلم له فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان العلم بوجود
الواجب مبني على بطلان الترجيح بلا مرجح اى بلا مؤثر لا على بطلان ترجيح القادر المريد
احد المقدورين المتساويين على الآخر بارادة من غير امر داع الى تلك الارادة اذ
العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من
موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما
ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فان قلت ما ذكرته من ترجيح الفاعل
احد المتساويين على الآخر انما هو بالنسبة الى الفعل المقدور واما بالنسبة الى تعلق
الارادة فالترجيح بلا مرجح لازم قطعا لانه امر ممكن وقع من غير مرجح قلت ان اريد بوقوع
تعلق الارادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعل فمم بل ذاته هو فاعل لتعلق ارادته
وان اريد وقوعه من غير داعية فمسلم ولكن ليس يلزم الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول
الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح بلا مرجح اى بلا داعية ولا نسلم استحالته فان قلت
اذا كان تعلق الارادة لاحد الضدين فعلا للذات المريد فتاثيره فيه اما بالارادة او بالايجاب
اذ الفعل الصادر عن الفاعل لا يخرج عنهما فان كان الاول لزم التسلسل وان كان الثاني لزم
كونه موجبا لان الفعل اذا كان واجبا بتعلق الارادة الحاصل من الفاعل بالايجاب لا يتصور
التمكن من الترك فلا يكون بمعنى صحة الفعل والترك وهو المعنى بالايجاب قلت نختار ان تاثيره
فيه بالارادة ولا نم لزوم التسلسل انما يلزم لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو مم فان الفاعل

الفاعل [illegible] اذا اوجد شيئا بارادته فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو يحتاج الى
ارادة [illegible] واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا
لذاته بل [illegible] ذلك الشيء فلا احتياج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا او
ارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجد شيئا بالايجاب لا احتياج في الاتصاف
بالايجاب الى ايجاب آخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة لا احتياج في الاتصاف بها الى ارادة ن
اخرى فان قلت نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا مدخل فيه لعلمه بنفسه واللازم توقف
الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى الحصول كان التعلق كان نسبته اليه والى عدمه
سوا كان تحصيله وعدم تحصيله وصدوره عنه وعدم صدوره سوا فلا يجوز ان يكون ذلك
التعلق فعلا للذات المريد اذ الضرورة العقلية حاكمة بانه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره
عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره الا لمرجح من خارج قلت لا نم صدق ما ذكرتم من
القضية على كليتها بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا واما اذا كان مختارا فلا نسلم ان
يدعي العلم الضروري لصدق نقيضها فان الشخص الجائع الذي اشتد به الجوع لو وضع بين
يديه رغيف فانه يبتدئ بالاكل من جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لامر اقتضى ارادة ذلك
الجانب وعلم لا يجوز ان يكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه او احسن لونا او اكثر نضجا قلت
نفرض الكلام فيما اشترك جوانبه باسرها في كل ما ذكرتم اما ان لا يبتدئ بالاكل من جوانبه الى
ان يموت جوعا وذلك بين الاستحالة واما ان يبتدئ فتم المقصود واعترض بعض الافاضل
بانا لا نم امكان وجود رغيف يساوي جميع جوانبه في الامور التي ذكرت من القرب والبعد و
حسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف وان فرض يجب ان يكون البعد بين الجائع وبين كل
جزء من اجزائه بعدا واحدا انما اذا كان المقابل للجائع احد جوانبه فقط واما اذا كان المقابل

ويرجح على سائر الجوانب
فانا قلت لا نم انا نستوي الى
جانب معين منه لا لامر اقتضاه الى
وذلك الجا

احد وجهيه فلان البعد بينه وبين كل جزء من جوانبه هو وتر لزاوية قائمة [illegible] بين مركز
الرغيف وبين زاوية حادة ووتر القائمة اعظم من وتر الحادة وان فرض [illegible] والحواشي
والاجزاء في الامور المذكورة وان كان هذا الاختلاف لا يستدعي الخارج ما كان [illegible] جوانبه
واجزائه الى ان يموت جوعا اذ لا يجوز ان يستلزم محالا آخر هذا ما ذكروه وعد الحمار ك
لا يضرنا لان حمارنا عند عدم تمييز كلية تلك المقدمة منع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات
عدم المرجح فيما ذكر من الصور نعم ان ثبت ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضروريتها
وتجويز عدم المرجح في المثال الجزئي بل اثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم ان يثبتوا تلك
المقدمة او ضروريتها وانى لهم ذلك ثم ان ما ذكروه من المقدمة الكلية معوضة بصور منها ان لا شك
ان جميع النقط المفروضة في الفلك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة متساوية
في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة
فتعيين نقطتين معينتين لان يكونا قطبين [illegible] دائرة معينة لان يكون منطقة وتعيين
خط معين لان يكون محورا دون سائرها من سائر النقط والخطوط والدوائر ترجيح من
الفاعل المختار لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير امر مرجح ومنها انه لا شك ان نسبة
الفلك الى الحركة الى جميع الجهات على السوية وكذا الى الحركة المختلفة المقادير في السرعة مع ان كل واحد
من الافلاك اختص بحركة بسرعة معينة دون سائرها الى جهة دون سائر الجهات وما ذلك الا ترجيح
من الفاعل المختار لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مخصص ومنها انه لا شك ان نسبة كل
واحد من الافلاك الشاملة للارض وكل واحد من التداوير ومن الافلاك الغير الشاملة للارض
المركوزة في الافلاك الشاملة بسيط متشابه الاجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع ان كل
واحد من الكواكب اختص بموضع اختص بموضع معين من التدوير ان كان مركوزا فيه كالمتحيرة

و[illegible] بموضع معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت
وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون سائر المواضع و
كون [illegible] جانب معين من الفلك بكونه اوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون سائر
الجوانب مع تساوي الجوانب باسرها في الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل
لاحد الامور المتساوية على الاخرى من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة
بانا لا نسلم ان في شيء من الصور المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الاخرى
من غير مرجح فان تعيين نقطتين للقطبية وتعيين دائرة لان يكون منطقة وتعيين
خط لان يكون محورا دون سائر النقط والدوائر والخطوط من توابع تعين الحركة
فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها الا ان يكون القطبان تينك النقطتين المعينتين
والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد الامور المتماثلة اما
لان ماهية كل فلك من الافلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطوء المعينين والى
الجهة المعينة اولانها وان كانت قابلة لسائر انواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية لما فلك
لا تجعل الا لتلك الحركة واما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع
المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي هو مركزه مركز العا لم
حصل اولا ثم حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من ذلك
الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي هي الاوج والسطح الادنى السطح الادنى على نقطة مشتركة
بينهما التي هي الحضيض ثم حصل التدوير في الخارج المركز واحدث فيه نقرة ثم الكواكب
في التدوير او في الخارج المركز واحدث فيهما نقرة لكنا لا نقول به بل نقول الفلك الموافق
المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الا امور

في تلك المواضع ولما حدثت الامور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال على [illegible]
الافلاك هذا ما قالوه وستعرف انت فيما بعد بطلان ما ذكروه في سبب بعض [illegible] الامور
الثلثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم عن النقض الثالث
فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة ايضا لا يدفع الترجيح بلا مرجح لان حصول الفلك
الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه
يكون من ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير
في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر وكذلك حصول التدوير على وجه
يكون الكواكب في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من
الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الاخرى
ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه واختلج في قلبك شبهة من وساوس الوهم وابيت الا ان يدعى
ضرورية تلك القضية فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالالتزام التسلسل في التعلق والقول بان
تعلق الارادة الى احد الضدين محتاج الى مرجح آخر وهو تعلق آخر للارادة متعلق
بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج فان قلت نحن نعلم بالضرورة انا متى اردنا شيئا لا نريد
ارادتنا فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر قلنا عدم احتياجنا في ارادتنا الى
ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى واما ارادة الله تعالى فلا بد
وان يكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لعدم كونها فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته
وقد يحتج على ايجابه تعالى بان الفاعل بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث على ترجيح الفعل
الفعل على الترك يتحقق فذلك الباعث لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا

رتب ما كان حصوله صح

لا حصوله والا لم يكن باعثا على الفعل ضرورة ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء
لم يكن باعثا له على الفعل فيلزم استكماله بالغير وانه محال والجواب انا لا نم ان الفاعل
بالقصد والارادة لا بد له من امر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم
فلا نم انه يلزم ان يكون حصوله بالنسبة الى الفاعل اولى من لا حصوله ولم لا يكفي
الاولوية بالنسبة الى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعرة يوافقون الحكماء
في ان الباعث على الفعل لا بد ان يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله
ويدعون فيه الضرورة ويعتمدون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم
في ان الفاعل بالاختيار لا بد له من امر باعث على الفعل لكنهم يمنعون لزوم كونه اولى
بالنسبة الى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع **فصل** في ابطال قولهم
بقدم العالم اتفق ارباب الملل والنحل من اهل الاسلام وغيرهم على ان العالم محدث ث
وخالفهم في ذلك جمهور الحكماء وتوقف جالينوس فيه على ما حكي عنه انه قال في مرضه الذي العلامة
توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وقال الامام الرازي
وهذا دليل على ان جالينوس كان منصفا طالبا للحق فان الكلام في هذه المسألة
قد يبلغ في العسر والصعوبة الى حيث يضمحل اكثر العقول فيه واعلم ان للفلاسفة في امر
العالم وتفاصيل ما سوى القديم منه آراء متشتتة واقوالا منتشرة لا فائدة في الاطناب
بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب معظمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول وهو
ارسطاطاليس عندهم وهو قد رد على كل من جاء قبله وصنف [illegible] ابطال آرائهم بلغهم
فنقول ذهب هو ومن تابعه من المتسمين بالاسلام وغيرهم الى ان العالم اما
مجرد او مادي والمجرد منها ما هي قديمة كالعقول والنفوس الفلكية ومنها ما هي حادثة

كالنفوس البشرية واما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية
واعراضها من الشكل والمقدار دون الحركة والوضع واما العنصريات فهي قديمة بموادها ها
وصورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس على معنى ان مادة العناصر لا تخلو
عن صورة نوعية لعنصر ما لكن خصوصية النارية والهوائية والمائية والارضية لا يلزم ان يكون
قديمة فهذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهياتها النوعية فيكون جنسها
مستمر الوجود بتعاقب الانواع ولهم لاثبات هذا المطلوب وجوه اربعة الاول وهو عمدتهم
العظمى وعروتهم الوثقى تقريره ان جميع ما لابد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان
حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه وكان وجود العالم الذي لا يتخلف
عن الايجاد كذلك اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد اما ان يتوقف على شرط حادث
فلا يكون جميع ما لابد منه حاصلا في الازل وهو خلاف المف او لا يتوقف فيلزم الرجحان
بلا مرجح لان المؤثر المستجمع لجميع الامور المعتبرة في الايجاد مشترك بين ذلك الوقت الذي
حصل فيه الايجاد وبين ما قبله فوقوعه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحد
المتساويين على الآخر وان لم يكن جميع ما لابد منه في الايجاد حاصلا في الازل
كان بعضه حادثا قطعا فان لم يحتج هذا الحادث الى تأثير مؤثر لزم استغناء الحادث
عن المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لابد منه في تحصيله
حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون فبعضه حادث بالضرورة وننقل الكلام
اليه فيلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه احدها وهو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر
ين انا لانم ان جميع ما لابد منه في ايجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد
حاصلا فيه قولهم اذ كان جميع ما لابد منه في الايجاد حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط

شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ثم وانما يلزم
ذلك اذا لم يكن من جملة ما لابد منه الارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص بمشيئة
الفاعل من غير احتياج الى مرجح ومخصص من خارج واما اذا كان من جملة ما لابد
منه الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح من خارج واستحا ته
ممنوعة واعترض عليه بانه لا شك ان تعلق الارادة غير كاف في حصول المراد بل لابد
من تعلقها فان كان ذلك التعلق قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يتوقف في وجوده
هذا التعلق قديما ايضا اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الرجحان بلا مرجح
لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات كلها وان كان حادثا
ننقل الكلام اليه فان استند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى لا النهاية سواء
كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غيره لزم التسلسل في الحوادث والاستغناء الحادث
عن مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فلزم الرجحان بلا مرجح واجيب بانه يجوز ان
يتعلق به الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الرجحان ن
الحاصل من ذلك التعلق لجميع الاوقات فيلزم رجحان من غير مرجح ورد بانه يرجح
يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام فيه ويتس ولقائل
ان يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق
عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الخاصة المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج
اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولانم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدو ته
عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد به كونه غير ازلي فليتأمل وبانه يجوز ان يكون
ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها امور اعتبارية والدليل

الحال سواء الا ترى ان صوت الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لكون في حدقته هكذا الان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورته المنعكسة
على الجدار هكذا فلا مدخل للعلم بالمعلوم في الوقت الذي وقوعه فيه وجوبه
ولا في استحالة خلافه فلا يكون موجبا للتعلق ارادته بالمعلوم في الوقت الذي اراد
فيه ويمكن ان يقال لانم ان كل علم فهو تابع لمعلومه بل كل ما هو في العلم الانفعالي
وعلم يهو بالمعلوم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا للمعلوم بل متبوعا له فجاز
كونه مخصصا له فان قلت لو كان العلم صالحا للتخصيص لثبت الاراد لان انما
انما هو للتخصيص فاذا صلح العلم مخصصا استغنى عن الاراد وايضا لو اراد تعلق
العلم بالفعل وجوبه وامتناع خلافه يلزم الالجاء وسلب الاختيار وهو خلاف مذهبكم
قلت لسنا ذكرنا ما من كون العلم مخصصا مذهبنا حتى يرد ما ذكرتم بل المقصود
ابدا احتمال لدفع الحصر على عدم العالم الاثنان الاراد وسلب الالجاء فلا بد في
اتمام دليله من نفي هذا الاحتمال ولا نعتقد كونه مما لما لمذهب لسائل اذ لا يلزم
في رعاية مذهبه ورعمت المعتزلة ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك
الوقت للمكلف فان الله تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل
للمكلف في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لحصل بذلك المصلحة
بعد ذلك فتعلق ارادته لخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات وورد بانا نعلم ضرورة
ان الله تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار فرض من الف جزء من
لمحة واحدة لم يخل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في انفسها فجعل
بعضها منشأ المصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن للمخصص يلزم التحكم وان كان للمخصص
عاد الكلام اما ان يكون

ما قام على استحالته فنهاورد هذا الجواب بان تعلقات الاراد ان كانت امورا اعتبارية
لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبارات التي يقطع العقل فيها بانقطاع
الاعتبار بل تتوقف وجود العالم عليها فيجري فيه برهان التطبيق باعتبار حصولها
في الموصوف بها على سبيل التزيين فليتدبر ولقائل ان يقول حرمان برهان التطبيق انما
يكون اذا كان لها وجود آخر ما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم
يوجد او اتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين ولو سلم فلم لا
يجوز ان يكون تلك التعلقات امورا متعاقبة ويكون كل سابق منها شرطا للاحق بان
ان تنتهي اليا يتعلق هو شرط الحدوث الاجسام وبطلان التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم
وللمتكلمين ان يلتزموا في مقام المنع صحته فلا تتم الدليل على ما هو المطلوب بانه يجوز ان
يكون ذلك التعلق حادثا لا لاستناد حدوثه الى احادث آخر فلا يستغني الحادث عن
مؤثر يخصصه بوقت حدوثه فيلزم الترجيح من غير مرجح مسلم لكن استحالته ههنا ممنوعة
لان كل الحادث اعني تعلق الاراد امر عدمي لاحتياج الى مؤثر يخصصه بوقت
حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهة العقل حاكمة بان كل حادث سواء كان وجوديا او عدميا
يحتاج الى امر يخصصه بوقت وجوده والا كان ممكنا بين وممتنعا لما تقتضيه العقل بشرطه
فلا ملتفت اليها وبعد تسليم ما تعلق لهذا المقام فلنذكر وبانه يجوز ان يكون
المخصص لتعلق اراد الله بوقته المعين هو علمه الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت
الذي اوقعه فيه وورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصح في
هذا المقام ان المعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت
المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه ولا يتصور ان ينعكس الحال

وما علم الله تعالى ايقاعه يجب وقوعه ويمتنع خلافه فلا حاجة ان تعلق ارادته بوقوعه في الوقت الذي اوقعه فيه حتى

قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبته الى جميع الاوقات على السواء وان كان حادثا ننقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته للعلم بانه المصالح المكلفين
قول بانه تعالى تابع لغرض وهو قبيح اذ يلزم منه استكماله بالغير وفيه ان ما كان حصوله
ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه الثاني من وجوه
الجواب عن اصل استدلالهم ما ذكره المحقق نصير الدين الطوسي وهو انه تعالى مختار ان جميع
ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر
حادث وقولهم فيه لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح مم لانه لا وقت قطعا
قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي محض لا وجود له
الا مع اول وجود العالم ولا امتياز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج
~~خارج~~ عن العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه كذلك لا يقال
لم لا يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه لا يقال هذا انما يدل على ان لا يطلب وجه
الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعد
فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح لانا بعده
نقول حدوث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار حركة الفلك الاعظم فلا وجه
لطلب وجه الترجيح لاختصاص حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الاول
منه دون الثاني والثالث الثالث من وجوه الجواب عن اصل استدلالهم هو النقض
بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه اذ يقال جميع ما لا بد
منه في ايجاده ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد ازليا فكان وجود ذلك الحادث
ازليا اذ لا يتخلف الوجود عن الايجاد لانه لو لم يكن الايجاد ازليا لكان حصوله بعد ان لم

مقصود
يجزء منه دون آخر اولا
تقدم بعض اجزائه على
حدوث العالم صح
الى النقض

يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الرجحان بلا مر جح
وان لم يكن جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فان لم
يحتج ذلك البعض الحادث الى تاثير مؤثر استغنى الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما
ان يكون جميع ما لا بد منه في حصوله حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث ولا يكون فبعضه
حادث وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل لزم ان يكون الحادث اليومي
قديما واعترض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث اليومي هو التسلسل في الامور المتعاقبة وذلك ليس
بممتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فانه التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال
فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وملخص كلامهم في هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة
وقد تكون مؤثرة اما المعدة فمتقدمة على المعلول لانها معنى الاستعداد للمعلول لقبول ل
الاثر من العلة المؤثرة والاستعداد للشيء هو كونه بالقوة فلا يجامع الفعل واما المؤثرة فيجب
ان تكون مقارنة للمعلول موجودة معه ثم لما كان المبدأ الاول دائم الوجود كان معلو ل
الاول ايضا دائم الوجود وهكذا الى ان ينتهي السلسلة المعلولات الدائمة الى اجرام الافلاك
ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وتلك الحركة ايضا دائمة الوجود لدوام
سببها وعلتها الا انها لعدم استقرارها بتبدل اوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون
وضع من تلك الاوضاع معدا لحصول وضع آخر ولزوالها يكون وضع منها مسبوقا بوضع
آخر لا الى اول وبتبدل تلك الاوضاع يحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض كذا
فيفيض من مباديها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابت والمتغير ولولاها
لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ارتبطت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة وعلى
هذا الوجه يمكن حدوث الحوادث عن البارئ تعالى فالتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات

المتسابقة التي لا تجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم
عن المبدأ الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لما توقف على الحركة والتغير والحركة
من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال ان يكون صدورها
منه بواسطة الحركات العارضة لها والا لتأخرت عنه الحركات العارضة لها المتأخرة عنها فلزم
تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو
العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها واجيب بان بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل
كالتطبيق والتضايف يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
فالفرق بين محل النزاع وصورة النقض بان التسلسل اللازم في احدهما تسلسل في الامور المجتمعة وفي
الآخر في الامور المتعاقبة لا يجدي نفعا ولو سلم صحة ما ذكر بتمامه من الجواب لكن لا يمكنكم مع القول
بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال ان يقال ان واجب الوجود لذاته مريد بارادات حادثة غير
متناهية لا اول لها كل ارادة سابقة علة لحصول ارادة اللاحقة على الوجه الذي ذكرتم
في الحركات والاوضاع ثم ان تلك الارادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر
الى ارادة حادثة تعلقت بايجاد العالم ولو سلم ان ما ذكرتم يستحيل في حق الباري تعالى لكن لا يمكنكم
مع تصحيح ذلك الجواب اثبات قدم العالم الجسماني اذ يقال لم لا يجوز ان يكون الباري موجدا لموجود
غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود ارادات حادثة غير متناهية وينتهي تلك الارادات الجزئية
الحادثة الى ارادة جزئية حادثة تتعلق بايجاد الاجسام لا يقال لو كان للباري تعالى او لذلك
الموجود المجرد ارادات جزئية غير متناهية يلزم ان يكون الاجسام قديمة لان القصود الجزئية
لا تحصل الا مع الآلات الجسمانية فيلزم بالفرض من لا اولية تلك الادراكات لا اولية الاجسام
لانا نقول لا نسلم ان الادراكات الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجزئية ولا يتأتى ايضا

القصود ح

ايضا تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لان كل حادث مسبوق بالمادة ولانا
نقول ذلك ممنوع وسيجيء الكلام عليه بعد ورقة ان شاء الله تعالى قال الامام الرازي واعلم
ان هذا الاحتمال مما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السماء وكان
محمد بن زكريا الرازي ناظرا لهذا القول لم يشتغل احد من اصحاب ارسطو بابطال هذا
القول وفيه ح ان برهان التطبيق والتضايف فيما دخل تحت الوجود على سبيل
التعاقب نظر اما برهان التطبيق فلان آحاد السلسلة اذا لم تجتمع في الوجود الخارجي
لم يتصور بينهما انطباق بحسب الخارج ضرورة ان وقوع شيء بازاء شيء آخر يتوقف
على وجودهما في الخارج معا في زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا
لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ولا يكفي الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة
ان وقوع بعضها بازاء البعض الآخر [illegible] الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا واما برهان
التضايف فلان آحاد السلسلة انما يكون معروضة للعدد المعين لو اوجدت في الخارج
او في الذهن على سبيل التفصيل اذ ما لم يوجد شيء في الخارج او في الذهن لم يكن موصوفا
بشيء ما اعتباريا كان او حقيقيا لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واما الوجود
الاجمالي فهو بالحقيقة ليس لتلك الآحاد المعروضة للعدد بل للمفهوم الكلي الواقع عنوانا و
لو سلم ان الوجود الاجمالي وجود لتلك الآحاد الا انه لا كثرة فيها باعتباره فلا يكون
باعتبار هذا الوجود معروضة للعدد الذي هو الكثرة فان قيل هم معترفون بان هذه الحوادث
باسرها ثابتة معا في علمه تعالى وفي علم الملأ الاعلى وذلك يكفي في اتمام البراهين قلنا لعلهم
يثبتون تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني وعلى ولعلهم لا يثبتون لها ترتبا
في تلك العلوم لعدم دخول الزمان في تلك العلوم وفيه نظر لان ترتب هذه الحوادث التي تجدد

بينها الزمان بل بينهما ترتب طبيعى لتوقف بعضها على بعض فيكون كل سابق علة معدة لحصول
اللاحق ولان عدم دخول الزمان فى تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلثة لا مطلقا
فالزمانيات بجملتها لا يقال الترتب الطبيعى بينهما انما هو فى الوجود الخارجى دون العقلى فلا يلزم
كونها مرتبة فى تلك المبادى لانا نقول علم المبادى العالية بالاشياء عندهم سبب العلم بعللها
فكما ان بين الاشياء ترتبا فى الوجود الخارجى فكذا فى وجودها العقلى فى تلك المبادى
الرابع من وجوه الجواب ان يقال لا نم ان جميع ما لا بد منه فى ايجاد البارى تعالى للعالم ان كان
حاصلا فى الازل كان الايجاد حاصلا فى الازل وانما يلزم ذلك لو امكن وجود العالم فى الازل
وهو مم ولم لا يجوز ان يكون العالم قابلا للوجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا للوجود
فى الازل والايجاد كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه امكان الاثر فاذا لم يكن الاثر ممكن
الحصول فى الازل لم يكن الايجاد حاصلا فى [illegible] امكان العالم ازلى والا لزم الانقلاب
فيكون ممكن الوجود فى الازل لانا نقول ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وسيجىء تمام
الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى ورد هذا الجواب بانه اذا كان جميع ما لا بد منه فى ايجاد العالم
البارى تعالى حاصلا فى الازل ولم يكن العالم حاصلا فيه لامتناع ازليته يلزم الترجيح بلا
مرجح ايضا لانه لو وجد العالم قبل الوقت الذى فيه بمقدار ما يسع فيه الف دورة لا يصير
بذلك ازليا فحدوثه قبل الوقت الذى حدث فيه ممكن وعلته التامة حاصلة ازلا على المفروض
فتخصيص حدوثه بالوقت الذى حدث فيه ترجيح من غير مرجح وان دفع بان الاوقات
التى قبل حدوث العالم متوهمة لا تمييز فيها فلا وجه لطلب وجه الترجيح لحدوثه فى وقت يكون
رجوعا الى الجواب الاول الذى ذكره المحقق نصير الدين طوسى لا وجها مستقلا فليتامل الوجه الخامس
من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو انه لا يجوز ان يكون الزمان حادثا والا لكان عدمه

سرعة الحركة صح

لامتناع وجود المقدار بدون ذى المقدار صح

سابقا على وجوده سبقا يمتنع ان يجامع معه السابق المسبوق وهذا السبق الزمانى
فيلزم ان يكون عدمه مقارنا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هذا خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة ايضا قديمة فيكون محلها اعنى
الجسم قديما وهو المط واجيب بان الزمان امر وهمى يقدر به المتجددات او باعتباره يكون
وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس امرا موجودا ليلزم من انتفائه حدوثه قدمه
فيلزم قدم العالم فان قيل الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منعه بعد
قيام الدليل عليه خارجا عن قانون المناظرة قلنا نعم الا ان ما ذكروه من
الدليل عليه تمويه وتلبيس لا يدل على مطلوبهم الذى هو وجود الزمان فالمنع بالحقيقة
راجع اليه وان شئت ايضاح الحال فاستمع لما نتلو عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق
ما وصل الينا من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهان الاول انا نفرض
حركة معينة فى مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى فى تلك المسافة مثل الاولى فى
السرعة فان توافقتا مع ذلك فى الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فالضرورة
يقطعان المسافة معا وان توافقتا فى الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متاخرا
عن ابتداء الاولى فبالضرورة يقطع الثانية اقل مما قطعه الاولى وكذا ان توافقتا
فى الاخذ والترك مع ان كانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها
امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ
السريعة الثانية وتركها امكان اقل من امكان الاول بتلك السرعة المعينة فهناك امر
مقدارى اى قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان
قبول التفاوت ينتهى الى ما يكون بالذات وهو الذى عبرنا عنه بالامكان ونسميه بالزمان فيكون

ما ذكروه صح

اى المتقدمات صح

موجود الان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجود الامتناع كون العدم
العرف قابلا لهما بالفرض وليس هو نفس السرعة اذ لو كان قد سناوتا في
مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد للمسافة اذ لو كان قد
سناوتا في مقدار المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاحتلافهما بالسرعة والبطؤ
وبالعكس ولا امتداد للمتحرك اذ قد يختلف امتداد المتحرك مع الاتحاد في الامكان كحركة
الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في تساويهما في السرعة وبالعكس الكائن من الوجهين الذين
استدلوا بهما على وجود الزمان كون معدوما على الابد ضروري لا يشك فيه عاقل فان
الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان معارنا
لعدم الابن الذي بعقبه الوجود كان معدوما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده
مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك لعدم نفس جوهر الاب لان العدم امر اضافي
لا يتعقل الا بين الشيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن
كما صورنا، وبعده على الابن لا يوجد مع معه له فيكون امرا زايدا عليه وليس ايضا
عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع الابن الطارئ عليه بعد
وجوده ولا يعدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار ومتاخرا عنه مع اتحاد
العدمين في كونهما عدم وكما ان القبلية ليست نفس الاب ولا ماهيته فهو ايضا مع عدم الابن
فالبعدية ايضا ليست الابن ولا ماهيته امع وجوده الاب بل هما امران زايدان على
الامور المذكورة ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل لابد لكل منهما من
محل موجود يقوم به ويكون معدوما له بالذات وهو الزمان فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحل
الذي يقوم به ويعدم له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ام متاخر كوجود الاب والابن مثلا

علة كان ما يعدم له القبلية بالذات امتنع ان يكون بعدو معا لان ما يقتضيه ذات الشئ يحصل
الامتناع عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها معدومة لا امتنع فيها ذلك فانا لو فرضنا
جوهر الاب من حيث هو لا امتنع ان يوجد بعد الابن فصار ان الاشياء التي يقال لها في
العرف انها معدومة ليست معدومة بالذات المتقدم بل لابد من امر آخر يعدم له المتقدم
بالذات ويكون بعدم سائر الاشياء الكونها فيه وهو الزمان فان قلت لم لا يعدم له ما يعدم له
العلة بالذات امتنع ان يكون بعدا ان اريد به ان يكون ذاته سببا لثبوت القبلية له امتنع ان
يكون بعدا فهم ولكن من اين يلزم للعلة مثل ذلك المعدوم الذي يكون ذاته سببا لمعدوم
المعلول له وان اريد ان ما يكون معدوما حقيقة للعلة من غير ان يكون تابعا في قبليته
شيئ آخر فلا نم امتناع ان يكون بعد وما ذكر من الدليل لا ينتهض عليه اذ لا يلزم
من كون الشئ معدوما حقيقيا لو صوف ان يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يمتنع
الانفكاك عنه قلت المراد الاول لقولك من اين يلزم للعلة مثل ذلك المعدوم قلنا لان
هذه العلة ليست كقبلية الواحد على الاثنين بل مثله قبل لا جامع فيها القبل مع البعد
والقبلية التي كذلك لا يعدم حقيقة الا امتداد غير قار يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود
وباعتبار امتناع اجتماع اجزائه لا يجامع القبل البعد وما ليس بممتد كالحركة مثلا لا يعدم
فيه اجزاء الا بواسطة الامتداد فلا يكون معدوما اوليا لها والامتداد القار لا يمتنع
اجزائه معدوم الحقيقة ليس الا الامتداد الغير القار الذي اعدم فيه اجزاء بعدم بعضها
على بعض لذاته لا لامر آخر وهو الزمان فان قلت لم لا يلزم ان العلة التي للجامع فيها القبل
مع البعد لا يعدم حقيقة الا امتداد غير قار لم لا يجوز ان يكون امران مختلفان بالماهية يمتنع
اجتماعهما لتنافيهما كوجود الحادث وعدمه فيكون احدهما معدوما حقيقيا للعلة والآخر للبعد ايضا،

الفاعل باحدى تينك الصفتين على كل معنى اعطاه الفاعل القبلية لعدم الحادث مثلا الا
انه لم يفعل الوجود اولا ثم فعله وذلك يقتضى ان يوجد شئ اول لم يقع فيه الوجود بل وقع
فيه العدم فكان اول لو قوع فيه فلا يكون معدوما حقيقيا للقبلية هذا عامة توجيها قيل في
وجه الزمان والجواب عن الاول ان هذه الامكانات المذكورة امور اعتبارية لا وجود
لها في الخارج وما ذكر من انها قابلة للزيادة والنقصان ان اريد قبولها لها بحسب الخارج
فم وان اريد في الذهن او في الجملة فهو مسلم ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج وعن الثاني بان
القبلية والبعدية لهما ان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج اصلا فلا يلزم وجود معروضها
بالذات في الخارج كيف والقبلية والبعدية اضافتان والمضافان لا يوجدان الا معا وجودهما
وخارجا فلو وجدنا يلزم وجود معروضيهما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان وهو يوجب
كونه امرا غير قار وايضا هذا الامتداد الذي يعرض له اجزاء القبلية والبعدية اذا امتنع اجتماع
اجزائه في الوجود لم يكن موجودا في الخارج لان وجود الشئ في الخارج مع امتناع اجتماع
اجزائه فيه مما بديهي ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى
حالة مخصوصة معلومة بمعاونة الحس وهي ضوء واحد شخصه من مبدا المسافة الى منتهاها
يسلزم الاختلاف نسب المتحرك لاحدود المسافة وهذا سمى الحركة بمعنى التوسط وهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود سيالة فهي باستمرارها وسيلانها يعقل
في الخيال امرا ممتدا غير قار بمعنى انه لحزم العقل بان ذلك الامر الممتد لو وجد في الخارج
وعرض فيه اجزاء امتنع ان يوجد اجزاء معا بل كان بعضها متقدما وبعضها متاخرا وهذا
يسمى الحركة بمعنى القطع وموجود في الخارج بديهة بخلاف الثاني فروض ان الامتداد الذي يمتنع
اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وكما ان الحركة بهذا الامر اي كذلك الزمان يقال

لمعنيين احدهما امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى التوسط وثانيهما امر منقسم مطابق
للحركة بمعنى القطع وهو لهذا المعنى لا وجود له في الخارج اصلا بل هو امر مرتسم في الخيال
ونعلم ان ذلك الامر المرتسم في الخيال لكنه لو فرض وجوده في الخارج ووقع فيه اجزاء
لامتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج
شئ مستمر غير مستقر طبعا في الخيال لحكم سيلان وعدم استقرار ذلك الامتداد ولما كان
هذا الامتداد الخيالي ظاهرا في بادي الراي وداعيا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء
اقتضى مقامه وبحث عن احواله ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك
الا اذا كان في الخارج شئ مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء
من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجي سببا لحصول
مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في النار المدارة والشعلة الجوالة لكن كون كل امتداد
خيالي كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي مم ودعوى الضرورة غير مسموعة وقد اجاب
عن استدلالهم القائل على قدم العالم بانا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نم انه لو كان
حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا قوله لان سبق عدمه على وجوده سبق
لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زماني مم او لا يرى ان اجزاء الزمان
سابق بعضها على بعض سبقا لا يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبقا زمانيا
والا لكان للزمان زمان وقد يستقصون عن هذا الجواب بان اقسام السبق ستة في خمسة
العدم بالعلة وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المعدوم ان توقف عليه وجود
المتاخر فان كان المعدوم مؤثرا في المتاخر فبالعلة والا فبالطبع وان لم يتوقف فالعدم
ان كان بالنظر الى كمال للعدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان

يستقصون

وكذلك الحركة

وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلية ولا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ
لا كمال للعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدا محدود فهو بالزمان واما اجزاء الزمان
فتقدم بعضها على بعض تقدم زماني لكن ليس بزمان زائد على ما هو متقدم ومتاخر لان التقدم
والتاخر من العوارض الذاتية الازلية للزمان فيعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها
بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما زمانيا ان
يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يمنعون الحصر وما ذكر لبيانه فوجه ضبط لا حصر عقلي
لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السبق باعتبار الوقوف والكمال والمبدا المحدود
ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على وجوده منه واما
اجزاء الزمان فقد ذكر في الحواشي سند المنع فلا يفيد درجه في السبق الزماني لان انواع السند
لا تستلزم اندفاع المنع هذا والتعويل على [illegible] الاول فليتامل قال الامام حجة الاسلام
الغزالي في تقرير الاستدلال ان القائل بان البارى تعالى متقدم على العالم والعالم متاخر عنه ان
اراد انه متقدم عليه لا بالزمان بل بالذات اما بالطبع او بالعلية فيلزم ان يكونا حادثين او قديمين
واستحال ان يكون احدهما قديما والآخر حادثا لان المتقدم باى وجه كان اذا لم يكن بتقدم
زماني لا يكون حالة تقدمه مغايرا في الوجود عن المتاخر فيكونان قديمين او حادثين وان
اراد انه متقدم عليه بالزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان كان العالم فيه معدوما
وهو متناقض وجوابه ما ذكر من التقرير ان يقال المراد به متقدم عليه بالذات لا بالزمان وانما يلزم
كونهما حادثين او قديمين لو كان عدم تقدمه عليه بالذات لا بالزمان بمقارنته له في الزمان و
ليس كذلك بل عدم الزمان كان قبل العالم يكونا قديمين او حادثين بل كان البارى تع
قديما والعالم حادثا يكون وجوده تعالى متقدما على وجود العالم تقدما لا يجامعه فالمتقدم

المتاخر وكل تقدم كذلك فهو زماني قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ذلك اذا كان وجود المتقدم
مقارنا للزمان او نختار انه متقدم عليه بالزمان لكن لا بزمان موجود محقق حتى يلزم ما
ذكره من التناقض بل بزمان موهوم فلا تناقض اصلا واجاب عما ذكره من التقرير
مخلوق وحادث وليس قبله زمان اصلا ومعنى تقدم البارى تعالى على العالم هو انه كان
ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى تعالى وعدم العالم
فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود ذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك تقدير شي ثا لث
وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قلت انا لو قدرنا
عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات البارى تعالى وعدم العالم حاصلا ولا يصح ان يقال
بهذا الاعتبار كان الله تعالى ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون البارى تعالى ولا عالم فقولنا
ما بينهما فرق وان كان انما يقال على الماضي فتحت لفظ كان مفهوم ثالث هو الماضي والماضي
بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون
قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود
ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس الينا بدليل انا لو قدرنا
عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا صح منا حينئذ ان نقول كان الله تعالى
ولا عالم سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز
ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبدا الا مع تقدير قبل له
وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شي موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن تقدير
تناهي الجسم عن غير ان يكون وراءه بعد خلاء او ملاء وفيه نظر لان التي بها افتراق اللفظ
ليس الا المضي والاستقبال اذ لا يعقل هاهنا نسبة بها نفرق هذان اللفظان سواهما وهما وصفان

ذاتان للزمان واتصاف غيره بهما بواسطته فلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان
قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فالسؤال عامد يعنه فان قلت ذلك الزمان موهوم لا تحقق
فلا يلزم من تقدمه عليه زمان موهوم ما ذكر من ذكر من المحدود قلت فى لا حاجة الى ما ذكرت من
التطويل بارتكاب بعد هكذا بع من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الا على وجود او عدم ذات
فلسأمل ثم قال رحمه الله صنيعنا نانه لهم لا لزام قدم الزمان وذكر محصله هو انه لو كان الزمان
حادثا لامكن قبل خلق العالم وجود حركتين احديهما تنتهى الى ابتداء خلق العالم بما لا دور
والاخرى تنتهى اليه بما تأخر وقع مع كون احدى الحركتين متساويتين فى السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين
سابقتها ما ذكرنا. قبل خلق العالم اما لذاتهما واما لان الخالق عاجز عن خلقهما والاول باطل
لانهما كانتا ممكنتين بعد خلق العالم فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى
وكذا الثانى لانه تعالى قادر على خلقهما وقت خلق العالم ولزم انقلاب الباري تعالى من العجز الى
القدرة وكل منهما محال ولا يمكن ان يبتدأ احدى الحركتين معا لاستحالة ان يبتدئ حركتان متساويتان
فى السرعة ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كون احدهما دورانية متفاوتة السرعة ان يكون
الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتدادان احدهما محالة لا يمكن ان يحصل فيه
الا مائة دور والاخرى لحقت يمكن ان يحصل فيه مائتا دور وهذا الامتداد ان المتفاوتان
بالزيادة والنقصان لا حقيقة لهما الا الزمان فلزم ان يكون قبل وجود الزمان وهو مع
فتعين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهى صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم ثم قال
الاعتراض بان كل هذا من على الوهم واقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول
هل كان فى قدرة انسان تخلق الفلك الاعلى فى سمكة اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا هو
تحجروان قالوا نعم فبذراع من ذراع فكذلك يرتقى الى غير النهاية ويقوم هذا الدليل بعد

ورآء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراع من لا يشغل ما شغله الاكبر بذراع فورآء العالم حكم
هذا المكان يستدعى ذا مكنة وهو الجسم او الخلاء او الملاء وكذلك نقول اهل
كان الله تعالى قادرا على ان يخلق العالم اصغر مما خلقه بذراعين وهلم جرا
تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان الذراع
اكبر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدارا او الخلاء ليس شيئا فكيف يكون
مقدار وجواب ان تخييل الوهم بعد الامكان الزمانية ورآء وجود العالم كتخييل
الوهم بعد الامكانات المكانية ورآء وجود العالم ولا فرق فان قيل نحن لا نقول بان
ما ليس بممكن فهو مقدور وكون العالم اكبر مما علمه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا
وهذا العذر باطل من جملة اوجه احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل يجوز العالم
اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض فى الوجود والعدم
والممتنع جمع بين النفى والاثبات والله يرجح الممكنات كلها فهو حكم فاسد الثانى انه اذا كان العالم
على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اصغر منه ولا اكبر فوجود على ما هو عليه واجب لا ممكن ولو واجب
مستغن عن علة فقولوا بما قالوا الدهريون من نفى الصانع ونفى سبق العدم للاسباب و
ليس هذا مذهبكم الثالث هو ان هذا الفاسد لا يجوز للخصم عن مقابلته بمثله فعول ايلم يكون
وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود للامكان من غير زيادة ولا نقصان
فان قلتم هذا نقل القدم من العدم الى البحر قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا
وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على البحر وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا
قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال وان قلتم الاحوال متساوية قبل لكم و
المقادير متساوية فكيف يكون مقدار عكسا واكبر منه واصغر مقدار ظرفا ممتنعا فان لم يستحل ذلك استحال

هذا فهذا الطريق المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكر من تعذر الامكانات لا معنى له وانما
المسلم ان الله تعالى قادر قديم لا يمتنع الفعل عليه ابدا وازلا وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان
ممتد الا ان بعض الوهم الذي تشبث به آخرا نتهى كلامه وفي كل واحد من الوجوه المذكورة التي ابطل
بها عدم امكان كون العالم اكبر مما هو عليه نظرا ما الاول فلانا لانم ان مرجع المحالات كلها
هو الجمع بين النفي والاثبات ولو سلم فيمكن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك
لا تقبل مقدارا اكبر او اصغر مما هي عليه فلو كان العالم اصغر او اكبر مما هو عليه لكانت مادة
الافلاك قابلة وغير قابلة بمقدار ما هو الاصغر او اكبر مما هي عليه الآن وانا لا نسلم فلانه لا يلزم من
وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه لمنع ان يكون اصغر او اكبر منه ان يكون ممتنعا
عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقدار المخصوص له وامتناع ان يكون اصغر او اكبر مما هو عليه
انه اذا وجد بايجاد الفاعل لا تقبل مادته الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداه مما هو اكبر او اصغر
وهذا المقدار من لوازم وجوده وان هذا من استلزام الاستغناء عن السبب الموجد وانا لا نسلم
فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجوه ممكنا بل واقعا الوجوه الامكان يستلزم الانتقال
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ولا نزاع في استحالته فمن لا يحتمل ان لا يكون الممتنع
قابلا لغير ذلك المقدار كما ذكروه فلا يتم المقابلة لظهور امتناع احدهما دون الآخر لا يقال معنى
قولهم لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا هو ان الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق العالم
غير ممكن وهو اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود المطلق بالحصول في الزمان اللاحق ولا
يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امتناع احد المتغايرين امتناع المغاير الآخر فجاز ان لا يكون
ان ممتنع وجوده المقيد بالحصول في الزمان السابق ولا ممتنع وجوده مطلقا في الزمان اللاحق
وانما انقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي بل الوجود المقيد بالحصول في الزمان السابق

السابق ممتنع دائما والوجود في الجملة في الزمان اللاحق ممكن دائما لانا نقول لو
جاز كون الشيء الواحد ممكن الوجود في زمان ممتنع الوجود في زمان آخر بناء على ان
الوجود في زمان سابق اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في زمان لاحق بحسب
الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو اعم منه وامتناع الوجود
اللاحق كان استغنائيا، الحوالة عن المحدث لجواز ان يمتنع وجوده في الزمان كونها
معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يجدها بل ذواتها
كافية في حدوثها وقد سبق اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته فالوجه الا كتفاء
في الجواب لما ذكر من التحقيق من ان الامكانات المقدرة امور وهمية لا وجود لها في
الخارج اصلا فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا وهذا
لا يقتضي وجود الزمان قبل وجود العالم لان معنى قدمه هو انا لو قدرنا ازمنة لا نهاية
لها كان الله تعالى موجودا معها بل شرطها لانه موجود فيها لان ذاته منزهة عن ان يكون زمانا
او مكانا ولا يلزم من تقدير الشيء وفرضه وجوده وتحققه ومما يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر
في ماهية القديم والحادث تحقق الزمان فالزمان المعتبر اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما فان اشترط في قدمه ان يكون له زمان آخر لزم ان يكون للزمان زمان وان لم
يشترط هذا صار القديم معقولا من غير اعتبار الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار
وجود الزمان فليعقل مثله في حق الله تعالى وفي سائر الماهيات القديمة وان كان حادثا مع انه لا
يشترط في كونه حادثا وجود زمان آخر لامتناع ان يكون للزمان زمان آخر فمن تحقق تصور
حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليتصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة "
الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والامكان

اما واجبا فالازل فلزم قدمه وهو المط او ممتنعا فلزم الانعدام من الامتناع الذاتي لا
الامكان الذاتي وهو بط بالفروع وكذلك صحة تاثير الباري تعالى في العالم ازلي والا لكان
في الازل اما واجبا او ممتنعا والاول يستلزم المط والثاني الانعدام وهو اي ما ذكر من ازلية امكان
العالم وازليه صحة تاثير الباري تعالى فهذه بطلان لا بل الحق ان يقال بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان
العالم حادثا لزم ترك الجهة الذي هو اعاضة الوجود عليه مع الاستواء فان المبدا عندنا
فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لصنعه صح ان يفعل كل شيء وقت شاء وما الدليل
على خلافه ولو سلم فاللازم مما ذكر ازلية الامكان وهي غير مستلزمة لوجود ذلك الشيء
اذ قد تقدم امكانه ازلي اي ثابت ازلا فالامكان الازلي لا يقتضي ان يكون ذلك الشيء
متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهو ثابت للعالم ولتاثير الباري
وبعد تسليم ذلك فله ايضا واذا قلنا ارلية ممكن كان الامكان ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده
للمستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا
بل ممتنعا والملزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور فيما بين القوم ورد على هذا الحرف بعض الفحول
الافاضل من المتاخرين باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال
امكان الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته ما نعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء
الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الاذهان من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل معا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية

فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنع الازلية بسبب الغير وذلك
لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث ممكن لذاته بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع
اذا اخذ الحادث مع عدمه الحدوثي فان الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ايضا ممتنعة
واذا اخذت مع قيد الحدوث لم يكن لهذا الجمع امكان وجودا اصلا لان الحدوث امر
اعتباري يحصل وجوده في الخارج فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لامكن فان علت
لكن ناخذ الحادث لا وجود بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل
وممكن فيما لا يزال علة الامكان الذاتي معتبرة بالنسبة اياد الشيء من حيث هو
فان اخذ ذات الحادث وحدها او ذات المجموع فقد عرف حالهما وان اخذ ذات الحادث
مقيدا بعدم خارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي هذا ما ذكر بعبارته واعترض عليه بان
الاعراض السيالة كالحركة وما يسبهها لا شك انها تمتنع اجتماع اجزائها في الوجود في الآن
فان ولكل واحد من تلك الاجزاء امكان مستمر ازلا وابدا لزم الانفكاك مع امتناع استمرار
ازلا وابدا لم يكن طبيعتها على العدم وعدم الاستمرار فيثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان
الازلية فاستعض الدليل بها اذا عرفت هذا فاعلم ان نسمعك ما سيخ لنا في هذا المقام
مقول وما به التوفيق الموجود من الحركة والزمان وغيرهما من الاعراض السيالة ليس
هو نفس القابلية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستمر وبحسب الاستمرار وعدم استمرار
يحصل في الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد في الخارج امتنع اجتماع
اجزائه في الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة
في الخارج اجزاء لا تجزا ولا فرضا حتى تتعقلها واما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة
وبحسب استمرارها ازلا نظر الاذهان وان تشكل هذا المعنى في الصور ان تكون الصور الواحدة المستمرة ها

بسيطا غير منقسم فاعلم ان السبب لكون الحركة امرا بسيطا غير منقسم هو انه لو انقسم امتنع اجتماع
اجزائه في الوجود والا لكان قارا او ما امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا
بالضرورة فيلزم ان لا تكون الحركة موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وبعد البرهان
خارج الاوهام السابقة صوابا كان او غيره فلزم القول بكونه امرا بسيطا غير منقسم ومستمرا لانه
لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين
وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه بعدم الصوت الحاصل
فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات
وليس الصوت الحاصل في التموج الآخر هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال
العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن
الاصوات القائمة بالاهوية المتجاورة الى ان تنقطع وليس كذلك فانها اصوات متعددة لتعدد محالها
وكذلك الصوت المعروض للحروف المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة كل منها مستمر زمانا
وحاصل من تموجات متعددة تحصل من الآلات معروضة للحروف لتموج الهواء تتصل بعض
تلك الاصوات بالبعض حسا فيظن بذلك صوتا واحدا هذا وان قيل الحروف الآنية التي تعرض
للاصوات عند انقطاعها كوجود الآن للزمان والنقطة للخط لا شك انها موجودة لكونها مسموعة
وممكنة ازلا والا لزم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها
زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة الغير المتناهية فما ذكر منقوض بها قلنا ان امتناع
وجودها في الزمان لحصة ذاتية ونقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر خارج عن ذاتها
وانما النقض بها لو وقع على اساس امتناع وجودها على الاستمرار نظرا الى ذاتها فليتأمل لكن
في كلام ذلك الفاضل اشكال وهو ان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه

معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة ويكفي في امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان
ما فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في
شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان ما فيكون عدم المنع عن قبول الو جود
الواقع في زمان ما مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن
قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا اللزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان
بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء بدلا ولا يلزم منه جواز الاتصاف في جميع الاجزاء
معا وتحصيل ما ذكره الامام الغزالي في تقرير هذا الوجه هو ان امكان وجود العالم ازلي
والا لزم الانقلاب واذا كان الامكان ازليا فالممكن على وفق الامكان لم يزل يعني اذا
كان الامكان ازليا كان الممكن ايضا ازليا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير جلية وبينها
وبينها بعضهم بانه لو لم يكن ازليا بل كان حادثا استحال ان يكون ازليا لاستحالة كون
الحادث ازليا فلا يكون امكانه ازليا وقد ثبت انه ازلي وغلطه ان المستحيل كونه ازليا
على تقدير حدوثه وهو ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد الحدوث لا ذاته من حيث هو واللازم م
من كون امكانه ازليا على تقدير تسليمه هو ان يصح كون ذات العالم من حيث هو ازليا وهو
لا ينافي ازليته من حيث هو حادث ثم رحمه الله لم يزد في الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن
الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه ولو قدر موجودا ابدا لم يكن الواقع على وفق
الامكان فلسنا ما في توجيهه وقد تمامه ان يقول في كل العالم كقولهم في الحادث المعين فانكم تحكمون
في الحادث المعين انه كان ممكنا في الازل ثم انه لم يكن ممكنا مما لا يزال فيصح ان نقول في كل العالم لم
كذلك وان حكمتم انه كان ممكنا في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب
لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يكفي امكانه الازلي في فيضان الوجود عليه

من المبدا من غير احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله فيها او
معها قالوا والقسم الاول متهيئ للوجود ازلا لا نقصان في فيضه والمبدا تام في فاعليته فلو
لو لم يفض عليه من المبدا وجوده لزم ترك الجود واما القسم الثاني فهو وان لم يزل غير متهيئ لقبول
الوجود من المبدا بل يتوقف على استعداد المادة فعدم ايجاده في الازل لا ينافي الجود لان
الجواد هو ان يعطي ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض فقبل تمام استعداد المادة لوجود الحوادث
لا يكون ايجادها مما ينبغي حتى يكون تركه ترك الجود الوجه الرابع من وجوه
استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة لكان
كل مادة مسبوقا بمادة اخرى لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك التسلسل باطل بالبرهان
والاتفاق قالوا وتقتضي هذه القاعدة ان تكون ما سوى الله وصفاته وان شئنا اثبات قدم الاجسام
قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية فيكونان
ايضا قديمتين فيلزم قدم الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلثة واذا كان جميع الاجزاء
للشيء المادية والصورية قديما كان ذلك الشيء قديما بالضرورة وهذا الاثبات موقوف على اثبات
الهيولى والصورة وان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان كل حادث مسبوق بالمادة فلنذكر
ما عولوا عليه في اثبات هذه المقدمات من الادلة وما يتوجه عليها من الايرادات والابطال ليظهر
بطلان دليلهم اما الهيولى فمن ما احتجوا به على وجودها هو انهم قالوا الجسم البسيط اي الذي
لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع كالماء مثلا لا يتركب من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر
المنقسمة في جهة او في جهتين فقط لامتناع وجودها في الخارج فهو متصل في حد ذاته فلو كان
عدما بذاته كان الجسم عبارة عنه لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما له بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين وذلك لان الجسم المتصل في ذاته اذا طرء عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون في ذلك

بالفعل والا لكان ذا مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فعند عروض ذلك المنفصل
بالكلية ووجد متصلان آخران من كتم العدم وهو باطل بالضرورة فتعين ان هناك
شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بعينه في الحالين لئلا
يكون التفريق اعداما بالكلية فيكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين
منفصلا متعددا فلا يكون ذلك الشيء في نفسه واحدا ولا متعددا اصلا ولا متصلا
ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا بوحدته
ومتعددا بتعدده متصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض
واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متعددا
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل
الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا لامتناع كون العرض
محلا للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى صورة جسمية والجسم المطلق المركب منهما والجواب عنه بعد تسليم ابطال الجزء الذي لا يتجزى
ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه لا يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا
كالماء متصلا في نفسه بل اللازم احد الامرين اما كونه متصلا في نفسه كما هو عند الحكماء فيكون
جسما مفردا غير ملتئم من اجسام واما كونه منتهيا في تركيبه الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون
الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فلا يثبت
وجود الهيولى لان القسمة الوهمية في كل جزء من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث
اثنينية يكون طباع كل منهما موافقا لطباع الآخر وطباع سائر الاجزاء المنفصلة بالفعل
انما الكلام في الجسم البسيط فيكون مشاركا لها في الامتناع عن قبول الانفصال الخارجي او في جواز

قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية والاول بط قطعا فنقول كل واحد من تلك
الاجسام الصغار قابلة للقسمة الفكية وبحصل الخط الذى هو اثنان الهيولى لانا نقول الازم
يوافق الاجزاء فى الماهية لجواز ان يكون مخالفة فى الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان
فى الماهية النوعية واستبعاد ذلك لما اشار اليه الاجزاء الخمس من اجزاء مخالفة الحقائق بارها
مما لا يوجد فى امثال هذه المقدمات ثم لو سلمنا امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما هو حكمه يستلزم ان
اسم الذى يدعى كونه بسيطا كالماء مثلا مصلا واحدا قلنا لم ان ذلك الامر الممتد اذا كان قائما
بذاته يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية واحاد الجسمين آخرين عن كتم العدم فيعدم له
لان الجسم المتصل فى حد ذاته اذا طرا عليه الانفصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل
الواحد الذى بلا منفصل باقيا بذاته ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه بالفعل ان اريد ان
المتصل الواحد الذى غير باق مع صفة الوحدة والاتصال وان الجسمين لم يكونا حاصلين
مع صفة التعدد والانقسام فمسلم ولا يجدى نفعا وان اريد ان الذات الموصوفة بالاتصال اولا
لم تبق حال الانفصال والذات الموصوفة بالانفصال لم يكن حاصلا لم ودعوى الضرورة غير
مسموعة بل هو من قبيل اشتباه العارض بالموصوف ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان
يكون التفريق اعداما للجسم الواحد واحداثا لجسمين آخرين عن كتم العدم كما ذهب اليه عظيم
افلاطون ودعوى الضرورة ممنوعة واما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة فالحجة التى اعتمد عليها
الشيخ ابو على هو انه لو وجدت الهيولى بدون الصورة لكانت حال كونها مجردة عن الصورة
اما ذات وضع اى مشار اليها بالاشارة الحسية او لا فان كان الاول لزم ان يكون للهيولى حجما
اى صورة جسمية لانها الجسم بادى الرأى لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه وان كان الثانى لكانت
لها قابلية للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل فى جميع اجزاء

الاجزاء او لا يحصل فى شئ منها او يحصل فى بعض دون بعض والاولان باطلان لان الهيولى
المتصفة الى الجسمية لا تخلو فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد فى زمان
واحد فى مكانين او اكثر وكذا الاخير ايضا باطل لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع
الاجزاء على السوية وكذا نسبة الصور الجسمية اليها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا فحصولها
فى بعض الاجزاء دون بعض تخصيص بلا مخصص لان قال لا نسلم جواز ان يكون هناك صورة
حال فى الهيولى مع حلول الجسم فيها تخصيصها بحيز معين لانا نقول الكلام فى المواضع الخمسة
كمواضع اجزاء الارض فان كل حيز منه انما هو فى موضع جزئى والصور النوعية وان
عمت موضعا كليا الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلى على السوية فحصولها
فى بعضها دون بعض تخصيص بلا مخصص والجواب الذى اختاره اشار اليها بالاشارة
الحسية بقوله فاذا حصل فيها الصورة فاما ان يحصل فى جميع الاجزاء او لا يحصل فى شئ منها
او يحصل فى البعض دون البعض فلما اختار الاول ولانه لزوم كون الجسم الواحد فى زمان
واحد فى مكانين او اكثر لجواز ان يكون الهيولى الحالة عن جميع الصور هى جميع الاجزاء
وليس قبول شئ من الجسمية الممتدة فى الاقطار اجزاء معقولة حتى يقال ان حصولها فى بعضها
دون بعض تخصيص بلا مخصص بل حصول الاجزاء مع حصول الابعاد فيجوز ان يحصل
جميع الابعاد لهيولى لها معا فيحصل جميع الاجسام فى جميع الاجزاء وتخصيص الانواع
لاجزائها المعينة بسبب صون نوعه لطبعها مع الصورة الجسمية وتخصيصها باجزائها المعينة
بقوله الكلام فى المواضع الخمسة لا نسلم شيئا لانا ان اردت ان المطلوب تخصيص كل واحد من الاحجار
المفروضة للعنصر الكلى بواحد من اجزاء الكل فلما سلمنا ان لكل جزء موضوعة فلا موجب
حتى يكون لها حيز وطلب لاختصاصها باحجارها تخصيص وان اردت ان المقصود امر تخصيص الاجزاء

الحاصلة بالفعل لاحيازها فاندفع لك بحضض الدليل الهيولى اجزاء الغير الكلية اللازمة من الوسيل
ح ان لا يجوز خلو هيولى اجزاء العناصر عن الصورة الجسمية والمدعى سوا امتناع الخلو مطلقا و
يمكن دفعه ايضا بانه يجوز ان تقارن للهيولى صورة اخرى تخصصها باحد المواضع الخ بنه
او تتصف الهيولى فى حال تجردها باوصاف مفارقة لبعض احدها تخصيصا باحد المواضع
بعد حلول الصورة فيها فان قبل الهيولى الموصوفة تلك الاوصاف ان تخصصت بموضع معين
وحصلت فيه فهى غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع المواضع واحد قلنا
نختار الشق الثانى ونمنع كون نسبتها مع تلك الاوصاف الى جميع المواضع واحدا لم لا يجوز ان تغاير
تلك الاوصاف لاتخصص الهيولى بوضع ولا يجعلها فى موضع بل بعد الوضع معين وحصول معين
حتى لو انتهى السلسلة الى الصورة الاخيرة ثم استعد لوها للحصول فى موضع معين مع حلول الصورة
الجسمية فيها هذا الكلام اذا اجريناه معهم على قانونهم من نفى الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة
الى ذكر بل نقول حيز الجسم اذا حصلت فى الهيولى المخصصة لمكان معين بارادة الفاعل المختار الذى
اوجد الجسمية فيها باختياره واما ان كل حادث مسبوق بالمادة فلهم فى ذلك طريقان الاول
ما قالوا كل حادث فهو قبل وجوده ممكن والا لزم الانقلاب من الامكان شيئا معقولا بيقين
يكون وجوده لا فى موضوع بل هو امر اضافى يكون للشئ بالقياس الى وجوده والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا يوجد الا موضوعاتها فلابد للامكان الحادث قبل وجود ذلك الحادث
من محل يقوم به ولذلك المحل يعود كل الحادث اذ لا تصور كونه محلا للشئ قبل وجوده ولا امرا
لا تعلق له بالحادث اصلا اذ ما لا تعلق له اصلا لا يصلح كونه محلا للامكان ولا امرا معلقا به
اذ الامكان معللا عنه بما له فى الوجود كالفاعل مثلا الا ان صفة الشئ لا يقوم بما بانه فتعين
ان ذلك المحل امر منفصل به اتصالا ما حتى يصح امام امكانه وهو المادة والجواب عنه ان يقال قولهم

قولكم كل حادث قبل وجوده فى الخارج وفى الذهن متصف بالامكان مم قولكم والا لزم
الانقلاب قلنا مم واما يلزم الانقلاب ان لو كان المحل ثابتا فى الخارج ولم يتصف بالامكان مع
يلزم اتصافه بالوجوب او الامتناع لصيرورته الحمر واما لو لم يكن ثابتا الا فى الذهن والا فى
الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان اتصافه اما بالوجوب والامتناع لان
ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف فى نفسه فاذا لم يكن الموصوف ثابتا صح سلب
كل واحد من الثلثة عنه والانحصار فيها اما هو بالنسبة الى ما هو ثابت فى الخارج وان اريد عدم
وجوده فى الذهن فان الامكان من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج والا لزم
التسلسل فحازفناها بما هو موجود فى الذهن لا يقال اذا لم يكن الحادث قبل وجوده فى الذهن
وفى الخارج ممكنا لم يكن الامكان لازما لماهيته لانا نقول معنى كون الامكان لازما لماهية
الممكن هو انه كلما تحقق الملزوم فى الذهن او فى الخارج كان اللازم ثابتا له اما بالسوا
كان الملزوم متحققا او لا فانه بط عند ضرورة العقل ولا يقال الامكان عبارة عن عدم اقتضاء
الوجود والعدم وهو امر سلبى فكيف يعقل الحادث ممكن موجه سالبة المحمول ولا اعتبار لعدم
عرف السلف اللغط والموجه السالبة المحمول تساوى السالبة فى عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
فلو لم يكن الحادث قبل ثبوته فى الخارج والذهن ممكنا لم يكن عدم امكانه لعدم ثبوته فى
الخارج او الذهن لان عدم ثبوته لا يعقل انتفاء هذا المعنى السلبى عنه كما عرف بل لانتفاء
هذا المعنى السلبى عنه فى نفس الامر فلزم اتصافه اذا حال وجوده هو بط لانا نقول لو كان
الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لكان الممتنع حال عدم ثبوته فى الذهن ممكنا
لانتفاء ح بهذا السلب عدا ثباته عن الذهن لا وصف بانتفاء العدم لانه وصف ثبوتى يقتضى
ثبوت للموصوف فى الحال فيكون مقتضا بعدم اقتضاء العدم ولا تغاير فى انتفاء بعدم اقتضاء الوجود

ايضا فيكون متصفا بعدم اقتضائهما فيلزم ان يكون ممكنا فهذا الامكان ليس هو المعنى
السلبي بل ما به الوجوب والعدم نظرا الى ذاته ولكون هذا السلب لازما لهذا المعنى اوجب ي
عبر عنه بهذا ثم ان الشيخ اورد في الشفا مفصلا يتوهم انه يندفع به ما ذكرنا من الجواب
وهو ان الامكان بالقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه
ووجود بالعرض كوجود الجسم ابيض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون
للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كامكان الجسم يمكن
ان يوجد ابيض او يوجد له البياض او كامكان الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يوجد
لها الصورة وجميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها اذ لا بد ان
يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون
للشيء بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء
في موضوع او مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا تحتاج
الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان الممكن لهذه الامكانات كان قبل وجوده
ممكنا ان يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلما امكن قبل
حدوثه ان يوجد امكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده
قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك
الغير الموجود مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل هذا الامكان واما ان لا يكون ذلك
الشيء موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له لشيء من الموضوع
والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان
لا محالة لاستحالة الانقلاب وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء

مثلا

فيلزم ان يكون امكانه جوهرا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا
يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يكون حادثا
فهو ان كان موجودا كان دائم الذات وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود ولا يخفى
عليك انه اطناب لا فائدة فيه ورجوع بالآخرة الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع
او مادة او مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لكونه ممكنا قبل وجوده وامتناع قيام امكانه
بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرف بطلانه وان الامكان امر اعتباري لا يقتضي عي
محلا موجودا في الخارج وايضا لقائل ان يقول قوله وجميع هذه الامكانات تحتاج
الى موضوع موجود معها م قوله اذ لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر غير
مسلم ولم لا يكفي امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر فاي حاجة في ذلك الى وجوده
وما ذكره الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان امرا عقليا لكنه متعلق
لشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ع
فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجي هو امكان وجود شيء في آخر او مع آخر
واما امكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بشيء خارجي لجواز ان يكون الحادث شيئا
لا يتعلق بآخر لا بالحلول فيه ولا بالحلول له لا الاستكمال صنعه فلا يثبت كونه مسبوقا بالمادة وان
تشبثت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق له بشيء من الموضوع والمادة لا يكون حادثا
فقد عرفت حاله وايضا معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان وجود شيء
في آخر او مع آخر ولا خفاء في ان هذا التعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده
فليتامل الطرف الثاني لو الممكن لامكانه الذاتي كاف في فيضان وجوده عن واجب الوجود
لذاته وحينئذ كامكان العقل الاول ومع شرط قديم كامكان العقل الثاني مثلا دائم بدوام سببه

ان كان

لان المبدأ تام الفيض لا قصور في فاعليته ولا بخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف
في فيضان الوجود منه او منه مع ما يلزمه فلو اختص وجوده بحين دون حين لزم تخلف المعلول
عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيضان الوجود عليه من المبدأ القديم على شرائط
حادثة حتى يستعد الماهية لقبول الوجود من واجب الوجود فكان لمثل هذا الممكن امكانان
احدهما الامكان الذاتي اللازم لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود
الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لابد ان يكون كل منها مسبوقا بآخر سبقا
زمانيا لا الى نهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر
سبقا زمانيا فلا يخلو من ان يكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة او حادثة وعلى الاول يلزم
انفكاك الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللامسبوق بحادث مسبوقا به هذا خلف ويحصل بحسب تلك
الحوادث حالات متعددة لذلك الممكن من الوجود متفاوتة بالقرب والبعد وهي الاستعدادات
وهذه الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد لا يكون معدومة لامتناع التفاوت بالقرب والبعد
في المعدوم فهي موجودة ولا يمكن ان يكون قائمة بذلك الممكن لانه بعد لم يوجد بل يكون قائمة بموجود
آخر وذلك الموجود اما ان لا يكون له تعلق بذلك الحادث بان يوجد فيه او معه اولا والاول ضروري
البطلان فتعين الثاني وهو المعنى بالمادة فان قيل لم لا يجوز ان يكون تلك الحالات
المقربة لذلك الممكن الى الوجود امورا قائمة بانفسها لا تعلق لها بالمحل اصلا ويكون اختصاصها
بحادث دون حادث بسبب خصوصيات تلك الحالات المتفاوتة الى حد معين من حدود تلك السلسلة
قلت لانه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة غير متناهية حال كونه معدوما
الا اذا كان هناك امر متعلق به وجها اما بان يوجد فيه او معه ويتوارد عليه حالات غير متناهية
متهيئة لوجوده وهي المسماة بالاستعدادات لان القرب يقتضيه ضرورة لذلك المحل فان المحال اذ

الذي يترتب من وجوده الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام والجواب
ان ما ذكر مبني على نفي القادر المختار والقول بان المبدأ موجب عام الفيض بالنسبة الى
جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وهو
ممنوع بل المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته على انا لا نم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة
حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك المعدوم الممكن من
الوجود بل الحاصل قرب ذلك المعدوم الممكن من الوجود ولا نم انه موجود في الخارج
حتى يحتاج الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ويتصف به
ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد في الذهن ايضا
فلا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته في الخارج وكم من معدومات
خارجية متصفة بالتفاوت ولا نم ايضا انه لا يتصور قرب المعدوم من الوجود على مراتب مختلفة
حال كونه معدوما الا اذا كان هناك امر متعلق به وجها بل المحتاج الى المحل قرب المعدوم
المتعلق بالمحل واما ما لا تعلق له بالمحل اصلا فهو حال كونه معدوما في الخارج وفي الذهن
لا يتصف بالقرب الى الوجود لان ما لا ثبوت له بوجه امتنع اتصافه بوصف ثبوتي حقيقيا
كان او اعتباريا واما حال وجوده في الذهن فهو قائم به من غير تعلق له بالمحل اصلا
اذ ليس موجودا في الخارج حتى يحتاج الى محل موجود فيه كما عرفت اذا عرفت هذا
فلنرجع الى ما كنا بصدده وهو الجواب عن استدلالهم الرابع على قدم العالم فنقول
اولا لا نم ان كل حادث مسبوق بالمادة وما ذكر من الدليل على ثبوته فقد عرفت فساده
ولا نم ايضا وجود الهيولى وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت انه غير تام ولو سلم فلا نم
انها لا تخلو عن الصورة حتى يثبت قدم الجسم وما ذكروا من الدليل عليه فقد مر ضعفه

مثلا يوجد في الحالات القريبة والبعيدة
التفاوت بالقرب والبعد

فصل في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرنا في الازل جارية ههنا بادنى تغيير وتعرف فيها وكذا الاجوبة تقرير الاول ان جميع ما لا بد للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل في الازل كما مر تقريره فلو عدم لكان اما مع بقاء الداعي على ما كان عليه في الازل فيلزم تغيره وهو ايضا مستحيل وجوابه ان ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدا موجبا واما لو كان مختارا فيجوز ان يقال من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم تعلق ارادته في الازل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى علته التامة فيعدم العالم لا يلزم تغير الواجب لان تغير الوقت الذي هو امر وهمي لا يوجب تغيره او نقول من جملة ما لا بد منه في ايجاد العالم هو تعلق ارادته فيما لا يزال لايجاده اما ان يكون تنجيز لزوم التسلسل بناء على ان الفاعل المختار اذا اوجد باختيار شيئا لا يحتاج في تعلق ارادته الى امر غير ذاته مرجح للتعلق كما مر تقريره واما بان يلزم التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه اما لانها امور اعتبارية او لانها يجوز ان تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فينعدم العالم لزوال علته التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير في ذاته لانه من الاضافات الغير اللازمة كمعيته مع الحادث المعين وتقرير الثاني انه لو عدم الزمان بعد وجوده لكان عدمه بعد وجوده بعدية يمتنع ان تجامع معها البعد القبل والبعدية التي كذلك لا تكون الا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف ولما كان الزمان لا يجوز عليه ان ينعدم بعد وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة ايضا لا تنعدم بعد وجودها فيكون محلها اعني الجسم ايضا لا ينعدم وهو المطلوب وجوابه يعلم مما مر وتقرير الثالث ان العالم ممكن الوجود ابدا والا لكان الانقلاب فلو لم يكن ابدا يلزم ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطلق وجوابه قد مر من منع امتناع ترك الجود وتقرير الرابع ان كل ما عدم بعد الوجود فهو ممكن بعد وجوده لاستحالة

لذلك لم

لاستحالة الانقلاب فلا يجوز قيام امكانه بنفسه لانه امر اضافي ولا بعدمه المعلوم لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولا بما لا تعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به اذا كان منفصلا عنه فبقي ان يكون قائما بما يتصل به اتصالا تاما فهو المادة فهي مستلزمة للصورة والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هف وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا في الخارج وبقيته ما قدمنا فلا نكرر ونقل عنهم في هذه المسئلة دليلان آخران احدهما ما نسب الى جالينوس وهو انه قال لو كان الشمس يقبل الانعدام لكان يظهر فيها ذبول على طول الزمان ولو كان يظهر ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد المتوالية التي بينها دهور طويلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة الارصاد المتوالية التي بينها مدد طويلة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لم يدل الا على هذا المقدار وجوابه ان يمنع الشرطية القائلة بانه لو كانت تقبل الانعدام لكان يظهر فيها ذبول ولم لا يجوز ان تعدم بعض الاشياء من غير ذبول ولو سلم فلا نم الشرطية الثانية القائلة بانه لو ظهر فيها ذبول لظهر فيها في مدة الارصاد فان كلما يظهر فيها ذبول لا يلزم ان يظهر فيها في جميع الاوقات لجواز ان يظهر عند اشرافها على الانعدام والفساد واما قبل ذلك فيبقى على مقدارها الاول ولو سلم ظهوره في جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الذبول في القلة بحيث لا يدرك في تلك المدد الطويلة لان مقدارها لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته والثاني والظاهر انه شبهة كلامية لا فلسفية انهم قالوا كل قائم بنفسه يكون وجوده لا في محل لا ينعدم بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا لان كل ما ينعدم بعد الوجود فلا بد ان يكون بسبب معدوم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المعين دون ما قبله او ما بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن

واقعا كالمؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت
مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد اصلا لان ما تقتضيه ذات الشئ من حيث هي لا يمكن رفعه
ولا طرحه ضد كما ذهب اليه المعتزلة من ان اسناد ضد للعالم الخلق الله تعالى لانه محل مستدام
العالم دفعة وسعدم العالم نفسه لان العالم ليس مرادا من شانه الوجود حتى يتعذر خلقه
ولو سلم فلم لا يعدم نفسه من غير معدم ولو كان كذلك لوجب استمرار اقتضاء ذاته عدمه وايضا لو
خلق في ذات العالم بان جعل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا له ولا نفسه ولو خلق
لا في ذات العالم ولا في محل فمن ابن يضاد وجود العالم وايضا التضاد حاصل
من الجانبين وكل واحد منهما قابل للعدم فلم يستحق ذلك الضد اولى من استحقاق ذلك
الضد به ولا زوال شرط لانا نسلم الكلام الى ذلك الشرط الزائل فكون زواله ايضا بزوال
شرط وهلم جرا فلزم وجود امور غير متناهية بعضها شرط لبعض لا يقال هذا الاندفع بما ذهب
اليه الاشاعرة من ان الاعراض لا يبقى زمانين ومن جملتها ما هو شرط بقاء الجواهر لا
وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى ذلك العرض بعد فانه ينعدم لانعدام الاجسام ايضا لان المقتضي
لتناهي سعاد الاعراض فانكار بقائها قدح في القدرة ايضا والا راد العدم المختار لانه
اذا لم يكن مريدا للعدم ثم صار مريدا فقد تغير ولزم ان لا يكون المبدأ العدم وارادته
على نعت واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم
محض لا يصلح اثرا له ولا للفاعل ما اصلا واجيب بمنع ان السبب لم لا يكون نفسه قوله لان ذاته لو
اقتضت عدمه لم يوجد اصلا قلنا لم لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان
سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا نم انه لا يجوز ان يكون طرو ضد مانع قوله اولا لانتفاء
ليس امرا يعتد خلقه فلنا المقصود تشبيه ذلك العرض بالعدم في مجرد كونه مانعا للبقاء الا ان ذلك

ذلك الضد هو نفس البقاء قوله ثانيا فلم يعدم نفسه قلنا قد عرف جوابه وقولنا ان
لو خلق في ذات العالم كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضدا قلنا ليس المراد
بالضد ما هو المصطلح حتى يمنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما ينافي البقاء او قوله
التضاد حاصل من الجانبين فليسل نفاوته ذلك الضد اولى من استحقاق الضد قلنا
لم لجواز ان يكون استحقاق الضد اولى لقربه من السبب وبعده عنه وفيه نظر لان
كل ممكن موجود فلا بد له من سبب يقارنه في الوجود ويديم بدوامه وبزوال بزواله
فيتساوى مقاربة السبب سواء فلا معنى لبعد احدهما من السبب وقرب الآخر منه وان اريد
بالسبب المعد فعدم تاثيره وبعده في المسبب ضعفه ضروري ولو سلم انه لا يجوز ان يكون
السبب طرو الضد فلا نم انه لا يجوز ان يكون زوال الشرط هو انا نسلم الكلام اليه فلم
لم يلزم فلانا نم ولم لا يجوز ان يكون الشرط الزائل عرضا لا يعتد بما لا عراض متعددة من
الاعراض التي لا يبقى لذاتها كذا وكذا معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الا عراض
المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشئ باستمرار شرط ما دام يتبادل تلك الاعراض
فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدور الاخيرة من تلك الادوار المعدودة فقد زال
الشرط وزال ما هو المشروط به فان قيل ما ذكرتم انما يصح في الامور التي تقوم تلك الحركات بها
واما ما قام به تلك الحركات فلا يجوز اشتراط بقائها لان تلك الحركات موقوفة في وجودها على محلها
هو اشتراط وجود محلها بقائها لزم الدور قلنا هذا الجواب انما يدفع امتناع العدم عن بعض الامور
الباقية القائمة بنفسها لا عن جميعها قلنا لا نم لزوم الدور اذا احتاج تلك الاعراض المتبادلة
الى محلها في وجودها لا بقائها لعدم بقائها واحتاج محلها اليها في بقائها لا في وجودها
ثم ان سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار قوله اولا اذا لم يكن مريدا اولا ثم صار

مريدا فقد يعرض لنا الاران واحد ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المرادات فالازم تغير في
التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة في اتصاف المحل بان تكون الارادة في الازل متعلقة
بوجود زيد في وقت وبعدمه في وقت آخر فلا يلزم التغير اصلا وهو انا سا الفاعل بالاراد
لابد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا له فلنا لانم ان العدم المجرد لا يصلح
اثرا للفاعل المختار واما ذلك في العدم المستمر واما العدم الحادث فجوزان يكون اثرا
كما يجوز ان يكون مجردا بعد ما لم يجرد وايضا معنى استناد العدم الى اراد القادر هو انه
لم يتعلق ارادته بالوجود فلم يحصل الوجود لانه اراد العدم فعلة هذا ان هذا الدليل
معوض بالاعراض والصور الحالة في المحل فانها سنعدم اتفاقا مع جريان الدليل فيها لانا نقول
لا اعدام هناك اصلا بل بطرا اضدادها على محالها لانا نقول لانسلم انها قبل طريان
اضدادها موجودة في محالها عند طريان اضدادها ان تنت على ما كانت عليه من الوجود
يلزم اجتماع الضدين والا يلزم اعدامها وايضا من الاعراض ما لا ضد له كالحركة فانها
لا تعدم بالمقابل بينها وبين السكون عندهم بعامل العدم والملكة ولا يصح العدم المذكور
فيها

فصل في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد

قالوا الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة حقيقة ولا اعتبارية ولم يكن فعله مالا
ولا شرطا وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد وزنا ما
احتجوا عليه هو ان العلة الموجبة للمعلول يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات او
بحيث يكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها
لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا تصور صدور عنها فاذا كانت العلة الموجبة
واما البسيط لا كثرة فيها من الوجوه فلانسلم ان تلك الخصوصية مما يكون بحسب الذات لان المفروض ان لا

ان لا مدخل في المعلولية لغير الذات البسيط التي لا تكثر فيها بوجه فاذا فرض لها معلول
كان للعلة بحسب ذاتها خصوصية هو ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر
والا لزم ان يكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع انها ايضا فلا يكون لها مع شئ من المعلولين
خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشئ منهما هف لانقال لجوز ان يكون خصوصيتها
مع المعلول الاول بحسب ذاتها غير خصوصيتها مع المعلول الثاني فيكون لها مع كل
واحد من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فيكون علة لكل منهما لانا نقول لما
فرض ذات العلة واحدا من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها خصوصيتان يترتب
عليهما علتيتان بل لابد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى تتصور تعدد الخصوصية
فيها بحسب ذاتها وحوابنا لانم انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست
مع غيره بل اللازم ان يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا يكون تلك الخصوصية لما
لا يكون معلولا لها والا لم يكن اقتضاؤها بمعلولها اولى من اقتضائها لما عداه وانا
نجيب ان يكون لها خصوصية مع معلولها المعين لا يكون تلك الخصوصية لغيره وذلك المعلول
المعين اصلا فلا دلالة عليه وما ذكر من انه لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لما عداه ان اريد انه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لما عداه ممالا يكون
معلولا لها فلانم الملازمة وانا سلم لم يكن لها معه خصوصية اصلا وهو لم يجوز ان لا يكون
لها خصوصية مختصة به ومع ذلك يكون لها خصوصية مع امور متعددة يختص بها من حيثها
ذلك المعلول المعين وبسببها يكون اقتضاؤها له اولى من اقتضائها لما ليس معلولا
لها وسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ما سواها وان اريد به لولا
الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما

عداه مما هو معلول لها فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فانا نقول لا اولوية بل كما يقتضي هذا
المعلول يقتضي ما سواه مما هو معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية فان قلت
نحن نعلم بالضرورة ان ذات العلة اذا كانت واحدة من جميع الوجوه وكانت لها خصوصية واحدة
مع امور متعددة كانت نسبتها اليها واحدة ولا يكون لواحد منها من العلة ما ليس للآخر بل تكون متساوية
في جميع ما لها من العلة فلا يكون اشياء متعددة بل شيئا واحدا فلا بد ان الحقائق المختلفة في انها
لا بعوارضها فهي لا تحتاج في تكثرها الى العلة بل الفائض لها من العلة الوجود وهو امر واحد
واما تمايز القوابل بعددها لا من جهة العلة فلا يلزم من تساويها في جميع ما لها من
العلة ان لا تكون اشياء متعددة نعم تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض مختلفة
الحقائق والا احتاجت تلك الحقائق في ان تتخالف ويتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى
وهلم جرا فيلزم التسلسل فلو صدر عن الواحد الحقيقي افراد نوع واحد لم يعرض عليها من علتها
الواحدة تلك العوارض المختلفة الحقائق فلا يتميز بعضها عن بعض فلا يكون متعددة قلت
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يحتاج فيه الى نوع تنبيه لازالة ما فيه من الخفاء
واما كثرة مدافعة الناس فيه فلعدم تعقلهم معنى الوحدة الحقيقية فما ذكر في صورة الاحتجاج ليس الا
تنبيها لا يتوجه فيه المناقشة على هذا الحكم وقد خالف فيه اهل الملل على كثرتهم وتفاوت
طبقاتهم فكيف يسمع فيه دعوى البداهة وقد يجاب عن الاحتجاج المذكور ايضا بان السلوب والاضافات
اما ان تخل بالوحدة الحقيقية او لا فان كان الاول بطل ما فرعوا على هذه المسئلة من ان المبدا
الاول لا يصح ان يصدر عنه امور متعددة لكونه يسلب عنه اشياء كثيرة فيحصل له جهة كثيرة فبهذا الاعتبار
فيصح له ان يصدر الامور المتعددة وان كان الثاني فيجوز ان يكون للذات البسيطة باعتبار سلب
خصوصية مع معلولها المعين لكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى

اخرى مع معلولها المعين الآخر لا يكون عين الخصوصية مع المعلول الاول ويصدر عنها
باعتبار تلك الخصوصيتين ذانك المعلولان من غير لزوم محذور لا يقال لا يجوز ان يكون خصوصيه
العلة مع معلولها باعتبار امر عدمي منضم الى تلك العلة والا لزم ان يكون للعدم دخل
في وجود المعلول وشرطا بالضرورة والاعدام التي يتوهم كونها شروطا كعدم الغيم
للقصار في تبييض الثوب مثلا ليست بشروط بل هي كاشفة عن شروط هي امور وجودية ككون ع
شعاع الشمس على الثوب للقصار لانا نقول المعلوم بالبداهة هو ان الفاعل الموجد للشيء
لا بد وان يكون موجودا حين تعقل الوجود لا ان كل ما يتوقف عليه وجود شيء لا بد وان
يكون موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز توقف تاثير المؤثر على امر عدمي فان قلت
تحقق الشق الاول وهو ان السلب مخل بالوحدة الحقيقية لانه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت
السلب انما هو باعتبار وجوده للمسلوب عنه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا
ولا يلزم منه بطلان ما فرعوا على هذه القاعدة لان المبدا الاول علة لجميع ما عداه فتقدم عليه
ولا يكون في مرتبة ايجاد المعلول الاول مسلوبا حتى يسلب عنه ويحصل باعتباره كثرة يكون
منشأ لصدور الكثرة واما بعد صدور المعلول الاول فلا نزاع في صدور معلول آخر عنه باعتبا ح
قلت لا نم ان السلب يستدعي ثبوت المسلوب بل تعقل المسلوب واما نفس السلب اعني انتفاء شيء
عن شيء فلا يستدعي ثبوت المسلوب اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فلو حصل باعتباره
كثرة يكون للمبدا الاول في مرتبة ايجاد المعلول الاول جهة كثرة يصلح باعتبارها لان
يكون مصدر الكثرة فلا يصح التفريع وقد يحتج لهذا المطلب بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي ا
وب مثلا لزم صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه محال لصدق
المتناقضين اما صدق الاول فظ واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه ب الذي هو غير ا صدق

انه لم يصدر عنه ا فصدق ح انه يصدر ا ولم يصدر عنه ا واما انها من جهة واحدة فلان
الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه اصلا وهذا الوجه هو الذي كبه الشيخ
الرئيس الى المنع لما طلب منه البرهان على هذا الشرط وحواله انا لا نلزم انه اذا صدر عنه
ب الذي هو غير ا صدق انه لم يصدر عنه ا بل اللازم انه صدر عنه ما ليس هو لانا ناقض
قولنا صدر عنه ا قال الامام الرازي رحمه العجيب ممن ينتمي عمره في تعلم الآلة العاصمة عن الخطاء
وتعلمها ثم اذا جاء هذا المطلب الاشرف اعرض عنها استعظاما حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان
وقد يقرر هذا الاستدلال بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كا و ب مثلا من حيث ان ا يجب
عنه ا لا يجب عنه ب لما مر من ان العلة لها مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية
مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الا باعتبارها يصدر عنه عن
ذلك المعلول المعين فلو وجب عنه ب لكان وجوب ب عنه من الحيثية التي وجب ا اذ لا تعدد جهة
لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم الناقض لانه من حيث انه يجب عنه ا وجب وقد ثبت انه
من حيث انه يجب عنه ا لا يجب وهو ناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان العلة
لها مع معلولها المعين خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فتذكر وقد يقرر بانه
لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كا و ب مثلا لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور
ا صادق على صدور ب الذي ليس هو ا ضرورة عدم صدق صدور ا على صدور ب فلو لم يصدق
عدم صدور ا ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الوجود الحقيقي صدور ا وعدم صدور ا
وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور ا عنه من جهة وعدم صدوره
من جهة اخرى وعند اختلاف الجهتين لا تناقض وفيه نظر لان اجتماع النقيضين الذي
يوجب هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان وعملا عليه بطريق حمل المواطاة كما يصدق مثلا

مثلا على واحد انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لان يوجد ا فيه وكملان بالاشتقاق
كما فيما نحن فيه فانه وجد في الواحد صدور ا وعدم صدور ا الذي هو صدور ما ليس ا
ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا كالاصوات الحلو الذي يوجد فيه
الصفرة والاصفر الذي هي الخلاف لان ا ذا ثبت للواحد صدور ا وعدم صدور
ا لزم ان يصدق قولنا صدر عنه ا وعدم عنه صدور ا لان ثبوت ما خذ الاشتقاق
للشيء يوجب صدق المشتق عليه وقد اجتمع في الواحد الحقيقي بمقتضى طريق حمل المواطاة
لانا نعقل عدم صدور ا قد يطلق ويراد به ما ليس صدور ا وهو معنى غير صدور ا
واللازم من عدم صدق صدور ا على صدور ب صدق هذا المعنى عليه لانه لازم لمقتضه
وقد يطلق ويراد به استناد صدور ا وهو اخص من المعنى الاول لان ما ليس صدور
ا يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالانسان والفرس وغيرهما والصادق على صدور
ب هو المعنى الاول لا الثاني لان صدور ب ليس استناد صدور ا بل عدم صدور ا وثبوت
عدم صدور ا بالمعنى الاول للشيء لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور ا لان العدم بذلك
المعنى ليس ما خذ اشتقاق له بل ما خذ اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت ان العدم
بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ولا يستلزم ثبوت العام للشيء ثبوت الخاص فانه اذا
ثبت هذا المفهوم في ضمن انتفاء صدور ا الذي هو اخص لم يلزم ان يصدق قولنا عدم
عنه صدور ا كثبوت ما خذ له فان اريد في الاستدلال بعدم صدور المعنى الاول خصوصه
على صدور ب ثبوته للمصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور ا لانه
ليس ما خذ الاشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد بطريق حمل المواطاة
وان اريد المعنى الثاني فصدوره على صدور ب ثبوته للمصدر لا يقال انتفاء صدور ا

ابو اسطة او بلا واسطة فصدور فصل ان يكون المعلول الاول هو العقل وهو ان
كان امرا بسيطا غير ذاته لكن له ماهية ووجود فالامكان نظرا الى ذاته يقتضي الى الوجوب
ووجوب نظرا الى مبدائه و يعقل لذاته و يعقل لمبدائه فصدر عنه لهذا الاعتبار اجرام
الفلك الاقصى و نفسه و العقل الثاني وكذا صدور من العقل الثاني و عقل و نفس و فلك الى آخر
ما مثل البرهان من وجوه الافلاك و صدر عن العقل الاخير الذي هو العقل الفعال هو
العالم العنصري بمعاونة الاجرام السماوية لانها لما كانت الاجسام العنصرية قابلة
لجميع انواع الكون والفساد لا يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا واحدا
لاستحالة كون الشيء علة تامة للمتغير لامتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ان يكون
ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير لكن ليس هناك شيء يشتمل النوع الاخير
الا الاجرام السماوية فوجب ان يكون للاجرام السماوية دخل في ايجادها ثم يحصل امتزاج
العناصر و اختلاطها على طرق مختلفة وفنون شتى بسبب ما عرض عليها من الاجرام
السماوية اما عن اربعة اجرام و اما عن مخروطة في اربع جعل على كل واحد منها قبول
صور العناصر المختلفة بحسب ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك
الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور فنال الصور من واهبها فهو العقل الفعال
وكما يحصل فيها من الحران والبرودة الناشئة من الاجرام السماوية بسبب اختلاف بعدها
عن العنصريات فان الشمس اذا حاذت موضعا من الارض فصاعدا ردكل المواضع و
بوسط الضوء تسخنها وبتوسط السخونة غلظة الجسم المتسخن او اضعافه وبسبب التحلل
او الصعود اخرج من موضعه الطبيعي وبسبب ذلك خرج من موضعه امزاجه لغيره وبعد حصول
الامزاجات الجديدة المزاجات المحللة وبسبب بعدها وقربها من الاعمال لقبول الصور المعدنية

يتصل الصدور ولانك في انه لا يصدق صدورا على صدور فلو لم يصدق عليه
بعضه ايضا لم ارتفاع النقيضان وهو ظاهر لانا نقول لا نم ان اتصاف صدور
بعض المفهوم موجود يقتضي مفهوم ما ليس صدورا وانتفاء صدورا اخص من
مفهوم ما ليس صدورا وصدق الاعم على الشيء لا يستلزم صدق الاخص عليه

فصل في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدا قالوا الممكن
اما عرض او جوهر والجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهو صورة وان كان محلا لها هو
هيولى وان كان مركبا منهما فجسم والا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فنفس والا فعقل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدا الاول عرضا لان العرض
مشروط في وجوده بالجوهر فلو كان معلولا اول لكان علة اولا شرطا لوجود الجوهر
فلزم الدور ولا جسما لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا اول لزم صدور الكثير
من الواحد الحقيقي وهو محال ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة مؤثرا فيما
بعده والمادة ليس لها صلاحية التأثير بل من شانها القبول فقط وايضا لو كان المادة
من المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكة
لفاعل وجود الهيولى عندهم والصورة لا تكون فاعلة لانها موقوفة على شخصها الا
لانا لا نتصور لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فاذن ولا وجود في الخارج الا
للمشخصات وشخصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من ان المادة علة قابلة لشخص
الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالشخص على المادة لكونها
فاعلة لها اما بواسطة او بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان
المعلول الاول هو النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها

والنفوس الناسة والحواس والباطنة فيفيض تلك الصور والنقوش عليها من العقل الفعال
واعترض عليه بانا لا نسلم ان لا يجوز ان يكون الصادر الاول جسما هو لانه مركب من المادة
الصورة قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون امرا بسيطا مجردا من الاقطار كما هو مذهب
افلاطون وما ذكروا من الدليل على تركبه منها فقد عرف ضعفه ولو سلم انه مركب منهما فلا
نسلم صدور الكثير عن الواحد وما ذكروه من الدليل عليه فقد عرف ضعفه ولو سلم فلانا
نسلم انه لا يجوز ان يكون الصادر الاول الا ما هو لان المعلول الاول يجب ان يكون هو
فيما بعد نعم اذا الدليل الدال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير تمامه انما
يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط او واسطة فلم لا يجوز ان يكون الصور
صادرة عن المبدأ الاول ويكون الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور قلت الشركة لعلة الهيولى
لعلة الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا او واسطة لزم الدور قلت الشركة لعلة الهيولى
هي الصور المطلقة لا المعينة عندهم فيجوز ان يكون الهيولى واسطة في صدور المعينة والمطلقة
شركة لعلة الهيولى من عدم لزوم دور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول صورة لا يكون مؤثرة في وجود الهيولى بل يكون واسطة فيه لما عرف انفا ان المعلول
الاول لا يلزم ان يكون فاعلا لما عداه ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى
لا يلزم كونها متقدمة بالشخص على الهيولى لان غاية ما ذكروه مما ذكر ان يكون الشخص لازما
للوجود لا ان يكون الوجود موقوفا على الشخص وعدم اللازم يكشف عن عدم الملزوم بالذات على الشيء لا يستلزم
عدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفس الصورة لا المركب منها ومن
ان فعلها وتاثيرها مشروط بالمادة فلا نسلم ان كونها واسطة مشروطها وكون وجود
مشروطا بوجود الجسم مما ثم ان سلمنا استحالة جميع ما ذكر لكن لا يلزم من استحالة كون الصادر

الصادر الاول احد هذه الاربعة ان يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الاول من تلك الصفة او عن الذات بواسطة تلك الصفة فان
قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له وهو غير جائز قلنا سيجيء الكلام في
انشاء الله تعالى انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ للصدور الكثير عن الواحد
كامكان العقل الاول ووجوبه فاذا جاز ذلك في المبدأ الاول ففي السلوب والاضافات
بالاحرى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ للكثير بحسبها واجاب عنه الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي
بان السلب والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة لزم الدور
قان قلت لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس اليه غير مبدأ لغير آخر لا لذلك الغير حتى يلزم
الدور قلت لعل هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول هو
المعلول له ابتداء فان كان صدوره عن ذاته لا باعتبار جهة اخرى فهو المطلوب والا صار
ابتداء لا يكون باعتبار اضافة او سلب وان كان صدوره باعتبار جهة اخرى معينة اي غير
آخر سئل الكلام فيلزم التسلسل في العلل او ينتهي الى ما هو المطلوب وهو مردود بانا ان
اردتم بالحكم السلبي والعقل الاضافة لا يكون الا بعد ثبوت المسلوب والمنسوب في الذهن فهو
مسلم لكن لا نسلم انه لو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة لزم الدور لان المتوقف
يتوقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر انه لا يلزم من توقف
تعقلها على ثبوت الغير في الذهن دورا اصلا وان اردتم ان نفس الاضافة والسلب
اعني الاتصاف يتوقف على ثبوت المسلوب والمنسوب فهذا وان سلمنا في الاضافة فلا نسلم
في السلب فان اتصاف الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لا في الخارج
ولا في الذهن فكيف على ثبوت المسلوب على ما قررتم في المنطق من ان صدق السالبة لا يتوقف

مرون ان المتوقف على الشيء موقوف على الشيء فموقوف على ذكر الشيء فمذكور الغير الاول

على وجود الموضوع ثم ان المبدا الاول ان كان وجها الخاص على حقيقة عدم
الكل لوجوه المطلق عارض لوجوها الخاص فيجوز ان يكون وجوها الخاص الذى هو على
حقيقة من حيث هو مبدا الامر وباعتبار الوجوه المطلق مبدا الامر آخر فيحصل باعتبار
الكثرة فى معلول المبدا الاول وذهب بعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام الى ان
الحيثيات الاعتبارية لا يجوز ان تكون منشا الصدور الكثير بل لا بد من امور موجودة
بها يصدر عن المبدا الواحد كثير موجود فلا يصح الوجوه المطلق ولا الاضافات
والسلوب لان تكون منشا الصدور المعلول واما الامكان والوجوه والوجوب الة
عدت جهات فى صدور الكثرة عن المعلول فالمراد منها تعلقها لا انفسها وتعلقات تلك
الاشيا امور وجودية فالمعلول الاول تتعلق مدافع ووجوها ووجوبه وامكانه
فصدر عنه من حيث هو هو معلول وباعتبار هذه الجهات الاربع معلولات آخر بعددها
فيحصل من هناك كثرة واما كيفية صدور هذه الجهات الكثيرة الموجودة فهو انه صدر من المبدا
الاول العقل الاول ثم صدر عنه بتوسط العقل الاول على المداة ومبدا على الوجوه
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فصدر عن المبدا الاول بواسطة علم المعلول الاول
بالمبدا على الوجوه وبواسطة العلم بالوجوب على الوجوه وهو كما يعلم مدافع بعلم
ذاته المقابل العلم بذاته هو عين ذاته والامكان لازم معلول لذاته فعلمه بذاته يستلزم
علمه بامكانه فصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوه العلم بامكانه فيصدر عن الاول
بواسطة ثم تترتب على هذه العلوم معلولات التى هى غير موجودة فى ذاته وهو جرم الفلك
ونفسه والعقل الكلى وهكذا الى ان ينتهى سلسلة العقول وحينئذ يقول لهم الا يجوز ان
يكون الجهات الاعتبارية منشا لصدور الكثير عن الواحد ومن اين يلزم ان منشا الكثرة

كثرة المعلول ليس الا الامور الموجودة والفرض ما شهدت الا على ان الفاعل
امر موجود لا بد ان يكون موجودا واما الامور التى لها مدخل فى ان تترتب ما شهدت
عليه فرض ولا قائل بوجوب على وجوب كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجوه المطلق وغيره
من السلوب منشا لصدور الكثير من المبدا الاول من غير احتياج الى ما ذكرتموه
واعترض الامام حجة الاسلام الغزالى رحمه على ما ذهبوا اليه فى كيفية صدور الكثير عن
المبدا الواحد الحقيقى بوجوه الاول ان امكان المعلول الاول ان كان عينه لانشا
منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل فى المبدا الاول وهو وجوب الوجود فلم لا
يكون هو منشا للكثرة فان قلت وجوب الوجود هو عين الوجود الذى هو عين ماهية
الواجب فلا يكون الوجوب فيه منشا للكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية
والوجود فلا يكون عين احدهما فرض ان النسبة مغايرة لكل واحد من المنتسبين
واما قلنا وجوب الوجود عين الوجود اذ لو كان زايدا عليه فاما به كان ممكنا
محتاجا الى علة فاعلة اما الذات فمعدم الذات لا الوجود والوجوب على الوجوب فروع
عدم المعلول بالوجود والوجوب فلزم تقدم الشى على نفسه وهو محال غيره فلا يكون المبدا
واجبا لذاته لاستفادته الوجوب من غيره قلت وجوب الوجود كما يطلق على الغير
وجودى هو نفس الذات لما ذكرنا من الدليل يطلق على معنيين آخرين احدهما استغناء
الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء ذاتيا وكلامنا ليس فى المنع
الاول بل فى الاخيرين ولا يتصور ان يكون شى منهما نفس المبدا لان الاقتضاء بعد
اعتبارى والاستغناء امر سلبى فلا يكون شى منهما موجودا خارجيا فلا حاجة الى علة
موجدة حتى يلزم ما ذكرتم من المحذور فلم لا يجوز ان يكون المبدا الاول باعتبار

لامر غريا كان سبا له من حيث هو وستمع ما سلق هذا المقام فيما بعد وعد قال ما ذكر
من المعنى لا يصلح منشا الصدور الكثرة اما الاسقاء فلان معناه سلب الاحتياج
عن الغير والا لزم الدور وفيه نظر واما اضافه الوجه للطلق فلان ماله سلب الاحتياج
ولا ينفع في التغير عدم التوقف بحرف السلب اذ الاعتبار للمعاني لا للالفاظ وايضا نظر
والمعنى الاسقاء الموقف كحقه على تحقق الطرفين فلا يكون منشا لصدور الغير فان
قلت صحيح ان يصدر عن المبدا الاول باعتبار ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبدا الاول
باعتبار استغنائه عنه امر آخر قلت هم لا المعنون بعد بعدد الوجه كثرة الاعتبارات
في المبدا الاول وصدور الكثرة عنه سلك الاعتبارات او انا نمنع هم في كثرة الاعتبارات
في وصدور الكثرة عنه قبل بعدد الوجه وما ذكر الامام الغزالي رح من ان وجوب الوجه
لا يكون عين الوجه لو امكن نفي وجوب الوجه وثبت الوجه غير موجه لان الوجه
الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجه الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجوهات
ولا نم انه يمكن اثباته مع نفي الوجوب عن الوجه المطلق واين ان يعقل مبرهن
المعلول م اما ان يكون عين الاول وغيره فان كان عينه فلا كثرة بهذا الاعتبار الالف الاعتبار
وان كان غيره فمثل هذا الكثرة موجوده في المبدا الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره
فلا يكون واحدا من كل وجه فيجوز ان يكون باعتبار هذه الكثرة مبدا للكثرة وزعم
بعضهم ان علم الله تعالى بذاته هو عين ذاته وعلمه بلوازمه منطوية في علمه بذاته فيكون
راجعا الى ذاته فلا كثرة في المبدا الاول باعتبار علمه بذاته وغيره وبيس كما ينبغي هذا
الا نظر ابانه يعلم ذاته على ما هي عليه وذاته وجه مخصوص من بين وجوه الماهيات كلها
على ترتيبها فان علم نفسه مبدا لعلمها انطوى علمه بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدا لعلمها

فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو مح لانه انما علم ذاته لانها غير غايبة عن ذاته وهو
كما هو عليه مكشوف لذاته فالعلم بالكل منطوية تحت علمه بذاته ولا يؤدي دلك الى
كثرة في ذاته وفي علمه قالوا وان شئت زيادة ايضاح فاعتبر حال الانسان
قال لرح العلم بلثة احوال احدها ان يحصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون
له قوة تفصيلا من غير ان يكون في نفسه علم حاضر وثالثها ان يخفى عنه حالة بسيطة حاصلة
هي مدار التفاصيل كما اذا اعلم مسئلة فتغفل عنها ثم سئل فانه يجد في ذهنه قوة
من غير تفصيل فاذا حاضت فصلة مستمرا من الامر البسيط الذي جعل له عقيب السؤال
وليس في هذه الحالة علوم متعددة بحسب اجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوية العلم با
الجواب علم الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد لان الغير الذي
هو معلوم تعالى لازمه لذاته لا مفهوم له فكيف يكون العلم به منطويا تحت علمه بذاته فانا
نعلم قطعا ان الانسانية والضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب ان يكون العلم
باحدهما غير العلم بالآخر وغير منطوية بخلاف الانسانية والناطقية وما ذكر من
الحالة الثالثة فالمنطوي فيها تحت ذلك الامر البسيط هو اجزاء الجواب لا لوازمه فان المدرك
لو اعلم بحقيقة حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كامنة دون الموضوع الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت بحكم الحال
ملحوظة قصدا مكشوفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في
الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فان قلت معلومات الاول وان كانت
لازمة له غير مفهومة لذاته الا انها داخلة في مفهوم كون الذات مبدا للغير والمعلوم ان علم الاول

يكون مبدا للغير منظومة العلم بالغير وعلمه بكونه مبدا للغير علم اجمالي كعلمنا بالمسئلة
التي علمناها قبل ثم غفلنا عنها ثم سئلنا عنها كما يحصل لنا عقيب السؤال حالة بسيطة
هي علم بالمسئلة ومنطوية تحت العلم باجوبتها كذلك علم الله تعالى بكونه مبدا للغير فلنا
في منع كون العلم بكونه مبدا للغير نفس المبدا وان كان العلم بحقيقة المبدا هو عينها كان
المبدا نفسه اضافة لازمة له بالقياس الى الغير والعلم بالاضافة غير العلم بالمضاف وما هو نفس
المبدا هو العلم بذات المضاف ولو كان العلم بالمبدا نفس العلم بالذات لكان علم العقل
الاول بكونه معلولا للاول وعلمه لما عداه عين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته
فلا يحصل له باعتبار علمه لمبدائه كثرة وتعدد بها يصلح ان يكون منشا لكثرة هذا
ثم اعلم ان الحكماء من زعم منهم ان الله تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته وان كان علة ذاته
لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون لمعقول الغير جهة كثرة به يصير باعتبار منه امرا غير ما يصير
عنه من حيث هو بخلاف المبدا الاول اذ هو لا يعقل الغير فالسؤال الذي اسقط عنهم الا انه
لا اعتداد به ولا مذهبهم فان المتاخرين منهم قد ابطلوا هذا المذهب وضعف عنا مؤنة
ابطاله وليس كلامنا معهم ومن زعم منهم كالشيخ انه وان علم ان علمه تعالى بذاته علم حضوري
هو عين ذاته وعلمه بمعلولاته علم حصولي بان يحصل في ذاته صور الكائنات فلا موقع
له عن هذا الاشكال ومن متاخري فلاسفة اسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وجميع
معلولاته علم حضوري فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبهم
علم يصلح ان يكون منشا لصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلانه عين ذاته واما بمعلولاته
فلانه عين تلك المعلولات فلا تصور ان يكون الشيء واسطة في صدور عن العلة لاستلزامه تعدد
على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول ما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها

فيها باعتبار تلك العلوم كثرة مقومة على معلولاتها بسببها فصح ان يكون مبدا
للكثرة وعلمها بما فوقها من عللها من العلم الحصولي وباعتبار يحصل فيها جهة
يصح بها مبدا الامر ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور
بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدا الاول والعقول الاب ووسايط في ايجادها
وسنبين تحقيق مذهبهم فيما بعد انشاء الله تعالى وهذا الاشكال عن السؤال الذي
ساقط عنهم ولا شك انه خالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكمل بوجهين
وعلة لبعضان الكل منه وايضا يرد على من جعل منهم علم العقول من قبيل الحضوري
ان لا يكون علم الله تعالى بالاشياء ازليا لان وجود اكثر الممكنات انما هو فيما لا يزال
الا ان يدعى ان صور الاشياء حاصلة في العقول الفلكية ازلا بناء على انها عالمة بمبادي
الاشياء اعني العلة الاولى وسائر ما يسند اليها من المعلول والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول وهي علم له فلا يلزم حلوث في الازل عن علم الاشياء واما من يرى ان علم
العقول صور قائمة بها فهو مذهب يابى ان تلك الصور كانه علم للعقول كذلك هو علم
للاول تعالى هذا قال الامام الغزالي رح المعلول يمتنع ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل غيره
لكان ذلك العقل غير ذاته والاصغر الا علة غير علة ذاته لان علة ذاته واحد حقيقي غير مركب
والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولا علة ثم غير علة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يعقل العلة لامتناع تعدد الواجب وليس ايضا
من مزون المعلول الاول ان يكون ممكن الوجود فان امكان الوجود مزون في كل معلول
اما كون المعلول عالما بالعلة التي مزون وجود ذاته فلم لا يجوز ان الكثرة الحاصلة من علة المبدا
رح اذا ليس علة حتى يحصل به ولا يضا واجب الوجود ولا من مزون وجود المعلول قال وهذا

لا مخرج لممكنه ويمكن المعض عليه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر بعقل المعلول الاول مبدا
من المبدا الاول بواسطة المعلول الاول فانهم لم ينعوا من كون الواحد مصدر الكثرة
اذا كان هناك شرطا او واسطة ثم يصدر من المبدا الاول بواسطة بعقل المعلول الاول
ذاته ومبدأوه بعقله للعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رح يشعر بان لوازم الماهيات ضرورة
لاتحتاج الى علة وليس كذلك فانها وان لم تقتض العلة باعتبار وجودها لانها غير موجودة
لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف من حيث هو ليس بمستغن
عن جميع ما عداه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة والامكان سبب الماهية باعتبار الوجود
وليس وصفا موجودا في الخارج حتى يحتاج الى علة موجدة في الخارج قبله فيلزم تاخير
الامكان عن وجود الممكن في الخارج بل هو امر اعتباري يكفي فيه الماهية من حيث هي
باعتبار الوجه الثالث ان بعقل المعلول الثاني لا يجوز ان يكون بعقله لان العلم غير المعلوم
فهو غيره فيكون في المبدا الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتباره يصلح ان يكون مبدا
للكثرة وجوابه ظاهر وهو ان بعقله بعينه عين ذاته وكون العلم غير العالم انما هو في بعقل
الشيء غيره فان حقيقة التعقل هو الحقيقة المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية
الحاضرة عند الذات المجردة ذاته حقيقة مجردة حاضرة عندها غير غائبة عنها الرابع ان جرم
الفلك الاعظم لزم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدا وفيه تركب من ثلثة لوجه فلا يجوز ان
يكون المعنى الواحد مصدرا لاحدها انه مركب من صوري وهيولي وهما متغايران وليس
احدهما علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخرى منه غير علة ذاتا وثانيا
ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير
لا بد له من مخصص زايد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لان الاختصاص بذلك القدر على

على وجوده وهذا خلاف العقل فانه وجود محض لا حيث بمقدار دون اخرى فنقول
نقول لا نحتاج الا الى علة بسيطة وقولكم ان الفلك الاقصى فيه بعطفان متقابلان
متممان بالتعطفين لا يتبدل وضعهما اصلا بخلاف البعض الباقية الموضوعة عليه
فان كان الفلك الاقصى مشابها الاجزاء فلم لزم تعين بعطفين من بين سائر البعض
لكونهما بعطفين وان كان مختلفا في بعض خواصه لم لا يجوز ان يكون الاختلافات
قال وهذا ايضا لا يخرج عنه والجواب ان معلولات العقل الاول لما كانت في بادئ النظر
ثلثة الفلك الاقصى ونفوسه والعقل اكتفوا بالجهات الثلث وقالوا الفلك الاقصى صدر عنه
باعتبار امكانه لا على معنى ان الجهات الموجبة لكثرة المعلول منحصرة في هذه الثلثة وان
امكانه كاف في صدور الفلك بل لان المعلول الاول ثلثة وان الامكان لم يدخل في صدور
الفلك باعتبار كونه جهة لصدوره بل انهم صرحوا في مواضع غير معدودة بان هيولي
الفلك الاقصى انما صدرت عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورته باعتبار وجوده وما ذكر
الامام الرازي من ان الجسم الفلكي من كل مقولة من الاعراض نوع واحد او انواع من
الشكل والاين والمتى وان يفعل وان ينفعل فاذا اسندنا هذه الاشياء الى جهات ثلثة
او اربعة فقد اسندنا الى الجهة الواحدة اكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال ادراجها والموجب
الاثنين والثلثة يتفاوتان بالكثرة في المعلولات صحيح ان صدور الهيولي والصورة النفس عنها
بجهات الثلث ثم صدور اعراض محلوفة غير محصورة بعضها بواسطة الصورة وبعضها بواسطة
البعض واما اختصاصه بمقدار المخصوص دون سائر المقادير فهو اما لكون هيولته
غير قابلة الا لذلك المقدار المخصوص واما ان الفلك الاقصى فيه بعطفان لا يتبدل وضعهما
بخلاف سائر البقع الموضوعة عليه فهو لاجل بعد الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا تحرك

على الوجه الذي يتحرك عليه فانه يستحيل عقلا ان يصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعلق الحركة
وتعين الحركة تابع لارادة المبدا المتحرك بقي الكلام في تخصيص الارادة منهم من قال اصل
الحركة التشبه بالمبادي العالية في ان يحصل بالفعل الكمالات التي يمكن حصولها له كما ان المبادي
العالية قد حصل لها بالفعل ما هو ممكن الحصول لها من الكمالات وخصوصية الحركة للعناية بالسافلات
ح لو ان الفلك لو تحرك لا على الوجه الذي يتحرك عليه لكان التشبه حاصلا لكن لا يحصل بها الا انتظام
الواقع في الانواع العنصرية على ما ينبغي فلذلك اختار المبدا المحرك الحركة على هذا الوجه كما
ان رجلا خيرا لو اراد ان يذهب الى موضع لمهم له ثم يكون الى ذلك الموضوع طريقان و
يكون سلوكه لاحدهما نافعا للغير دون سلوك الطريق الآخر فان خيريته تحمل على سلوك الطريق
النافع للغير فكذلك هيهنا ورد الآخرون بان كل ما يفعل لغرض كان حصول ذلك الغرض اولى به
فلو كان اختيار الخصوصية لاجل السافلات كان تحصيل النفع لها اولى للعالي من السافلات
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون اصل الحركة ايضا للنفع في السافلات وهم لا يقولون به ودفعوا
الى انه لما كان حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل احتمل بالعقل ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه
الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدا المحرك تلك الحركة على سائرها ورد هذا الوجه ايضا بان المعنى
من هذا التشبه هو ان يحصل بالفعل ما يمكن حصوله من الاوضاع كما ان العقل قد حصل بالفعل
ما يمكن حصوله من الكمالات فاذن استحال ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المخصوص اذ
لا فرق في استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها
فان قيل الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها فيحتمل ان لا يحصل التشبه الا بخروج
هذه الاوضاع الى الفعل قلنا النسبة ليست في خصوص الحاصل بل في تجدد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا
به ولا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يعرض للحركة الجزئية بل يجب ان يكون العرض

منها

منها امر كلي جزئيا بازاء هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى تعيين ذلك الامر الجزئي فان
العقول البشرية قاصرة عن اكتناه ذلك فيجوز ان لا يحصل ذلك الوضع الجزئي الا بتلك الحركة
المخصوصة فاختارها على السكون لتحصيل الاوضاع الممكنة الحصول وبذلك تعين القطبين
للقطبية هو ايضا لتحصيله اذ من المعلوم بالضرورة ان لا فرق بين الحركة على هذين
القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعد ما بين الاولين والآخرين في كل
واحد من الطرفين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور ان يكون طبيعة الهيولي قابلة لاحدهما
دون الاخرى نعم لو كان ثمة امور متخالفة بالحقيقة لامكن ان يقال هي تقبل الحركة على
احدهما دون الباقي الخامس انهم ذهبوا الى ان فلك الثوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار
ما له الى الجهة من الامكان والوحدة والوجوب وفيه من الكواكب ما لا يحصى والمرصود
منها الف ونيف وعشرون كوكبا فيلزم اسناد الكثرة الى الجهة الواحدة لا يقال انهم لم
يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة فيجوز ان يكون مبدا فلك الثوابت عقولا كثيرة
لانا نقول هم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا انهم جوزوا انحصارها فيها بل
جعلوا الانحصار احتمالا راجحا وعرضنا بيان انه لا يصلح ان يكون محتملا على اصولهم لا
يقال لم لا يجوز ان يكون في العقل جهات متكثرة لم نطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها
تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا بان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث او الاربع لانا نقول اذا جاز
ان يكون في المعلول الاول جهات متكثرة لم نطلع عليها فليجز ان يكون في المعلول الاول ايضا
كذلك فيحصل الاستغناء عن العقول الباقية اذ يجوز ح ان يصدر عن المعلول الاول باعتبار
تلك الجهات اجرام الافلاك ونفوسها من غير احتياج الى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونه
لانهم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة لكنهم جزموا بانها لا تكون اقل منها لا يقال جزمهم بانها لا يكو ن

وضه

اعلى من العشرة انما كان لاختلاف حركات الافلاك لان حركتها للشبه بها فلو كان المشبه به واحدا
لكان الكل يتحرك الى جهة واحدة على حد واحد من السرعة والبطؤ الا ان يقول بعد تسليم ان حركتها
للشبه فلا يلزم ان اختلاف الحركات يدل على تعدد المشبه به بجواز ان يكون للمشبه به عقلا واحدا
واختلاف الحركات لاختلاف جهة الشبه لابد لهم من بيان لنفي هذا الاحتمال وايضا لم يثبت
وجود العقل العاشر اذ ليس فلك يشبه به بعض يدلنا على وجوه صحوز ان يكون العقل
التاسع الموجد للفلك التاسع موجد للعالم العنصري بواسطة حركات واعتبارات لم نطلع عليها
السادس ان الامكان طبيعة واحدة لا تختلف الا بالشخصيات فكيف صدر عنه تارة الفلك
الاقصى وفلك غيره وتارة هيولى العالم العنصري ولم يصدر تارة عنه شيء اصلا كامكان
زيد مثلا واي مناسبة بين امكان المعلول الاول وبين وجوها لفلك الاقصى وكذلك كيف
يلزم من تعقل المعلول الاول نفسه ومبدؤه شأن آخر ان ولا يلزم ذلك في انسان وحواليهم
لم يقولوا ان امكان العقل الاول واجب وجوه جرم الفلك الاول بل ان العقل بخصوصه ذاته
باعتبار امكانه يوجب ذلك فلا يلزم ان يعقل غير العقل الاول ما فعله بتوسط امكانه وان كان
امكانها متحدا بالجنس لان العقل الاول مخالف لسائر الانواع عقولا كانت او نفوسا
او اجساما فجوز ان يكون العقل الاول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غير توسط
امكانه فلك على ان هذا انما قوله واي مناسبة بين امكان العقل الاول ووجوه العقل الاقصى
فغير موجه لان المقصود بيان وجود امر بسيط يصير مبدأ للكثرة لا بيان خصوصية مناسبة
بين ذلك الوجه وبين الصادر بترتب عليه الصدور وقال العقول البشرية قاصرة عن ادراك مثل
تلك المناسبة في اكثر الاشياء فكيف في المبادي العالية هذا ما ذكره الامام الغزالي رحمه من الاعتراضات
عليهم وقد ذكر رحمه وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكرنا فلا نطول الكلام بذكرها قال

قال الامام الغزالي رحمه ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله
ومنهم لا يتصور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع الله وفعله من ثلثة اوجه وجه في
الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لابد ان يكون
المؤثر مختارا مريدا لما فعله حتى يكون فاعلا والله تعالى عندهم موجب لا مختار واما الذي
في الفعل فهو ان الفعل هو الله كحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعلا له واما الذي
في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه
لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادرا منه وفعلا له تعالى قال
ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلثة ومحصول كلامه في الاول هو ان الفاعل
عبارة عمن يصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج لعل الضوء والشمس يفعل الظل
فهو مجاز فانه توسع في الجواز توسعا خارجا عن الحد بالكلية الفاعل على ما ليس فاعلا
بوجه الا ترى ان في الشبه بالفعل انه يسلب الفعل عن الجماد ويقال الجماد لا يفعل له واما الفعل
للجماد ان صح وكان كلاما معقولا وصح السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه وعلم الفعل
الى الارادي والطبع غير صحيح على سبيل التحقيق فولنا فعل بالطبع وان كان مانعا
نظرا الى معناه الحقيقي الا ان عدم الاستنكار باعتبار جعل الفعل مجازا عن تأثير يشبه
مانعه على حمله على حقيقته اعني قولنا بالطبع وقولنا فعل بالارادة تكرير على التحقيق كقولنا نظر
بعينه وتكلم بلسانه وعدم الاستنكار بناء على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختياري و
يكون ذكر الاختياري لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النطق والتكلم يستعمل في غير معناهما مجازا
ويكون قوله بعينه وبلسانه دافعا لتوهم ذلك المجاز وقول العرب تحدث والنخل تبرد والسموم
تسهل امثال مجازا لان كل ما ذكر يسقط الفعل لان مقتضى قولهم انها تفعل الهواء وكذا غيره

والفعل يتضمن الارادة ولا ارادة في شيء منهما بدليل انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على
امرين ارادي وغير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي فان من القى انسانا
في النار فمات فيقال هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على
وجه واحد لم يصح الفعل الى المريد لغة وعرفا وعقلا وكونه لها سببا لوجوده كل موجده
سواء بطريق الايجاب لا يصح تسميته فاعلا ولا تسمية العالم فعلا وصنعا له اذ ليس تسميته الا بطريق
الاختيار عندهم ومحصول كلامه في الثاني ان الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود
وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حال العدم ليخرج منها الى الوجود والحدوث اعني كون الوجود
مسبوقا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل فالوجود
الغير المسبوق بالعدم لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي
ان يكون للفاعل الا ترى ان ذات الفاعل وقدرته وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شيء منها
فعلا لذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا لا تجوز واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا
قديمين وان يكونا حادثين فان قيل الحكماء لا يعنون بكون العالم فعلا الا كونه معلولا
فاذا سلمتم جواز كون المعلول ابديا بدوام العلة لم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اللفظ
فقط فلا معاندة حينئذ غرضنا ليس الا انهم يخالفون الاسلاميين باطلاق هذه الاسامي من غير
ثبوت معانيها ولا يخفى عليك ان ما ذكره في الوجهين ليس ردا لمذهبهم ولا ابطالا لمعتقدهم
ولا يتعلق بهم غرض علمي اصلا بل هو نزاع معهم في امر لفظي لا حاصل تحته ولا طائل في رده
مع ان الحق ان اعتبار الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن المناقشة
في دليله والتزامه بان قول القائل النار تحرق والثلج تبرد وامثال ذلك من قبيل المجازات
خروج بالكلية عن قانون اللغة وبعد عن الانصاف الواجب رعايته في المناظرة مع لا ضرورة في ارتكابه

ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون الفعل معتبرا في مفهوم تلك الالفاظ وهو في محل
المنع واستدلاله على ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة بانا لو فرضنا حادثا توقف في
حدوثه على امرين احدهما ارادي والآخر غير ارادي اضاف العقل واللغة الفعل الى الارادي
مدفوع بانه ان اريد انه يضاف اليه فقط دون الآخر فممنوع فانه كما يقال يروي السقاء
كذلك يقال يروي الماء بل الثاني اشهر في الاستعمال واظهر عند العقل وان اريد انه
يضاف الى الارادي كما يضاف الى غيره فمسلم ولا يفيد المطلوب وما ذكر من ان من القى
انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار فبعد تسليمه يجوز ان يكون ذلك لخصوصية
القتل لا مطلقا وغاية مرجع كلامه ومنتهى مقصده ومرام ادعائه التلبيس عليهم ولهم ان
يقولوا نريد بالفاعل المؤثر مطلقا باي وجه كان بارادة او بغير ارادة وبالفعل
الاثر مطلقا والتاثير ايضا سواء كان الاثر مسبوقا بالعدم او لا وسواء كان التاثير احيانا
او دائما من غير سبق العدم فان كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردنا فهما
حقيقتان فيما اردنا والا فمجازان فلا مشاحة لنا في كون لفظ الفعل والفاعل فيما
اردنا من المعنى بحسب وضع العرب وان جوز في كونهما مجازا بل لو لم يوضع هذان اللفظان
لشيء اصلا لم يكن في ذلك ضرر اصلا واي حاجة الى التلبيس في معتقدنا فانا نصرح جهارا بان
المبدأ موجب لا مختار وان العالم قديم لا محدث بل ندعي منادين باعلى اصواتنا ان الاختيار
نقص لا يليق بجناب كبريائه فاين قصد التلبيس والتدليس هذا ومحصول كلامه في الثاني اعني في
استحالة كون العالم فعلا له على اصلهم شرط مشترك بين الفاعل والفعل هو انهم زعموا
ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه وان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد
والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا له على اصلهم فان قالوا العالم بجملته

ليس بصادر منه بغير واسطة بل الصادر منه جوهر مجرد بسيط يعرف بنفسه ومبدأ ما يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء بالعقل ويصدر منه عقل ثان ومن ذلك ثالث ويكثر الموجودات بالتوسط قلنا فيلزم ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من آحاد بل يكون الموجودات كلها آحادا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من هيولى وصورة وهما صارا باجتماعهما شيئا واحدا وليس احدهما علة للآخر فان صدر مثل هذا المركب من علة واحدة بطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدر عن علة مركبة ينقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذ المبدأ الاول بسيط وفي المعلولات مركب فلو لم ينته المعلول المركب الى علة بسيطة لم يتصور انتهاء سلسلة المعلولات الى المبدأ الاول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا يلزم ان لا يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وذلك باطل لانا نعلم قطعا وجود موجودات لا تعلق لبعضها ببعض واقول لا يخفى عليك ان ما زعموا من ان المبدأ الاول واحد من جميع الوجوه وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يستلزم ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له لانا اذا فرضنا مبدأ اول واحدا من جميع الوجوه ولنكن آ وصدر عنه شيء واحد ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء ولنكن ج وعن ب وحده شيء ولنكن د فيحصل في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون كلها في ثالثة المراتب ثم جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها فظهر انه لا يلزم من المقدمتين

المذكورتين ان لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له غايته ان لا يكون جميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم الفعل فان الامام قد اعترف سابقا بان انسانا اذا القى انسانا آخر في النار حتى مات كان القاتل هو الملقي وان كان بتوسط النار نعم ما ذكروه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لا يخلو عن وجوه من الخلل كما عرفت

فصل في بيان عجزهم عن الاستدلال ل على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما تركب منها قال الامام م الغزالي رحمه الله من قال بحدوث العالم فمذهبهم في القول بالصانع معقول فروا ان كل حادث لا بد له من محدث ولا يتسلسل لامتناعه بل ينتهي الى قديم ومن قال بان العالم قديم غير محتاج الى صانع فمذهبهم ايضا مفهوم وان كان باطلا بالدليل واما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال واقول ان اراد ان قدم الشيء ينافي معلوليته وكونه اثرا للعلة فلم كيف وقد جوزه من قبل وان اراد ان الصانع هو الذي اوجد بعد ما لم يوجد فهذا على تقدير تسليمه لا يضرهم لانهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم التناقض بل يثبتون العلة الموجبة لكونه ممكنا وان سموا تلك العلة صانعا ولا يعنون به المحدث بل الموجد فلا تناقض في مذهبهم هذا مع انه لا حاجة الى ما ذكره من التناقض في بيان غرض هذا الفصل فان الغرض منه بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وجود مبدأ العالم وهذا لا يتوقف على ما ذكره من التناقض قالوا في اثبات مبدأ العالم ان ضرورة العقل حاكمة بان كل موجود لا يخلو من ان يكون ممكنا او واجبا لانه ان احتاج في وجوده الى غيره فهو ممكن والا فواجب لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا ثبت المطلوب اذ لا بد من الاستناد

الممكنات الدافعة للدور والتسلسل وان كان ممكنا فلا بد له من علة وتلك العلة ان كان
لها علة ينتقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل العلل الى غير النهاية او ينتهي الى موجود
لا علة له والاولان باطلان فتعين الثالث ولا يجوز ان يكون ذلك الموجود جسما
لان كل جسم مركب والموجود الذي يستغني عن العلة لا يجوز ان يكون مركبا ولا جزءا
منه لان كلا من جزئي الجسم محتاج الى الآخر ولا نفسا ولا عقلا لان الواجب واحد
حق من جميع الوجوه وهما ليسا كذلك فتعين ان لنا موجودا خارجا عن جملة العالم
علة لها وهو المطلوب واعترض الامام عليه الامام الغزالي رح بوجهين احدهما انه لم
لا يجوز ان يكون ذلك المبدا شيئا من الافلاك وما ذكرتم من ان كل جسم مركب والواجب
ليس كذلك فتحقيق الكلام عليه ان شاء الله تعالى وتقدس وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون
لكل علة علة الى غير النهاية واستحالة التسلسل لا يتم على اصلكم اذ ليست تلك الاستحالة ضرورية
بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لاستحالته برهان التطبيق وهو منقوض بحوادث
متعاقبة لا اول لها وانتم معترفون بجوازها بل بوقوعها واما المتكلمون فهم يمنعون
الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية ولا يجوزونها فلا نقض بها على اصولهم واجيب عنه
بان الحوادث المتعاقبة لا اول لوجودها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيق بين
اجزائها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجود ما لا يتناهى على
سبيل التفصيل في الذهن ووجودها الاجمالي غير كاف للتطبيق كما يشهد به الوجدان
فلا جريان للدليل فيها فلا نقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان
الى غير النهاية فانها لوجودها مجتمعة مترتبة وضعا يجري فيها التطبيق ويتم البرهان فلذلك
حكموا ببطلانه فان قلت النقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا اندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل

الدليل بالنفوس الانسانية التي لا نهاية لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود
لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموا فان قلت لا نقض بالنفوس الانسانية ايضا
اذ ليس بينها ترتيب بوجه ما لا وضعا ولا طبعا فلا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم
من كون الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كون الثاني بازاء
الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا حتى يتم التطبيق اللهم الا اذا لاحظ العقل كل
من الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحد من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا
نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل
ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار الوهم والعقل فلقائل ان يقول الحوادث المتعاقبة
وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الكلي عندهم لكونها ثابتة في علوم
الملاء الاعلى وذلك يكفينا في اتمام النقض على اصولهم لا يقال لعلهم يثبتون لها ثباتا
في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها لانا نقول ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم
اصلا بل المقصود الزامهم بانه لا يتم على اصلهم فلا يثبت وجود المبدا الاول على قوانينهم وهذا
المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل
علم المبدا الاول ايضا عند الشيخ ابي علي فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي مجتمعة
في علومهم بوجوداتها الظلية واما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها
فليس بشيء اما اولا فلان الترتيب بين تلك الحوادث ليس بمجرد ترتب ازمنتها بل بينها ترتيب
طبعي عندهم لتوقف بعضها على بعض كما تقرر من قواعدهم لا يقال الترتيب الطبعي بين الحوادث
انما هو في الوجود الاصيل لا في الوجود الظلي لانا نقول علم المبادي العالية بالاشياء عندهم
انما هي بسبب العلم بعللها وكل حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل حادث جزء من علم الآخر
من اخرا

فيحصل الترتيب بحسب الوجه الظلي ايضا واما ثانيا فلان عدم دخول الزمان في تلك العلوم
انما هو بحسب اوصافها الثلثة اعني المضي والحال والاستقبال على معنى ان علمها بالحوادث ليس من
حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ لا ماضي ولا حال ولا
مستقبل بالنسبة اليها لكنها تعلمها باوقاتها الواقعة هي فيها وذلك يكفي في الترتيب بحسب الاوقات
فينتظم برهان التطبيق فيها بناء على ما يقتضيه قواعدهم فيكون منقوضا بها واما النفوس الانسانية
فزعم بعضهم ان بينها ترتيبا وضعا وطبعا فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض على اصولهم اما
اما وضعا فبحسب ترتب اجزاء الزمان الواقعة فيها هي واما طبعا فلان نفس الابن موقوفة على
بدنه الموقوف على نفس الاب المؤثر لمادة بدن الابن ورد الجريان باعتبار الترتيب
الوضعي بان جميع الآحاد ولا ترتيب فيها اذ قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل او اكثر
في زمان آخر وقد يحصل آحاد في ازمنة مترتبة فلا يتصور الترتيب في الجميع بحسب اجزاء الزمان
واما البعض منها فهو مترتب كنفس زيد مع نفوس آبائه الى ما لا نهاية لها لكنها من حيث انها
مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وبدونها لا يكون
مرتبة وباعتبار الترتيب الطبيعي بان نفس الاب علة لحركات مخصوصة هي علل معدة لحصول
مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فيحصل سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات
والبدن ونفس الابن وقد علم من تلك السلسلة بعض آحادها بعضها على بعض ولامتناع انطباق
الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض واما الآحاد الباقية فلا ترتيب بينها لان
الارتباط بينها انما هو بواسطة تلك المعدومات فاذا انتفت لم يبق بينها ارتباط وتعلق بل
كل منها موجود على حيالها من غير توقف على آخر فلا ينطبق بعضها على بعض لعدم الترتيب بينها
الا اذا لاحظ العقل كل واحد منها واعتبر بازاء الآخر وقد عرف عجزه عنها فان قيل للحكماء

برهان قاطع على استحالة التسلسل في العلل غير برهان التطبيق فيتم به اثبات المبدأ الاول
للموجودات وهو انه لو استند كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية فجميع تلك السلسلة اذا اخذت
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يشذ عنها شيء منها لا شك انه ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره
فله علة لامكانه وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفسه لامتناع كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم
على نفسه واستحالته ضرورية ولا جزءا منه لان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه فيكون
الجزء علة لنفسه وهو محال كما علمت فتعين ان تكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجد
لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع ايضا واقعا
بغيرها اذ ليس المجموع شيئا سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة للمجموع واذا كانت العلة الخارجة
موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا بد ان يكون علة لوجودها اما استقلالا او بدون استقلال
ولا يجوز ان يكون الوجود المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير المتوسط والا لزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد على تقدير الاستقلال او الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال
لان الموجد لكل واحد من آحاد السلسلة غير مستقل لا غير فتعين ان يكون فردا آخر من آحاد
السلسلة فيتقطع به السلسلة قطعا فان قيل ان علة السلسلة جزؤها وان موجد الكل جزء من اجزائه
اما بنفسه او باجزائه فمسلم لكن لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية
علة للسلسلة وهو وان كان لامكانه محتاجا الى علة اخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق
المعلول الاخير لا الى النهاية وهلم جرا وما يقال من ان المراد بالعلة في برهان هذا الدليل هو
الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه اولا ما صدر عنه وما قبل المعلول
الاخير لا الى نهاية ليس كذلك فلا يكون علة مستقلة بهذا المعنى وهو ظاهر فجوابه ان المعلوم لنا هو ان لكل مركب
ممكن لا بد له من فاعل مستقل اما الاستقلال بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء ذلك المركب الا وللعلة الاولية

لاستغنائه في الوجود عنها بالمرة

موجد لكل جزء

نعم وان اريد انه موجد الكل بحيث يكون موجد الكل جزء من اجزائه فلا

ما صدر عنه هو الماجب في مركب من آحاد ومناهية يسند بعضها الى بعض وامّا المركب من الآحاد الغير
المتناهية التي يسند بعضها الى بعض على هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزوم الفاعل
المستقل لاحد هذين المعنيين ولم لا يكفي الفاعل المستقل على معنى ان المركب لا يحتاج الى فاعل خارج
عنه وقد ذكرنا بطلان استقلال هذا المعنى فان قلت اي جزء من السلسلة يفرض علة معلولة اوامكان
يكون علة لها لان تاثيره كما اخرج في السلسلة تحصيل ماهية وتاثيره في تحصيل ماهية فلو كان علة
السلسلة خرج منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح فلت المحصل للسلسلة اولا وبالآخرة هو ما قبل المعلول
الاخير اذ به يحصل المعلول الاخير وتتم السلسلة واما علته فهو يحصل له بالذات او بواسطة محصل للسلسلة
فيكون معينا لكونه علة للسلسلة هذا قال الامام الرازي رحمه الله في رد الاستدلال الذي على استحالة التسلسل
في العلل لفظ الممكن والواجب لفظ منهم الا ان ترك لفظ الواجب لا علة لوجوده وترك لفظ الممكن ما لوجوده
علة وان كان للمرء هنا ملزم في هذا اللفظ معقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة
زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى ان ليس له علة زائدة خارجة منه فان اريد بلفظ
الممكن غير ما اردنا فهو ليس بمفهوم فان قيل هذا لو دل الا ان يقوم واجب الوجود وسيجيء
على ان اردتم بالواجب ما ذكرنا فهو نفس المطلوب لانا نرجح وهو كقول الفاعل سهل ان يقوم
العدم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدور احادية وهي دوات الاوائل والمجموع لا اول
له فعدم تناهي الاوائل ليس بشيء وصدق دوات الاوائل على الآحاد ولم يصدق المجموع
فكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع ان له علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم
ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه خرد ولا يصدق على المجموع
وكل موضع عينا من الارض فانه قد استفاد من الشمس النهار والظلم لها بالليل ولكل واحد حادث بعد ان
لم يكن اي لها اول والمجموع عندهم لا اول فتبين ان من كون حدوث لا اول لها وهي صور العناصر

العامرة والمعدن فلا تمكن من انكار علل لا نهاية لها وخرج من هذا انهم لا سبيل لهم
الى الوصول الى اصل المبدء الاول لهذا الاشكال ويرجع فرضهم الى التحكم المحض هذا
لفظ واصول هذا الشخص كله اذا المراد بالممكن ما له علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء
كانت خارجة عنه او لا فيكون الكل ممكنا لا محيد له الى علة هي اجزاؤه ويقوم الواجب بالممكن
هذا الملفق غير معقول وشبيه بسفسطة العدم بالجواز نشء حسن الا ان نسبة المشبه به
الى الفلاسفة في غاية القبح فوله آحاد الدور آحادية دوات اوائل والمجموع لا اول له غلط
فعدم تناهي الاوائل ليس بشيء اذ لم يقل احد بكون مجموع الدور اوائل
وكيف يعجز العاقل ان يقول المجموع الذي احد اجزائه حصل اليوم قديم لا اول له فان لكل
الجمع يتوقف على تحقق جميع اجزائه فقبل تحقق جميع اجزائه الجمع لا تحقق للجمع اصلا فكيف يتعدم
بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديما مع حدوث اشخاصه ولها على معنى ان قبل كل دور
دور لا الى نهاية ونوعها محفوظ بتعاقب الخ الخ لا نهاية لها فان هذا يقدم الجمع مع
حدوث البعض من اجزائه وما صدق على كل جائز وان لم يلزم ان يصدق على الكل الا اذا
ليس يلزم ان لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فمن الاحكام قد ينزل في الكل والجزء
والعدم ما يستلزم ثبوته للكل جائز والحدوث ما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع
وهذا ضروري لا يصلح ان ينازع فيه **فصل** في بيان ما هو الحق في افادة
الدليل على وحدانية الواجب وهم فيها مسلكان الاول الخ قالوا الاخوان في الوجود
موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته وذلك لان طبيعة الواجب الوجود اما ان تقتضي لذاته
التعين اولا تقتضي فان اقتضت كانت متحققة في شخص لان الطبيعة المقتضية للشخصان كان
لها فرد فوق الواحد لم تكف مقتضي الذات عنها وهو محال وان لم تقتضي لذاتها التعين يكون

واجب الوجود محتاجا بعينه الى غيره فيكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير فلا يكون
ما فرض واجب الوجود واجبا ورد على هذا المسلك انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان
يقتضي كل منهما بعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول الخارجي اللازم
فيكون كل منهما منحصرا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد فان قلت حقيقة واجب الوجود
ليس الا الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن يختلف بحسب اختلاف
اضافته اليها واما مجرد الحقيقة فهو نفس لا اختلاف فيه حقيقة قلت ان اردت ان حقيقة
واجب الوجود ليس الا المعنى الذي يفهم من لفظ الوجود فمم كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة
للبشر ولا ممكنة التعقل ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود
فمسلم ولكن لم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل منها
بعينه فان الوجود الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة
لساير الوجودات لا لمجرد التجرد والاتصاف اي الماهية فلم لا يجوز ان يكون ما يصدق عليه
الوجود المجرد حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر وقرر ابطال هذا المسلك ايضا بانه لو كان
الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز
غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز لان
الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا
واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب ولو
كان الوجوب نفس الماهية لكان الاشتراك فيه مستلزما للاتحاد بالتعين فيكون خصوصية كل
منهما من التعين والماهية هو هو والا لم يكن الوجوب واجبا لاحتياجه الى آخر اي الى غيره
فعلى تقدير ان يكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب اجيب بانه لو كان التعين عارضا لا يكون

لا يكون معللا اما بالماهية او بلازمها او بامر منفصل وعلى الاولين يلزم وحدة الواجب
وهو ينافي التعدد المفروض لان التعين اذا كان معللا بالماهية او بلازمها انحصر نوعها
في شخص والا لزم تخلف المعلول عن العلة وعلى الثالث يلزم الاحتياج المنافي لوجوب
الوجوب وهذا بالحقيقة اتمام للمسلك الثاني بالاول فلا يكون دليلا مستقلا بل الجواب انه ان
اريد بكون التعين من العوارض كونه من عوارض الماهية فلا نسلم لزوم تركب هوية
هوية كل منهما وان اريد كونه من عوارض الهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئي
يمنع تصور مفهومه من وقوع الاشتراك فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء
بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا
جزئيا وقد يناقش في كون الاحتياج في التعين الى امر منفصل منافيا لوجوب الوجود
فان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والاحتياج في التعين لا ينافي ذلك ويجاب
بان الوجود لا يعرض الا للمتعين من حيث هو متعين لا للمطلق على اطلاقه واذا
فاذا فرض للواجب تعين زائد على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد فلو
علل ذلك التعين الزائد بامر منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا
الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هف لا يقال لا يلزم من عدم عروض الوجود الا
للمتعين زيادة تعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعين لجواز ان يكون كل من
التعين والوجود عارضا للامر من غير احتياج احدهما الى الآخر لانا نقول التعين لا بد وان
يدخل في معروض الوجود والا لم يكن الموجود من حيث هو هو مانعا من فرض الشركة بين كثيرين
بل باعتبار عارضه فلا يكون الموجود من حيث هو هو جزئيا فيكون الوجود محتاجا الى التعين
ضرورة احتياج العارض الى ما هو معتبر في معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج

احتياج الوحدة اليه والجواب عن المسلك الثاني ان اريد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نم
انه نفس حقيقة الواجب وان اريد معنى آخر يعرض له هذا المفهوم فمسلم لكنه لا يفيد المط لجواز
ان يكون معروض هذا المفهوم حقايق مختلفة متمايزة كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب
فان قلت الخصم قد اقام الدليل على ان الوجوب نفس الماهية الواجبة فيكون منعه بعد اقامة الدليل
خارجا عن قانون المناظرة قلت عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية وكونه
معقولا اعتباريا قطعي والدليل القائم على كونه نفس ماهية الواجب سفسطة مصادمة للضرورة
فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساده ولكن يمكن ان يقال في بيان وجه الغلط ان
قوله لو كان عارضا لها لكان معللا ممنوع لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا احتياج
له الى علة لا يقال المفهومات الاعتبارية وان لم يحتج الى علة لثبوتها في انفسها لكنها تحتاج
اليها في ثبوتها لمحالها ويتم الكلام به لانا نقول ذاته وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه
الذي هو الوجوب المطلق فيلزم ح تقدم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على اتصافه بالوجوب
الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه كما ان ذاته وجود خاص مقتض للوجود المطلق الذي
هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم ان محصول المسلك الاول اما قياس استثنائي وضع فيه عين المقدم
لينتج عين التالي هكذا كلما كان الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضيا للتعين كان التعدد
ممتنعا لكن المقدم حق والتالي مثله او اقتراني هكذا الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتض
لتعينه وكل ما هو مقتض لتعينه يمتنع تعدد افراده فالواجب يمتنع تعدد افراده وهذا يدل
على ان التعين زائد على ماهية الواجب مع ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني لانه
لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعين زائدا على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الث
وان جعل عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الاول اذ لا يصدق ح احدى مقدمتي القياس وفيه المنع

او الصوري وسواء ان التعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس محصول المسلك الاول
ما ذكره حتى لا يصدق احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محصوله سواء لو كان ن
الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن نفس الواجب نفس ماهيته وهو ظ بل كان زائدا عليه
فلا بد ان يكون معللا اما بالماهية او بلازمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان الماهية المقتضية لتعينها لا بد ان يكون نوعها منحصرا في شخص والا لزم تخلف مقتضى الطبيعة
عنها او بامر منفصل فيلزم احتياج الواجب لوجود المتعين الى امر منفصل ولما كان امتناع ع
التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له المسلك الثاني وسواء لو كان الواجب
اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة ان امتياز افراد الطبيعة الواحدة بعضها
عن بعض لا يكون الا بتعين زائد عليها فلا يخ اما ان يكون بين التعين والوجوب لزوم اولا
فان كان الثاني وهو ان لا يكون بينهما لزوم جاز الانفكاك لكل منهما عن الآخر فانضمام احدهما
الى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب نفس الذات والا لكان بينهما لزوم فيعود الى الشق الاول ر
فتعين ان يكون امرا خارجا فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شيء منهما
واجبا هذا خلف وان كان الاول فاللزوم بين الشيئين يكون اما بكون احدهما علة للآخر
او بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان بكون الوجوب علة للتعين لزم خلاف الفرض لان
تعين المعلول لازم غير منفك فلا يوجد الواجب دونه وان كان بكون التعين علة للوجوب
لزم كون الوجوب لذاته بالغير ان جعل التعين زائدا والا اي وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف ف
الفرض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان
اللزوم بينهما بكونهما معلولي علة ثالثة فان كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لان
الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصر نوعها في شخصها لما عدم وايضا لزم تقدم الوحدة على نفسها لتوقف

وان كان امرا منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات اكثر لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب و
والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ وجوابنا لا نم انه لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين زايد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما به تمايز الواجب امور مشتركة في
الماهية النوعية وهو مم ولم لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الواجب امورا متخالفة في الحقيقة متميزة كل
منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زايد ويكون تعين كل منها نفس ماهيته ويكون
ماهية كل منها وجودا خاصا مقتضيا للوجود المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجود المط
بالوجود الخاص الذي هو نفس الذات كما تحقق ذلك فيما سلف وقد يجاب عن ذلك المسلك بان التركيب في
الماهية والتشخص يرتكب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتشخص من الاجزاء العقلية للتشخص لا
من الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب مم ثم اعلم ان الامام الرازي رح
قال المسلك الاول قولهم انها لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما
وما حمل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وصفا له لذاته فلا يتصور ان يكون
لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذا واجب الوجود معلولا وقد انتقض على ان وجوب الوجود
ولكن لا يزيد به واجب الوجود لما لا ارتباط لوجوده لعلة ظهر من الحجة وزعموا ان نوع الانسان ن ن
مقول على زيد وعلى عمرو ولعله ولم يكن زيد انسانا لذاته والا لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعله
انسانا وقد جعل ايضا عمرو انسانا فكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها لا لما ن
معلول لعين لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود للواجب الوجود فمعنى ظهر هذا ان واجب
الوجود لا بد وان يكون واحدا هي عبارة من غير تغير واجاب بان الوجوب امر سلبي لان معناه كو ام
الوجود بلا علة فلا حاجة الى علة فالترديد بان علة اما الذات او غيره ترديد فاسد الوضع بل هذا الترديد لا
يجري في نعت من صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان

كان لذاته فينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة جعله لونا
فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اقول ان اراد بما ذكر في الاستدلال ما هو المفهوم م
من ظاهر عبارته من ان وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود
لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذاته ذلك المعين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان
وليس كلامهم فيه بعينه ولا اثره ولا هو مطابق لاصولهم وقواعدهم فان القول بان واجب الوجود
اذا كان وجوده لذاته لا يتصور ان يكون لغيره قول بان الطبيعتين المختلفتين لا تشتركان في لازم
ولم ير احدا خالف في بطلانه فان الكل متفقون على ان الامكان امر واحد يقتضيه طبايع
الماهيات المختلفة بذواتها من غير اشتراك في امر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا لا يقال الوجوب عندهم
امر واحد متشخص فلو كان ثابتا للواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره بخلاف الوحدانية بخلاف الامكان ن
فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ان لا يقتضي غيرها ذلك النوع وما ذكر من
الاتفاق على اشتراك الطبايع المختلفة في لازم واحد انما هو في الواحد النوعي دون الشخصي
لانا نقول لو ثبت كون الوجوب واحدا متشخصا لثبت المط سواء كان نفس الماهية او وصفا لها فانا ع
لا نسلم الاشكال على الاوصاف وقيام وصف واحد متشخص بموصوفين معا فلا حاجة الى ان يقال اما لذا
او لعلة غيره وان اراد ان نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما ان يكون وجوب
وجود احد الفردين لذاته او وجوب الوجود على معنى ان يكون نوع وجوب الوجود اقتضى ان
يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور ان يكون لنوع وجوب الوجود فردان والا لزم تخلف مقتضى
عنها او لغير وجوب الوجود بان لا يقتضي طبيعة وجوب الوجود ان يكون خصوصية ذلك المعين كما
في الطبيعة الانسانية لا يقتضي ان يكون خصوصية زيد فيكون كون الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود
فيكون تشخص احد الوجوبين معلولا فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا ما ذكره الشيخ في بعض تصانيفه وبناه على كون الوجود نفس ماهية الواجب لو كان زايدا

لما ان يكون المقتضي لوجود ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين معلولا للغير فجواز الظان ان قال
لا نم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيجوز ان يكون ذوات
متخالفة تقتضي كل منها ذلك العارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لانا ما ذكر من ان الوجوب
امر سلبي لا تقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجعله امرا سلبيا وان كان مفهومه
مذكور يكفي في ابطال ان الوجوب ذاتي لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كون وجوب ذلك الوجود
فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكر على ان الاوصاف السلبية وان لم يحتج الى علة لجعلها موجبا نفسها
لكنها تحتاج اليها لثبوتها لموصوفاتها فلا يكون الترديد فاسد الوضع ومن اول هذا الترديد لا يجري
في بعض صفات الاثبات اصلا عما يرجع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كان موجبا
في وجوده في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى العلة
لثبوتها لموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية بما ذكره في بيانه من انه لو قال السواد
لون لذاته او لعلة فان كان لذاته ينبغي ان لا يكون الحمرة لونا وان كان السواد لونا لعلة
جعله لونا فيجوز ان يعقل سوادا ليس بلون ليس بشيء لانه ان جعل اللون عرضا للسواد فلونيته
معللة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمرة لجواز اشتراك اللازم النوعي بين انواع متخالفة
الحقائق وان جعل ذاتيا للسواد فلونية السواد معللة بالعلة فانه يضم الى اللون الذي هو جنسه و
يحصله نوعا ويجعله تاما لها فان تحصيل الجنس نوعا وجعل الجنس تاما للنوع امران فلا يكون بسببها
فصل ذلك النوع ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل
بل ذلك انما يكون اذا علل كونه سوادا بعلة خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة
يلزم انتفاء اللونية بانتفائها فلا يكون السواد لونا في ذاته وذلك غير ما لو كانت العلة داخلة فيها
نفس ذات السواد ولا تتصور في حد ذاتها فلا يلزم ان لا يكون السواد لونا او نقول نفس الحمل للجزء مطلقا

وفيه

[illegible]

معلل

٤٧

معلل بما يجعل الكل وجميع الاجزاء وبانتفائه ينتفي الكل فلا يتصور في حد ذاته ولا يلزم عدم ثبوت
الجزء للكل لان ذلك انما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيما نحن فيه او
ما يقال من ان ثبوت الذاتي للذات لا يعلل محمول على انه لا يعلل بعلة خارجة عن علة
الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شيء لشيء في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت
اذ ليس ثبوت شيء لشيء مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شيء حتى يكون واجبا غير
محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس بمعلل اصلا اذ لا ثبوت هناك الا بحسب الاعتبار
لان الثبوت يستدعي تغاير الطرفين ولا تغاير هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا
اعتباريا وفي توجيه المسلك الثاني ايضا نظر لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد
واجبان لكانا اما متماثلين من كل وجه وهو ينفي التعدد والاثنينية او مختلفين في كل
وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود وللمفروض خلافه او مشتركين في امر ومختلفين في آخر
فيتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز فيلزم تركب الواجب وانت تعلم ان اتحاد الاثنين ك
في امر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركب لجواز ان يكون الاشتراك في عارض والاختلاف
بهويتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الوجوب المشترك بينهما غير عارض
كما قررنا. ثم ما سبق اللهم الا ان يريد بالتركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات و
الصفة كما يشعر به كلامه في ما سبق لكنه لا يوافق تقرير القوم واجاع هذا المسلك بانا لا نم لزوم
التركيب لكن لا نم ان هذا النوع من التركيب في حق الواجب محال اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان
المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثرة بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية رتبة
كالامتداد في الابعاد ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب في العقل من الحيوان الذي
هو جنس للناطق الذي هو فصل له ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجبة زائدة

[illegible]

كالخارج من الهواء والصوت
والاكثر الاجزاء العقلية كالانسان
المركب ...

على ذات الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا الخ الماهية والوجود
بان يكون وجود زايدا على ماهيته كما في الكتاب والماكنة اسامية وما عتبار كثرة السلوب
والاضافات وهي لا تقتضي كثرة في الذات بوجه مثلا اذا قيل له اول فهو اضافة الى موجودات
بعده ولو اقيل له فهو عدم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باقي فمعناه سلب العدم عنه
اخرا ويرجع حاصل العدم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل
واجب الوجود فمعناه انه لا علة لوجوده وهكذا وقال الامام الغزالي رحمه الله بعض ما ذكرنا
هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على اصولهم فتبين عجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز
اعتقاده وتبين فساد وبرسم كل واحد منها مسئلة على حيالها ونحن نقتفي اثر الامام في
ايراد كل منها في مسئلة على حيالها وتبين ما هو الحق منها بعون الله تعالى وما سنح انشاء الله تعالى
الا انا نقدم مسئلة امتناع كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لاتباسه مسئلة نفي الصفات عليها وبين
ما هو الحق فيها بعون الله تعالى وما سنح انشاء الله وتعالى

فصل

في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا ذهبت الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى على رأيهم لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع
اتصاف الواجب بصفات حقيقية والذي حملهم على ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول كالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول كالامكان والوجوب والامكان متعاقبان لا يجتمعان في محل واحد بالنسبة
الى امر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بان اريد ان الفاعل عند اجتماع شرايط
وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجود المفعول فكذا القابل اذا اجتمع
جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجد وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل وقت الوجوب
وجود المقبول هو لا عدم فكذا الفاعل وقت الوجوب هو وجود المفعول لا عدمه فلا فرق واجيب عنه

بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستعلا موجبا للمفعول دون القابل اذ
لا تعقل استعلاء ايجاد من حيث انه قابل في شيء ضرورة احتياج القبول الى امكان ما
فالفعل وحده موجب الجملة والقبول لا يوجب صلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة
يلزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قد احسنت فيما برهنا به بيان
الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود الى نفس
مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من غير اعتبار امر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما في قولنا
التابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون المتبوع اي التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون
المتبوع وقد يراد به التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء اي حرارتها
علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن ان يكون مستعلا موجبا للمقبول
لا شبهة في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم
القابل هل يمكن ان يكون موجبا للمقبول او لا يمكن فما ان يراد به المعنى الثاني او الثالث فان
اريد الثاني فالتقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون
موجبا للمقبول وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا
بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن ان يكون موجبا للمقبول فح يكون المقدم المذكور
صحيحا لكن اللازم منها منافات التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه واما النزاع في المنافاة
بين الفاعلية والقابلية وان اريد المعنى الثالث فان اعني بالفعل او لام السبب المستفاد من
عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا يكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فمسلم
ولا محذور فيه واما لزم المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل
اذ ح يلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما

وفي

في محل واحد من جهة واحدة واعتبر السلب ولا نم التقابل على معنى ان صفة القابلية سبب لعدم امكان
وجوب المقبول في القابل فلا نم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل
ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول ان يكون سببا لعدم امكانه حتى يلزم المنافاة
بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وهو موجب في الجملة و
القبول وهو ليس بموجب اصلا ان اريد به كما هو الظ ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم
ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتب قوله فلو اجتمعا في شيء واحد واحد لزم امكان الوجوب
وامتناعه من تلك الجهة وان اريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع فان قلت ثبت
ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا
في ذات واحدة من جهة واحدة لزم كون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب
والتناقض في استحالة حمل الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة حتى
يلزم صدق الذات موجبا في الجملة والذات ليس موجبا اصلا فيلزم التناقض وقولنا الذات باعتبار قابليته
غير موجب بحسب عبارة وليس المقصود الا ان القبول غير موجب اي ليس منشأ للوجوب ولما تكلم
ثم ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان اريد ان القابل لا يكون فاعلا لشيء اصلا وما علا
ما هو واحد فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما تحققه
من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات واعتبارات فلا
يثبت نفي الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المطلوب من هذه المسئلة وقد يقال في الدليل المذكور ايضا انا لا نم لا
يجوز ان يكون الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول في احد النوعين بالوجوب
وفي الآخر بالامكان الخاص فلا يكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب
فلا يمتنع ان يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا يتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا

نسلم ان كل فاعل نظرا الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن ان يكون نسبته الى المفعول
بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا للمفعول او لا عدم
كونه موجبا للمفعول فالمحذور باق بعينه اللهم الا ان يدعى ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليتين
اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما قدر مشترك يكون نسبة الفاعل الى المفعول بالامكان او الوجوب
نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك بهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل
اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما مر ورد بانا لا نم ان القبول اثر
ولو سلم فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله

فصل

في ابطال قولهم في نفي الصفات ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول
ليس له صفات زائدة على ذاته بل صفاته عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وصفة
وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه
عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى
يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء وظهورها
عليك الى صفة العلم تقوم بك بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا
الحال في سائر صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها وغاياتها
وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فالقول بان المبدأ
الاول في ذاته علم والحال انه قائم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق
الذي يعلم استحالته قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من
العلم والسمع وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن ما سلب من المبدأ الاول تعالى
عن ذلك القيام بنفسه رد في الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكماء

كما بل كما انه في الصفة العلم الذي
يقوم بكل كلا في دان البديع صفات
لا كما في انكشاف الاشياء

استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك
الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها فتلك العلة لا يخلو من ان
يكون ذات المبدا الاول او غيره فان كان الاول لزم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه
قابلا للصفة وفاعلا لها وانه محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا
باطل والجواب انا نختار ان ذات المبدا الاول علة لها ولكن لا نسلم لزوم المحال المذكور لان الشئ الواحد
من جميع الوجوه هو مسلم فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب جنسان باعتباره ولو سلم فلا نسلم
استحالة كون الشئ الواحد من جميع الوجوه فاعلا لامر لصفة وقابلا لها وما استدلوا به عليه فقد
عرفت ضعفه ويمكن ان يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق علمنا غير المبدا الاول
مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجوبه
موجبا مستغنيا في ذاته ووجوبه على غيره واما استغنائه وعدم احتياجه في صفاته الى
شئ آخر فلم يدل عليه حجة اصلا فان كل صفة صفة كمال فلو احتاج في صفته الى غيره لزم
استفادة صفة الكمال من غيره على ما ذكرته عين الدعوى مع زيادة بيان اخرى واما الدليل
عليها نعم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيره احتياج الذات
في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن احتياج الذات في وجوده الى شئ من تلك الصفات مما لم يستدل
لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كان له صفات زائدة على ذاته يكون محتاجا
الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق وهو ما لا احتياج الى غير ذاته وجوابه ان
يقال ان اردتم بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلا نسلم وان اردتم به
انكشاف الاشياء وامتيازها فالملزوم مسلم ولكن لا نسلم استحالة اللازم فان الدليل ما دل الا على
وجوب موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيرها مما لا يتوقف الوجود عليه

عليه الى صفات قائمة به فلم يتم حجة على امتناعه قال الامام الغزالي رحمه الله لم لا يجوز ان يكون
في امتناع كون صفاته زائدة عليه احدهما انه لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك
كل منهما غير الآخر وجودا او تغايرا كل منهما الى الآخر او يحتاج احدهما الى الآخر دون العكس
يستلزم تعدد الواجب وهو محال والثاني ان لا يكون شئ منهما واجبا وهو خلاف الفرض وان
ان يكون احدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو
الآخر فقط وهو ايضا كان معلولا افتقر الى سبب فيعود الكلام الى ان ينتهي الى الواجب الوجود بسبب
وهو ايضا صحيح وثانيها انه لو كان له صفة زائدة على ذاته يكون الصفة بعد الذات اولا
سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجبة الوجود وقال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع
تغيير عبارة واجاب المسلك الاول بوجهين احدهما على طريق البحث دون التحقيق والآخر بالتحقيق
محصول الاول سواء سلم ابطال القسم الاول اعني استغناء الكل عن الصفة والموصوف عن الآخر يستلزم
التعدد في الواجب قد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدد على ان مسلك امتناع تعدد الواجب الا
بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات او الصفة وبحسب الآخر فاثبات نفي الكثرة بحسب الذات
والصفة بامتناع تعدد الواجب دور وتحصيل الكلام هو ان نختار ان الذات قوامه غير محتاج الى
الصفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا يكون واجب الوجود قلنا ان اردتم بواجب الوجود
ما لا يحتاج الى علة فاعلة فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف يلزم ان لا يكون واجب الوجود
فلم لا يجوز ان يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها
وان اردتم بواجب الوجود ان لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة لا تكون
واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب
فما الحيلة لكم والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل العلل الفاعلية وقطع التسلسل فيها بجعل بعض

لا ممتنع لا فاعل له وصفا وهو محل لصفاته وليس محل قابل واجاب عن الثاني بان
اريد يكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لها ان الذات فاعل علة لها وانها معلولة
للذات فهم فان دونا انا لنسلم فاعلية العلة مساوان اريد ان الذات محل وان الصفة بقوم
قيام الصفة بالموصوف فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون لها فاعل ولم لا يجوز ان يكون
مدحا ما بالذات من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا يكون واجب الوجود بالمعنى المراد واما
عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الآخر فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره فان قيل ان اراد بقوله
في المسلك الاول فتوكل الى ان يربط ذات واجب الوجود بسبب الذات الموصوفة يكون محتاجة
الى علة خارجة لكون صفتها معلولة لها فعدم لزومه مما ذكره ظاهر اذ لم يلزم مما ذكره سابقا
الا ان يكون الصفة معلولة لها لا انها مع الذات علة واما ان يكون تلك العلة هي غير الذات حتى يلزم احتياج
الذات اليها في صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم احد الامرين اما كون القابل فاعلا او كون
الواجب محتاجا الى علة خارجة في صفتها كما قررنا سابقا وان اراد ان واجب الوجود الذي هو
الصفة يكون مرتبطا الى العلة ومحتاجا اليها فظاهر الفساد لان الحكماء لا يقولون بكون الصفة
واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بالذات حتى يدفعوا ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذي هو كون
الواجب معلولا فلعل المحمل الصحيح هو المعنى الاول ولعل اكتفاءه على احد الامرين لظهور استحالة
الآخر عندهم وعليه ينبغي ان يحمل كلامه في الدليل الآتي قلنا امكن تطبيق عبارته على هذا المعنى واعلم ان
ما ذكره في الجواب لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفات باربعها دون غيرهما لان
مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسها دليلان نقلهما الحكماء احدهما مبني على نفي الكثرة
والآخر غير مبني عليه فالقول بانها لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل المبني على نفي
الكثرة محصله على ما ذكره المحقق هو ان الوجوب نفس الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتمايزا بالتعين فيلزم تركيب كل

مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال ومبنى التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا
الكثرة بحسب الذات والصفة وهو موقوف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مثل التوحيد يتوقف
على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا دور اصلا اللهم الا ان يراد بالتركيب دليل التوحيد مجرد
الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير تمايز لكن الدليل على كون
الوجوب نفس الماهية ذلك لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام النقل عنهم واما جوابه
المحقق فمبناه على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو راي قوم من
المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا او صفة لا يحتاج الى المؤثر وانت تعلم ان الشيء اذا
كان محتاجا الى فاعل في وجوده فهو من حيث هو هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر ذاته من حيث
هي هي كان الوجود والعدم متساويين والا فان كان احد الطرفين اولى به لذاته
فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف لازما له
لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هي هي مستقلا في وجوده وليس كذلك وان لم يمتنع الطرف
الاول على اشتقاق سبب الطرف الآخر لان اولويه احدهما منافية لاولوية سواء تعدد السبب
او اتحد فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم
سبب الطرف الآخر المفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويان نظرا الى ذاته يكون
محتاجا الى فاعل ورجحان احد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح
احد المتساويين يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته فان قلت اللازم من تساوي الطرفين
نظرا الى ذاته الاحتياج الى امر يرجح احد المتساويين على الآخر ومن اين يلزم ان يكون
ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا او محلا قابلا قلت احتياج احد المتساويين
في الوقوع الى الفاعل توقفه ضروري حاصل في اوله العقول غايته ان يقال لم لا يجوز ان يكون

ويبين

الى علمه ذاته والامر الى رجح الذي هو القابل او غيره شرطا في تاثير ذاته في وجودها
فمن قال بان مرتبة الوجوب متقدمة على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجاد النفس
او لغيره لم لا يجوز ان يكون ذاته فاعلا ولا يتقدم عليه بالوجوب متقدم الشيء على نفسه و
من لم يقل به بل جوز ان يكون الذات من حيث هي فاعلة لوجوبها يلزم تجويز ذلك في جميع الممكنات
فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا لوجود الاشياء فتامل واما جوابه عن المسلك الثاني فمحصوله
راجع الى جوابه المحقق عن المسلك الاول من تجويز كون الصفة القديمة اثرا له انه عالم لما صدر عنه
وليس كذا بالـ فيكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات
لا انا نعترف فيما يصدر عنا التحريك لالات البدنية كاليد والرجل وغيرهما ونعترف في ذلك
التحرك الى قصد يكون مبدا له وهذا النوع هو المسمى بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى
منتقر الى شيء من ذلك المراد تابع للارادة كما هو مراده فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى امر
زايد على ذاته كما في حقنا ولذلك اشتكل فيما نسبه لانه كما وجه وهو انك تتصور وجها الملك اليه
فيتبعه حركة بعض الاعضاء وتصور امر سوء بغير وجهك امر يثير مثل الشهوة والشوق وليس يتصور
يثبت ما ذكر من الامور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم بنفسه
الوجه الذي يسمى فعلا فان الحي هو الفعال الدراك فاحد الامرين المعتبرين في الحي هو العقل
والايجاد وهو اضافة له اما معلوم والاخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زايد عليه كما علمت فلا
يكون حيوة زايدة على ذاته ايضا اذا عرفت وتاملت ما ذكرنا امكنك ان ترجع ساير ما يطلق
عليه الى نفي الوجود او الاضافة او السلب فلا نطول الكلام بتفصيلها قال الامام الغزالي ايضا
من قال منهم بان الاول يعلم غيره كما يعلم ذاته كالشيخ ابي علي وغيره من محققيهم يلزم ان
يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء

٥٠

انتفاء علمه بغيره فلو كان احدهما عين الاخر لم يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون
الاخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذا شيئان وعلمه بذاته
وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته
فيتحقق هناك نوع كثرة فاما من قال منهم بان المبدا الاول لا يعلم الا ذاته فهو
عن قول المبطلين علوا كبيرا فانهم مع التزامهم هذه الشناعة الذي استنكف منه خوفا من
عن نفي الكثرة حتى يلزمهم تفضيل معلولاته عليه اذ لا شك ان العلم شرف وان عدمه نقصان
والملك والانسان كل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه وغيره والاول لا يعرف الا
نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها
بنفسها تعرف امورا اخر سواها فلم يحصلوا انتفاء الكثرة لانهم ان قالوا يكون علمه بذاته
غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا يكون عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق بينهم و
بين القائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة
هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة
القول بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرا على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يجز
ولم يخرج بكونه غيرا له فاما كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته
فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم
اقول ما ذكر من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بالذات انما تم ان لو اعرف حقيقتهما
ثم توهم انتفاء احدهما مع ثبوت الاخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة
غير متساوية صادقة على ذلك الشيء اما وتلك وسلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقته فلا
يصادف تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منهما غير ما صدق عليه الاخر فيمكن ان يتوهم

لعله يكون [illegible] لا تعاقل
خلاف الاولى لانه ليس هو لا تغير
لا يعرف بالطريان والمقارنة بما يحس
البته لا يجوز [illegible]

ثبوت ما صدق عليه احدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع ان ما صدق عليه شيء واحد
في نفس الامر والحق ان من قال منهم بانه تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم
غيره لانه معلول له وحاضر عنده من غير اخذ صورة منه فلا يلزم كثرة في المبدأ الاول باعتبار
العلم بالذات والعلم بالغير واما الشيخ ابو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى ان علمه تعالى بذاته
علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه بغيره ويلزم
ايضا القول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا والقول بكونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة وبانه
تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه لذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من
مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا عن
التزام نفي المعاني واما الذين قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا فان
مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله لاستلزامه تفصيل معلولاته عليه تعالى الا انه
لا يلزمه الكثرة فيه تعالى لان علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة
وليس يغفل الانسان اصلا عن وجود ذاته بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور اخر فيظن انه غافل
عن نفسه وليس بغافل واما قوله فان الوهم يسبق بتقدير الدال ثم طرء النفور فحاصله راجع الى
ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه

فصل

في ابطال قولهم المبدأ الاول لو تركب بحسب العقل من جنس وفصل قالوا اذا لم يكن له جنس ولا فصل
لم يكن له حد اذ الحد ما تركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك للممكنات في كونه
موجودا فالمعقول في المبدأ انه فهو ليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته
للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدأ انه اضافة لازمة له بانه

بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته واما الوجوب الخاص الواجبي فهو عين ماهيته
الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينهما الا في الوجود المطلق الذي
هو خارج عنهما لازم لهما واما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر اذ الجوهر هو
الموجود لا في موضوع اذ ليس المراد من الموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا
لزم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها
الوجود وانما حقيقته عين الوجوب الخاص الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه و
بين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لاصول الاسلام الا انه لما لم يتم دليلهم على دعواهم
شنع عليهم الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله فقفينا اثره ثم ان المشهور منهم في بيان
هذه الدعوى للمسلك الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب مطلقا سواء
كانت متمايزة في الخارج او من اجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من اجزاء سواء
كانت متمايزة في الخارج او في الذهن لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى ما يجب
نفس الامر جميع اجزاء الشيء وان كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من اجزائه غيره فلا يكون
ذاته مع قطع النظر عن غيره الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون في وجوده
محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا وجوابه ان
يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية اجزاء للماهية الا ان العقل ينتزع من نفس الذات البسيط
مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعددة متعلق بها
يسمى اعمها جنسا واخصها فصلا وهذه المفهومات وان كانت متمايزة في الذهن بحسب انفسها
ووجوداتها الا انها صورة شيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط

واحد نسخ

بحيث يمكن ان يوجد من ذاته بدون اعتبار لمعروضه معقولا متعددا محمولا عليه فان اريد
باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده . هذا العذر فلا يلزم استحالة واستلزامه للامكان وان
اريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قلت الادلة الدالة على وجود الذهني
دلت على ان الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية فيكون الماهية الواجبية على
تقدير تركبها من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من امرين محتاجا الى كل واحد منهما فيلزم
الحدوث قلت الاجزاء العقلية محتاج بحسب الخارج ماهيته ووجودا واما ان تختلف تلك الماهية
وتتحد وجودا او تختلف في الماهية والوجود معا على الاول لزم قيام دفعي الوجود الواحد
بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وان قام مجموع تلك الاجزاء
سواء لزم وجود الكل بدون الجزء او اما يلزم دفعي لو لم يكن سار يا في الاجزاء الا ما تقول الوجود
الحاصل في احد الاجزاء غير الوجود الحاصل في الجزء الآخر فيتعدد الوجود فيرجع الى القسم الثاني
وعلى الثاني يلزم ان تمتنع حمل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينها اتحاد ارتباط الممكن
فالماهية الواحدة يكون مخلوقا بالتركب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجي
لا تركب فيها اصلا فانه البسيط كافة في وجودها الخارجي من غير اعتبار امر آخر معها وباعتبار
الوجود الذهني يكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة لما غيرها الذي هو غيرها كما يحتاج
الى المحل والعاقل الفصل لوجودها في ذلك المحل فلا يلزم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب
الذاتي والحاصل ان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لذاته ولا وجود
اذا وجد في العقل فصله العقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل
في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية بالبساطة الى وجودها
الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا يكون للماهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها

ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا يلزم استحالة واستلزامه للامكان
كما ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية ما سوى الواجب مقتضية
للامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهيته لكان ذلك الغير يلزم امكانه تعين ذلك واذا لم يكن يشارك
لغيره في ذاته لم يحتج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في ذهن وجوابه ان ما ذكره
مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان او الاقصى ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض
للامكان الوجود بل لوجوبه وتتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب
وقد بينا ان ما ذكروه من الادلة على الوحدانية غير تام فلا يتم ما يبتنى عليه والوجود ان
كان ثابتا عندنا قطعا الا ان المقصود الرامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكروه ثم لا نسلم ان
عدم مشاركته لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له لا يجوز ان يكون جنس مختص
في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل وتميز به عن سائر الانواع
التي في العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لما بينا في برهان التوحيد وههنا موضع
تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد بعض انواعها اولا فانه
وايضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل
على انه لا يجوز ان تركب من امرين متساويين عن تمام كما علم في موضعه وقد بينا بان وجود كل ماهية
لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد به كل ماهية نوعية بسيطة لما سوى الله فسلم انه تقتضي
امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد
الماهية اعم من ان يكون جنسا او نوعا فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون للواجب جنس شتى تحته نوعا
واجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوبه بل ان
انضم اليها فصل الواجب صار واجبا وان انضم اليها فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل منهما

سوآء كان طبيعة نوعية او حسنة اذا التفت اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عما يعرض اما ان تقتضي
وجود اقتضآء ناما اولا والاول الواجب اما ان تقتضي عدمه اقتضآء ناما اولا والاول الممتنع
والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا مخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكنات
لا يجوز ان تقتضي وجود اقتضآء ناما لان الجنس يتحد مع الماهية في الوجود الخارجي فلو
اقتضى وجود اقتضآء ناما فعند تحقق مع الماهية النوعية الممكنة اما ان يوجد هناك الاقتضآء
فلزم كون الممكن لذاته واجبا بالذات او لا فلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل عنهم الامام الرازي في
لبيان هذا المطلب ما ذكره الشيخ ابو علي في بعض كتبه من ان كل مركب فان كل جزء
منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فانا ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود متجرد
لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح لبعضها ولكنه لا يصح
الوجود سوآء الذي يصح له دونه وان كان لا يصح لتلك الاجزآء مفارقة الجملة في الوجود والا لكان
مفارقة الاجزآء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منها بواجب الوجود فيكون كل منها ممكنا
ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات لموجود لا يحتاج الى فاعل
فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من جزئين كل واحد منهما لا يحتاج الى شيء اصلا او
يكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقومه غير احتياج الى فاعل يوجده فان اريد بواجب
الوجود ان اريد ما لا يحتاج الى شيء اصلا سوآء كان جزءا ممنوعا او غيره فسلم انه لا يكون واجب
الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الا على مقطع للسلسلة لا يكون محتاجا الى الفاعل
لاخير لعدم كونه واجبا بالمعنى الآخر واجاب عنه الامام الرازي بانه انما ان يكون شيء من الجزئين
مفتقرا الى الآخر او لا فان كان الكل كان كل واحد من تلك الاجزآء مستقلا بنفسه وغنيا

في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود بالاحتياج الى
الفاعل فلا يلزم ان لا يكون واجب الوجود ٤ ٤

غنيا وكل ما كان كذلك لا يكون جزء الشيء واحد له وصح حقيقة فرض ان الامور التي
لا يكون سنها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وصح حقيقة فاجزآء الواجب ليس اجزآء له
حقيقة وان كان الاول كان بعض تلك الاجزآء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها
كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا بل الواجب هو الجزء الآخر فان قلت لم لا
يجوز ان لا يكون شيء من الجزئين محتاجا الى الآخر ويكون سنهما ملازمة كما بين الابوة
والبنوة فتتركب منهما ماهية واحدة وصح حقيقة ولم لا يكفي هذا القدر في تركب الماهية
الحقيقية الواحدة قلت ضرورة العقل حاكمة بان كل ما يستغني عن آخر في قوامه ووجوده
وتشخصه كل المركب منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع لجنب الحي لا ماهية واحدة
وصح حقيقة فان كان بين الاجزآء في احد ما ذكر كان بعضها محتاجا ممكنا الى فاعل
قطعا فلا يكون المركب واجبا والا لم يكن الواجب الذي له وصح حقيقة مركبا منهما هذا وقد
يقال اللازم عند التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلق كل واحد منها
بالآخر كما بين الصوت والهيولى وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر والارتباط
بينهما بالامتناع اي ثالث كونهما فلا يعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا
عن الآخر فلزم على تقدير اللازم بينهما اما كون احد الجزئين معلولا للآخر او كونهما معلولين
لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ورد بان دوام تعلق كل منهما بالآخر
كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر ومن اين يلزم ان يكون "
احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ثم قال الامام الرازي رح
الرأي لهم الجوهر والوجود والمبدأ وان لم يكن جسما له لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن

١ صح ٢

الواجب عندهم عقل مجرد كما ان سايرالعقول التى هى المبادى للوجود عقول مجردة عن
المواد وليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هى حقيقة جنسية وهذه الحقيقة الجنسية المشتركة
بين الاول وسايرالعقول لا يمكن ان لا يباينها بشئ آخر لامتناع الاشتراك بدون
التمايز فلابد اذن من فصل به تتميز سايرالعقول فلزم التركيب قال والدليل عليه
ان العقول التى هى معلولة انواع مختلفة واما اشتراكها فى العقلية وافتقارها بفصول سوى
ذلك وكذلك الاول يشاركها جميعا فى العقلية فهم فيه بين نقض العاقل او المصير الى ان
العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال ان عندهم ولا يخفى عليك ان العقلية بالمعنى التجردى
المادى وهو معنى سلبى لازم للاول لكن خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة الى العقول فليس
العقلية مقومة لذات المبدإ الاول ولا لذات العقول صالحة يلزم بسببها الاشتراك فيها منفصلا
الامتياز بالفصول فيلزم التركيب اما الجوهرية وان قال بعضهم لكونه جنسا للجواهر لكنهم
كون المبدإ الاول جوهرا فلا يلزم تركبه بخلاف العقول فانه عندهم مركب من الجنس والفصل
وبعضهم وهو الحق ان الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها
المتخالفة لا بالفصول **فصل** فى ابطال قولهم ان وجود
الاول عين ماهيته وهذه الدعوى ايضا لا يخالف اصول الاسلام ولهذا مال اليه بعض
المحققين من المتكلمين والدليل الذى عول عليه الشيخ فى كتبه هو ان وجود الواجب لو كان
زايدا على ماهيته لكان قابلا بها والا لم يكن موجودا اصلا ولو قام بها لكان متقررا بها
وهى غيره فكون متقررا لا الغير والمتقرر لغير ممكن وكل ممكن محتاج الى المؤثر والمؤثر اما
ان نفس تلك الماهية او غيرها لا جائز ان يكون غيرها والا لزم افتقار الواجب فى وجوده الى
غيره فلا يكون واجبا من والا جائز ان يكون نفسها فان الماهية وان جاز ان يكون علة للوجود

من مرجح اما بالذات واما بغيرها فلزم احد المحذورين قطعا وثانيها ماذكره الامام الرازي
وهو انا لانم ان علة الوجود يجب ان يكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة
لاشك في تقدمها على المعلول واما ان هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون التقدم
من حيث هي هي علة لوجوده ما متقدم عليه ذاتا لا وجوده اولا يرى ان ماهيات الممكنات
علل قابلة لوجوداتها مع انها لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود الشيء قبل
وجوده واذا كان تقدم العلة القابلة لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون الحال في العلة الفاعلة
كذلك ايضا فان قلت اذا جوزتم ان تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز ان
يؤثر تلك الماهية قبل وجوده ما في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال لوجود الآثار على وجود
المؤثر قلنا ضرورة العقل قاضية بانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود
غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه ورد هذا الجواب ايضا بان الفاعل للوجود لا بد ان
يلاحظ العقل له وجودا او لا حتى يمكنه ان يلاحظ له افاضة الوجود لان مرتبة الايجاد متأخرة
عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد
غيره او ايجاد نفسه فلا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي هي مقتضية للوجود واما العلة
القابلة فهي مستفيضة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يلاحظ العقل له الخلوع الوجود
حتى يمكنه ان يلاحظ له استفاضة الوجود وذلك لان استفاضة الحاصل محال كتحصيل الحاصل فلا يجوز
ان تتقدم قابلية الوجود مستفيضة علته بالوجود ضرورة ثم قال الامام الرازي لا نسلم ان
الشيخ انما جوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاتها فالماهية اذا كانت مؤثرة في صفة
من صفات نفسها كانت علة لكل الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا
لم يكن العلة نفس الماهية مقابل الماهية الموجودة لكنه سلم الشيخ ان العلة هي نفس الماهية فحينئذ ان تقدم المؤثر

المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود وجوابه ان الشيخ لم يعلل ان نفس الماهية
حيث هي هي يكون سببا لصفة من صفاتها بل قال يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي
هي الوجود للشيء اما هي سببا هي التي لسبب هي الوجود او سبب صفة اخرى لان السبب متقدم في
الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على الماهية من حيث
هي هي من غير مدخلية للوجود ويكون سببا لصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هي هي
من غير اعتبار الوجود لا يكون سببا لشيء فلا يجوز ان يكون سببا لوجودها والا لزم تقدمها
على الوجود بالوجود ويجوز ان يكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيته لها محذور
وما يقال انا نمنع ان الماهية من حيث هي هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة
للزوجية مثلا فممنوع لان كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا
وذهنا متصفة بصفة اوعلة لاتصافها بصفة ممتنع لكن لا يكون لها وجودها مدخل في
اتصافها ذهنا والعلة لكل العلة اصلا غير معقول ثم قد لا يكون لخصوص احد الوجودين
مدخل في اتصافها بها ومثل هذه الصفات ليس لوازم الماهية كزوجية الاربعة فان الاربعة
متصفة بها سواء وجدت خارجا اوذهنا واما اتصافها بالزوجية معرى عن الوجودين فلما
وثانيها ماذكره الامام الغزالي ومحصوله منع كون وجوب الواجب على تقدير ذاته وصفاته
محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه لازل والازل لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن
والمعلول ان له علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل
الا على قطع التسلسل في العلل وقطعه يحصل بالمنتهي الى موجود يكون وجوده زائدا على ذاته قال فان
قلت فيكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له قلنا الماهية في الاشياء الحادثة يكون سببا للوجود

فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا وجها آخر وهو انه لا يستغني عنه فليكن
كذلك فلا استحالة فيه اما الاستحالة في سلسلة العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة
وما عداه فلم يوقف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وانت قد عرفت مما قدمنا
في المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ما كان
كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة
سواء كان قديما او حادثا فان طلب الوجه لهذا اعتباري لا تحقق له في الاعيان حتى
يكون طرفا حصوله ولا حصوله على السواء نظرا الى ذاته فيحتاج الى فاعل طلبا سواء وان
لم يحتج في وجهه الى فاعل لعلميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغني
عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة
بالوجه فان قلت اذا اتصفت الماهية بالوجه فبعد ان لم يكن متصفة به اصاحب في ذلك
الاتصاف الى فاعل يجعلها متصفة به واما اذا لم يزل متصفة به فلا نسلم الاحتياج الى فاعل
بل يكفي فيه الصفة والموصوف قلت لعل نسلم بالفرض ان اتصاف الشيء بالشيء وان لم
يكن موجودا او حادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات الموصوفة متصفة بالصفة سواء
اما الذات الموصوفة او غيرها ومنعه بعد مكابرة وقوله والدليل لم يدل الا قطع السلسلة
وقطع بحصول الحقيقة موجودة يكون وجهها زائدا عليها قلنا هم لا يدعون ان برهان قطع
السلسلة يدل على عدم زيادة الوجه بل شبهة نظرية بعد ان بينا ان قطع السلسلة بان يتسلسل
لا بد ان يكون وجهه ذلك المقطوع غير ماهيته والا لاحتاجت العلة موجبة للاتصاف مرارا
الذات فيستلزم وجوبها ما لو جبها او غيرها فلا يكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في
الاشياء الحادثة لا يكون شيئا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل قلنا الا شيئا

الاشياء الحادثة يستند وجهها الى مبدإ قديم بخلاف المبدإ الاول فان وجودها
لا يجوز اسناده الى غيره والا لم يكن مبدأ اول فتعين استناد الذات على تقدير
زيادته على انهم لا يجزمون باستناد الى ذاته حتى يحتاج لهم دفع بل يوردون ذلك
على سبيل التردد والاحتمال لا بطال ثم قال الامام الثواني رحمه الله ما لهم الوجود
بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول كما لا يعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر
عدمه فلا يعقل وجود امرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا ولحقيقة
فكيف يتعين واحدا ممتازا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة فاذا
نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان كذا معقولا لجاز ان يكون في
المعلولات وجود لا حقيقة له تشارك الاول في كونه لا حقيقة له وبانه في ان العلة
والاول لا علة له وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبان ينفي العلة
لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا ويحتاج لان ما لا
يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو الوجود المطلق وحقيقة العارضة للوجودات
فان ملاحظة العقل اياه بحسب ما لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو بوجه اجمالي ممتنعة واما الوجود
الخاص الواجبي الذي هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفه بالحقيقة سائر الوجودات الخاصة
ومعروضة للوجود المطلق فلانه انه لا يعقل الا مضافا الى شيء آخر هو حقيقة وماهية بل هو
عين الحقيقة الواجبة وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية مع كونه غير معقول لنا
بكنهه بل بعوارض اضافية او سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا
بالاضافة الى شيء لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودها

خاصا بل يستدعي امرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما في الواجب
او ماهية معروضة للوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبي موجودا
بنفسه وغير عارض لماهيته كون الوجود الخاص الممكن كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم
اشتراكهما في الاحكام ولكونه مجانبا لغاية المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها تميز
عن غاية المخصوصة لا بالمعروض كما في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لذاته ولا بحقيقة
له اصلا لئلا يتصور تميز ما عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقة المخصوصة
وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في
الخارج بل هي ممنوع الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر قوله
والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعلولات ايضا وجود لا حقيقة له فلما
يجوز ان يكون عدم كونه في المعلولات لان وجوده الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا
بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه غير معقول وبعض المتاخرين من فلاسفة الاسلام اخترع
من نفسه في اثبات ان واجب الوجود لا تنضم الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر تقريره ان
ان الواجب لذاته لو انضم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له
هوية كلية امكن وجود خارجي لها لذاتها ورأينا ما وقع من الخارجي اذ لو لم يكن لكان اما ان يمتنع
لذاته او يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الخارجي الواقع المشارك له في ذاته ممتنعا
ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هف ولا سبيل الى الوجوب ايضا و
الا لوقع الخارجي الذي فرضناه ورأينا ما وقع هف واذا كان ما لم يقع من الخارجيات ممكنة لنفس
الماهية فما وقع يجب ان يكون ممكنا ايضا باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو
بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك في استحالته قال ان كان في الوجود واجب فليس له

ماهية ورأينا الوجوب بحسب تفصيل العقل الى امرين فهو الوجود البحت الذي لا شيء له
شيء اصلا وهذا المسلك ايضا مردود اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الواجب لو انضم
في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لا يجوز ان يكون انضمامه في التعقل الى
الوجود والى امر خاص في نفسه لا يقبل التعدد بوجه اصلا متميزا عن غيره بذاته المخصوصة
من غير ان يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وايضا فان الذي اطلعتم به ان يكون له
ماهية ورأينا الوجود في الذهن هو بعينه يبطل ان يكون ماهيته هي الوجود لكن الوجود
كلي ايضا فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لامكن ما لم يقع فكان الواجب الواقع ممكنا
ايضا لمشاركته للباقي في الماهية وذلك محال ورد هذا الاخير بان الوجود الواجبي لا يتصور
له في الذهن جزئيات لخلاف الماهية المعروضة للوجود في الذهن اما الاقلال فلان تكثر جزئيات
الماهية ليس الا لانضمام عرضي يوجب للكثرة والوجود الواجبي وجود صرف غير مخالط
لشيء فلا ينضم اليه ما يقتضي تكثر الجزئيات واما الكثرة فلان كل ما يفصل الذهن الى وجود و
ماهية فهو ليس مما لا يقبل الوصف ولا موانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا
تحت معقول من المعقولات المعارف من الحصر فيها وما من معقول فيها الا ويشهد لها جزئيات
اذ علم ذلك بالاستدلال ويظهر لانه ان اراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية
كلية فهو غير مانع للشركة فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب عدم زيادة الوجود على الماهية في الواجب
حتى يجوز ان لا ينفصل الذهن الى ماهية ووجود ولكنه ينفصل الى هوية شخصية وجوده فلا
يكون لتلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل يكون هويته ممتنعة بذاتها عما عداها وما نعة عن وقوع
الشركة فيها من غير اعتبار معين زايد على ماهيته كما قاله الشخص وان اراد ان كل ما ينفصل الذهن
اليه وجوده ومعروضه فهو غير مانع من الشركة فمم وايد راجعه تحت معقولية المعقولات غير مسلم وما ذكر

من وجه الحصر فيها فليس بتام على ما عرفت في موضعه وايضا الحصر انما يدل على انحصار الماهيات
الممكنة في تلك المقولات ولا يلزم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية ممكنة
حتى يلزم اندراج الجهات في شيء من تلك المقولات **فصل** في بعض احكام
اقامة الدليل على انه يجب تجسيم والذي حمل عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه ثلاث وجهان الاول
ان كل جسم منقسم بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وواجب
الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شيء مما
هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب اما ان كل جسم منقسم بالقسمة الكمية الى اجزاء متشابهة فظاهر واما ان
منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فلما مر من استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب
الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالمعنى او بالكم اما ان يجب بما هو جزء الكل او الجزء
عن الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا بذاته بل ممكنا لكون وجوده بالغير
وجوابه انا لا نلزم انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد
عرفت فساده فما قيل بل هو امر بسيط في نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب من
الهيولى والصورة ولا من الاجزاء التي لا تتجزى كما قال به عظيمهم افلاطون والانقسام
بحسب الكم الى اجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل
واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى اجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط
بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وايضا لا نلزم ان الشيء المنقسم
لو كان واجبا بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وانما يكون كذلك لو لم يكن احد اجزائه
واجبة فانه اذا كانت احداها واجبة وكان وجوبها لا يتوقف الا على اجزائه فهو بالنظر
الى ذاته يجب الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع الاخير بان كل واحد من اجزائه لا

لا شك انه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فيكون الذات في نفسها وفي تقررها محتاجة
الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو
خ جزؤها غير متحصلة في نفسها فكيف يكون كافية في وجودها وبان احد جزئيه ان لم يتم بالآخر
لم يكن المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع لحيوان ناطق وهذا
ضروري وان قام به كان احد جزئيه اعني القائم بالآخر ممكنا لاحتياجه الى ذلك الآخر
فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد ناقش في المقدمة
الثالثة بان احد جزئيه ان لم يتم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقيا وممنوع ضروري
وبان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل واحد منها واجبا يلزم
تعدد الواجب وقد بين بطلانه او بعضها فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه بان
تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكر من الدليل فلا يندفع الالزام عنهم بهذا
الوجه فلسائل ان يقول ان كل جسم وان لم يلزم ان يوجد جسم آخر من نوعه بالفعل
ماهية او من الاجسام ما ليس لنوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فلا اقل ان حقيقة
كل منها مخالفة لحقيقة الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التي هي اجزاء الاجسام متشاركة
في الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسماني في الطبيعة النوعية محصلة فكل امتداد جسماني يوجد
شيئا آخر في نوعه وكل ما يوجد شيئا آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة المتعددة في الخارج
يكون معلولة لان تعددها في الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول لان
كون الجزء معلولا لا يستلزم كون الكل معلولا او لا شيء من المعلول بواجب الوجود وجوابه
لا نلزم ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ولم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني في
ض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني في

عتبار

يكون جنسا او عرضا عاما بالقياس اليها لانوعا فانهم لم يذكروا البسائط كونها طبيعة
نوعية شيئا يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد للجسم الطبيعي لاجسام طبيعية
نوعية لان جسمية لوا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة ويلك باردة
او هذه لها طبيعة عنصرية ويلك لها طبيعة فلكية وهي امور يلحق الكلية من خارج فان
الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد يضاف مع الطبيعة الخارج
الي الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود لخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا
ما لم تتنوع بان خطا او سطحا اذ ليس المقدار به موجودا او الخطية موجودا آخر بل الخطية
نفسها هي المقدار بالمحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يعرض شيئا معينا جسمية فقط فمن غير زمان
واما المقدار فليس مقدارا فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذا مقدار اما خطا او سطحا
وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لانا لانسلم ان الجسمية
مع كل شيء يعرض شيئا معينا جسمية فقط لم لا يجوز ان يكون الطبيعة الجسمية امرا مبهما كالمقدار
لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها فصول متممة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها
امور خارجة عنها وما ذكر من الاختلاف بالامور الخارجية مسلم ولكن الخارجة اختلافها
قد يكون ايضا لم لا يجوز ان يكون طبايع متخالفة غير متشاركة في ذاتها ويكون امتياز بعضها
عن بعض آخر بنوع انتهائها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا للاختلاف
حقايقها فان قلت ان ما ذكرت من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان
قد دل على كون الواجب معطيا لسلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز ان يكون
فاعلا لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض اما ان يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه
فان ان لا يسخن كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لاجزائها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها

وكذلك الشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لاجزائها وهذه المقدمة اعني عدم
تاثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري وما ذكر من الامثلة
الجزئية انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تاثيراتها والمعلولات
قبل وجودها لا وضع له ضروري فلا يكون الواجب جسما لان الواجب لابد وان يكون
علة مستقلة للمعلول اول من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل كما مر من البرهان فلا لانسلم
ان الجسم وما يحل فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليها وما
دعوى الضروري غير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تاثيراتها جزئية
ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية

فصل

في تقرير من يرى منهم ان المبدا الاول يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك الاول انه تعالى
مجرد عن المادة ولواحقها فيعلم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا اما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة
ولواحقها فلما ثبت من انه تعالى وتقدس ليس بجسم ولا جسماني واما كل مجرد كذلك يصح
ان يكون معقولا فلان ذاته متبرئ عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة
في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من
التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا
لان يعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك
من جهة العاقل واما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
اما بنفسه فلان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح معقولا مع غيره وكل ما يصح معقولا
مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا اما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح

ان يكون ح

ان يعقل فتعلة يمنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود و الوحدة و ما يجرى مجراها
من الامور العامة و الحكم على شئ لبعض تصورها معا فاذن كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل مع غيره في الجملة و اما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الآخر لان الشئ اذا كان معقولا مع غيره كان له معا في الذهن
في التعقل العاقلة فيكون مقارنا لمقارنة احد الحالين للآخر و كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا فايما ينتج لان كل ما يصح ان
يكون مقارنا لغيره فاذا اوجد في الخارج و هو قايم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان
صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ ليس كذلك المقارنة المطلقة
و استعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة و هي متقدمة على المقارنة في
العقل لان الاعم متقدم على الاخص و المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ
فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقف عليها لزم الدور فاذن
صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا اوجد في الخارج و هو قايم
بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له و هي حاصلة لا يمكن الانفكاك بحيث يصح
الحال في المحل و ذلك لانه اذا كان قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بطلوله فيه و حلوله
في ثالث و المقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون
الصحيح بالنسبة الى الثالثة و هي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما
يصح ان يعقل فاذا اوجد في الخارج و كان مجردا قايما بنفسه يصح ان يقارنه معقول آخر
مقارنة الحال لمحله و كل ما كان كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل

ان يكون عاقلا لغيره و اذا صح ان يكون عاقلا له كان عقلا حاصلا له بالفعل لان
التغير و الحدوث من توابع المادة كما عرفت و جوابه انا لا نلزم ان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا و ما ذكر لبيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة و لواحقها و هي
منتفية عن المجرد فمحل المنع و لم لا يجوز ان يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض
المذكورة اللاحقة بسبب المادة و ما الدليل على انحصار المانع فيها و لئن سلمنا ذلك لكن
لا نلزم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان قايما بنفسه
و ما ذكر في بيانه غير تام لان اشتراط توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في
العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج قايما بذاته لجواز ان يكون
وجود العقل شرطا لصحة المقارنة فان ماهية المجرد و ان كانت منحفظة في الذهن و
الخارج الا ان الوجود الذهني و الخارجي متخالفان فيجوز ان يكون الوجود الذهني
شرطا لصحة المقارنة فلا يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج
قايما بذاته لانتفاء شرطها فان قلت لو كان الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة
المطلقة لزم الدور ايضا لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط لوجوده فلو كان
الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجوده ايضا و الوجود
العقلي اخص من مطلق المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل و اشتراط المطلق للشئ
يستلزم اشتراط المقيد فيكون الوجود الذهني الذي هو المقارنة المخصوصة مشروطا بنفسه و اذا
لم يكن وجود المجرد في العقل شرطا لصحة المقارنة المطلقة ان يكون الوجود العقلي
شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد سوا كانت تلك المقارنة مع العاقل
او المعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد ان المقارنة المطلقة بين المجرد و المعقول الآخر

ليس الراد بكون الوجود العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة ان الوجود العقلي جايز ان يكون شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد سوا كانت تلك المقارنة مع العاقل او المعقول حتى يرد ما ذكر بل المراد ان المقارنة المطلقة بين المجرد و المعقول الآخر

الذى اجتمع معه فى العاقل مشروط بوجود المجرد فى العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة
المطلقة بين المجرد والمعلول المذكور لوجود المجرد فى العقل اشتراط المقارنة بين المجرد
والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراك الشئ بنفسه وايضا لو صح ما ذكرته لامكن صيرورة
الجوهر عرضا اذ الدليل المذكور بعينه جار فيها بان يقال اذا تعقل ماهية الجوهر
فلا شك فى حصول ماهيته فى العقل فيكون ماهيته الموجود بالوجود العقلى قائمة
بالموضوع لجاز ان يكون وجود العقل شرطا لوجود فى الموضوع لان وجوده
العقلى ليس نفس وجوده فى الموضوع فيصح الحصول فى الموضوع للماهية مطلقا
فيصح على الذات الخارجة الجوهرية ان تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها فى محل هو الذهن
فيصح انقلابها من الجوهر به الى العرضية فما اعتذرته فاسد والتحقيق ان يقال الوجود
قسمان قسم تترتب عليه الآثار ويظهر منه الاحكام وهذا الوجود يسمى خارجيا وعينيا
واصليا وقسم لا تترتب عليه تلك الآثار والاحكام وهو نفسى وجود اذهنيا وظليا
وغير اصيلى وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلى لكونه لا يحصل الا فى المدرك يستلزم
المقارنة المخصوصة اعنى مقارنة الحال للمحل لا انه نفس تلك المقارنة او مندرج تحتها
اذ راجع النوع فى الجنس بل المقارنة لازم خارجى له فلا يلزم من اشتراط المقارنة به
اشتراط الشئ بنفسه او لا يدرى ان العرضى المحض شئ مشروط بدرك الشئ دونه هذا ولا يلزم
انه لا يجوز ان يكون وجود العقلى شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف
صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهنى صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك
عنه فان العلة غير مشروط بالمعلول ولا متوقفة عليه مع انها لا ينفك عنه اصلا والشئ
اورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز ان تكون مقارنة المجرد للمعقول عند كون

ن

فى العقل ولا يمكن عند حصوله فى الخارج الا لعدم شرط او وجود مانع اجاب
بان استعداد مقارنة المجرد للمعقول ان كان لازما لماهية المجرد مطلقا سواء كانت
فى الذهن او فى الخارج سقط الشق بالكلية اذ يمكن ح مقارنة المجرد للمعقول اذا كان
ذلك المجرد فى الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة
عند حصولها فى العقل العاقل وح اما ان يكون حصول الاستعداد مع المقارنة
او بعدها او قبلها والاولان باطلان بوجوب تقدم استعداد الشئ على حصوله
فمقارنة لا يمكن ان يحصل صفة لشئ ويكون استعداد لحصولها معها وامتناع حصول
صفة لموصوف غير معد لحصولها فعين الثالث وهو ان يكون استعداد مقارنة المجرد
للمعقول عند كون ذلك المجرد فى العقل حاصلا قبل المقارنة فيكون الاستعداد نفس
ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها فى العقل قبل المقارنة معقولة والماهية المعقولة
مجردة عن جميع اللواحق العينية فلا يكون هناك شئ غير الماهية لعدد الاستعداد و
يظهر لان الماهية وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة
عن اللواحق مطلقا فانها لا شك فى كونها ملحوقة للوجود الذهنى فيجوز ان يكون ذلك
شرطا للاستعداد فلا يحصل الاستعداد عند كونها فى الخارج ثم ان هذا الحجج اعنى المسلك
الاول لاثبات كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحته ينتج ان الواجب لذاته
يعقل الاشياء بحصول صورها فيه ومن البين باطلة عند الفلاسفة فما هو سبب هذا الحجج للمعقول
صحة ويعترفون بفساده ومايرمون اثباته بها فهى غير موجبة له الا ان كلام الشيخ فى كتاب
الاشارات يدل على ان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه فهذا الحجج على تقدير تمامها
لا يصلح من الفلاسفة الا لو قد حاء هذا المسلك بوجه آخر غير ما ذكرنا يمكن صحة التعقل بصحة

المعارنة وغرد ذكر الا ان استيعاب الكلام في ذلك بعد الحصول لعرض لا يليق بالكتب المبسوطة
على الاختصار المسلك الحق انه تعالى مجرد قايم بذاته لما سبق وكل مجرد قايم بذاته فان ذاته
المجرد العالمة بذاته حاضرة له غير غايبة عنه وكل ما كان ذاته المجرد العالمة بذاته حاضرة
له لابد ان يعقل ذاته لان العقل ليس الا حضور الماهية للامر المجرد القايم بذاته فثبت
انه تعالى لابد ان يعقل ذاته وذاته على ما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون
عالما بغيره من المعلول آل وقد تقرر بوجه آخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبدا الغير
فلا بد وان يعلم ان ذاته مبدا الغير ومتى علم ان ذاته مبدا الغير فلا بد وان يعلم غيره
لان الغير اما صافه امر بلا آخره يستلزم العلم بكل واحد من المضافين ثم اذا علم كل الغير
لا بد ان يعلم معلول كل الغير وقد ثبت ان ما عداه واجب الوجود فاره يستند اليه وينتهي
سلسلة العلل اليه بالآخره فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه واجب عنه بوجه ما
الاول انا لانا ان كل مجرد قايم بذاته فان ذاته المجرد العالمة بذاته حاضرة له فان
الحضور نسبة لا يتحقق الا بين امرين واد لا يعارين الشي ونفسه فلا اضافة وقد
بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية
في الجملة معاير لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها
وثانيها انا لانا ان كل ما كان ذاته المجرد العالمة بذاته حاضرة له لابد ان يعقل ذاته وذلك
لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجرد للامر المجرد القايم بنفسه ولم لا يجوز ان يكون
التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حقنا دون بعض المجردات وثالثها انا لانا ان العلم
يوجب العلم بالمعلول ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم
بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول فلا دليل عليه بعد ما وان اريد العلم بالعلة من حيث

انه مبدا وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه
مبدا للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وان اريد ان
العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو
ظاهر التقرير الثاني فللخصم ان يمنع كون المبدا عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان
المبدا لله والعلة امر اضافي فلا تكون معاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لابد
من تعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عالما بغيره من المعلول آخر ما يدل لهم
من الادلة على ذلك فان قلت لما كانت العلة التامة بذاتها المخصوصة موجبة للمعلول
المخصوص كان العلم بها بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولما
ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القايم بذاته
لزم كون المبدا لله معقولة له تعالى ان كون الباري تعالى مبدا لغيره معلوما غير حاضر لذاته
المجرد القايم بذاته لكونه وصفا له تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدا لغيره علمه بغيره
وهو المطلوب المعلوم لنا سوان عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول
الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا لا بالضرورة ولا بالنظر اذ الاعيان
تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين احدهما عين الآخر
ان يكون صورة احدهما مستلزمة لصورة الآخر واما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي
مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وسلمنا تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة
للجوهر المجرد القايم بذاته لانا نقول ان للمبدا لله حاضرة له فان حضور الشي للشي انما هو لوجود له
اما وجودا متصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية
في ذهن المبدا لله وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدا حتى يجعل باعتبار وجوده الخارجي

فه ولم تثبت ايضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا
تقتضي ثبوت الصفة في الخارج ولا في الذهن حتى يلزم كونها معقولة له فلا تثبت المط
بل الحاضر للموصوف بمجرد القيام بذاته هو اوصافه الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة
للموصوف وذلك يوجب ان يتغاير بالفرض جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفوسنا
من تجريدها وحدوثها وليس كذلك بالفرض المسلك الثاني ما لخصه بعض الماخرين
وهو ان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب
له اما الصفوي فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما
اذا اوجب تكثرا وتركبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يلزم من حيث هو على ان يكون بصور
واثر فان للنفس علوما حضورية يبقى فيها بمجرد حضور المعلوم عندها وعدم عنه عنها
واما الكبرى فلان الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للموجود من حيث هو
عز ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري واما
ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود بحيث فلان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما واجب
او ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثاني اذ لو امكن عليه شئ بالامكان الخاص لكان
فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو يخ في جنبه تعالى وجعابنا لا لام ان العلم كمال مطلق للموجود
فان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه بل يكون كمالا على
الاطلاق من غير تقيد بجهة من الجهات وما ذكر من الدليل لا يدل عليه فان ما لا يدل على انه
لا موجب للتكثر وهو نقص مخصوص وعدم اجابته له لا يستلزم عدم اجابته غيره من النقايص
بجواز ان يكون فيه نقص من جهة اخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وايضا
قوله لكان فيه جهة امكانية ان اريد لكان فيه جهة امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه فهم وان اريد

بالنظر الى بعض عوارضه فمسلم ولا يستلزم قوله فيلزم التكثر فيه ان اريد باعتبار ذاته
ومسلم لكنه غير مسجيل ان اريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان للمسلكين الاخيرين
من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما تعدد العلم لجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول
وقرر الامام الغزالي رحمه المسلك الاول بان الوجود الاول موجود لذاته وكل
موجود لذاته فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان
المانع عن درك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها وتشبثه بالآدمي مشغول
تدبير البدن المادي فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات الدنية و
الصفات الرذيلة المتعدية الى من الامور الطبيعية انكشف له جميع المعقولات كلها ولذلك
فضل الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا استبعاد في شئ لا يفهم ايضا عقول مجردة
عن المادة واجاب عنه بانه ان اريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فنقول وكل موجود لذاته
مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان اريد به انه يعقل
نفسه فلا نسلم قوله وكل عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية
ولا اقام عليها برهان وما ذكر من ان المانع من درك الاشياء التعلق بالمادة و
الاشتغال بها وهو منتف في المجردات المحضة مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون مانع آخر غير
التعلق بالمادة يوجد في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى عليك انه ان اريد بالعقل
انه يعقل سائر الاشياء لا يكون المقدمة الثانية كل موجود لذاته مادة فهو عقل عين الدعوى
كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية متدرجة تحتها وان مراده هم بالعقل المحض ليس ما ذكر
من التردد بل ما من شانه ان يكون معقولا فلا يتوجه ما اورد من اللازمين وايضا قوله
في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم

لانهم ما استدلوا بهذا الدليل على عموم علمه لجميع المعلومات بل على علمه بغيره في الجملة كما
اشرنا اليه ثم قوله ونفس الآدمي مشغولة بتدبير البدن فاذا انقطع شغل ولم يكن قادرا
رسا بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعلقة اليها من الامور الطبيعية انكشف لها حقيقة
المعقولات كلها لا يطابق ما ذكروه في احوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا
ان النفوس التي لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بان لها كمالات
صار معدة بانشباحها الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد
الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المتمكنة للحق اولا كالنفوس المرضى المهملة
الذين لم يحصل لهم لاعتقاد الحقيقة ولا الباطلة والفرق بان المتصفة باضداد الكمالات
يكون عذابها مؤبدا اجلا فهي فاقدة معدمة مانعة الانسياق اليها الكمال لانها حاصلة
يكون مشاقة الى ما لا يتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كالنفوس البلهة
والاطفال الجاهلة لم يكن لها الم الشوق ولا الم الكمال وهذا الكلام منهم يدل
على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افعالها
فاذا تجردت عنها قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم
للعلوم والكمالات المستعدة لها بواسطة الآلات البدنية
حتى تفيض عليها من المبادئ المفارقة مادام مستعدة لها ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلما
آخذ وهو ان العالم معلل الله تعالى والفاعل يجب ان يكون عالما بفعله فيكون الباري تعالى عالما
لما بالعالم وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي وطبيعي
وكون الفاعل عالما بفعله انما يلزم في الفعل الارادي لا الطبيع والعالم عندهم صادر
عنه تعالى طبعا واضطرارا لا القصد والاختيار فلا يلزم كونه تعالى عالما وثانيهما سلمنا ان

ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكنا الصادر عندهم من الله تعالى الا
العقل الاول فلا تثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما فان علم الفاعل بما يصدر عنه
بالواسطة لا يلزم في العقل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل
مدحرج يتحرك ارادي لوجب العلم بما صل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بمصادمة
وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب لهم عنه واقول هذا الاستدلال لم اجد في كلام احد من الحكماء
ولا في كلام المتعلمة عنهم ولا يطابق اصولهم وقواعدهم ايضا فانهم يسندون الافعال
الى الطبايع لا شعور لها اصلا واظن انه يصير للمسلك الحق الذي نقلناه عنهم وهو ان
يعلم ذاته وذاته علة لما يعداها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لحدوث بعض معدات
اعني كونه عالما بالعلة وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاكتفاء في الاستدلال
بمجرد العلم ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة
والاختيار ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبايع بل صرحوا بانه قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
الا ان مشية الفعل لازمة لذاته وعدم مشية الفعل ممتنع وصدق الشرطية لا يقتضي
وقوع المقدم ولا امكانه ومشيته عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصح الاستدلال
بها على علمه تعالى وانه لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيته كما وقع للمتكلمين بناء
على ان مشيته زائدة على علمه ومرتبة عليه وما ذكرنا في جواب الكل من ان الكل لم يوجد
من الله تعالى دفعة بل بالتدريج بواسطة وما يصدر عن الفاعل بالواسطة لا يلزم ان يكون
معلوما في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم اذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية
المعلول تامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعل بل العلم بالعلة

التامة واما اذا كان عالما بها فانهم يدعون لزوم العلم بالمعلول ح وقولهم ان
حركة الحجر من فوق جبل بتحريك ارادي لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مسافة
وكسر غير متوجه عليهم لان تمام العلة مبني بس المعلوم بتحريك فلا يكون الحركة بتمامها
معلومة ايضا فلا يعلم ما يتولد من الحركة لان ما يتولد من الحركة انما يتولد من خصوصية الحركة
الواقعة في مسافة مخصوصة على وجه مخصوص ح علم الفاعل لم يتعلق بهذه الخصوصية لعدم العلم
بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليست بفعل للمحرك للمريد ولا المحرك المريد فاعلا لها بل
الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعة بواسطة الميل الطبيعي والقسر المستفاد من المحرك
المريد والذي يفعله المريد بارادته هو حركة اعضائه نعم يقال في العرف انه فاعل لحركة الحجر
لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف بل الجواب عن قولهم منع العلة التامة

فصل

في بعض احكام
بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما سلمناه
اقامة الدليل على ان الاول يوصف ذاته ايضا ولهم فيه طريقان الاول انهم يثبتون
ان الله تعالى يعلم غيره بما ذكرناه من المسلك الاول في المسئلة المتقدمة ثم يقولون كل ما يعقل
غيره امكنه بالامكان العام ان يعقل كونه عاقلا لذلك الغير والا جاز ان يكون احدنا
عالما بالمحيط والمخ وطاوس سائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المتشعبة بالدلايل القطعية
ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة
فواجب الوجود امكنه ان يعقل كونه عاقلا لغيره وكل ما امكن بالامكان العام لواجب
الوجود يجب لما عرفت فواجب الوجود يجب ان يعقل كونه عاقلا لغيره وذلك يقتضي علمه بذاته
حيث كونه عاقلا لذاته وهو المطلوب الثاني وهو ما ذكرناه في المسلك الثاني لانه تعالى
عالم بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قايم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجرد حاضرة لذاته

ذاته المجرد القايم بذاته غير غايب عنه وكل ما كان كذلك لا بد ان يعقل ذاته لان العقل
ليس الا حضور الماهية المجردة للمجرد القايم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب
والحاصل انهم ان منعوا اولا انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون انه يلزم
من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وان يعكسون الامر فيثبتون
اولا انه يجب ان يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره
كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب عن الطريقين جميعا ومنه يظهر المنع في المسئلة المتقدمة فتذكر
والذي يخص الطريق الاول هنا ان نقول لانا لم ان كل ما من شانه ان يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه
عاقلا لذلك الغير ولم لا يجوز ان يكون من خاصة بعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل كونه عاقلا والسائل على ما يجد الانسان من نفسه لا يعتمد حكما كليا بل جزئيا

فصل

في ابطال قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه كونها
جزئيا والمشكلة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك التي بنية على اشكالها او متغيرة
كالمركبات العنصرية التي يكون ويفسد لا يعلمها الاول تعالى من حيث هي جزئيات متشكلة
بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه يعلم ماهيتها الكلية فقط بل على معنى انه يعلم الماهية
الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لانها تجتمع في الخارج الا في شخص واحد فيحصل علم كل مطابق
لشخص جزئي بالحيث الخارجي وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات المتغايرة
الزمانية سواء كانت متشكلة كالاجسام اولا كالنفوس على وجه كونها جزئيا ولا يلزم منه
تغير في علمه عن ادراكها هو الواقع لان الزمان ليس بالنسبة اليه الا وصاف الملئة وليس بعض الازمنة
بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه
تغير في علمه عن ادراكها هو الواقع فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية في ازمنتها الواقعة

فيها لكنه يعلمها علما منعالبا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار اوصافها التالية فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس
كذا درجة وهي مطبوعي فلكيهما ناطقا على الساعة فيحصل لهما حركتهما متابلة يوم
كذا بان يكون الشمس في احدى نقطي التقاطع والقمر في الاخرى فسوسط الارض منهما فحسب
القمر في اعتدال الراس مثلا وهذا العلم ثابت له حال الحالة وقبلها وبعدها ليس علمه
كان وكائن ويكون وبهذا التجربة ظهر ضعف ما ذكر الامام الغزالي رحمه من ان هذا القائل
يلزمها ان اريد الواطاع الله تعالى او عصاه لم يكن الله تعالى عالما لما يتجدد من احواله لانه
لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة لم يكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله
وافعاله بل لا يعرف كغزيد ولا اسلامه وانما يعرف كنز الانسان والاسلام مطلقا كليا لا مخصوصا
بالاشخاص ويلزم هذا القائل ايضا ان تقول بحدوث محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف
في تلك الحالة انه يحدث له او كذلك الحال مع كل شئ معين وانه انما يعلم من الناس من يحدث
بالنبوة وان صح او لك كذا وكذا واما للنبي عليه السلام بشخصه فلا يعرف فان ذلك بالحس والاحوال
الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تستقسم باقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها
على اختلافها تغيرا فيلزمهم استيصال الشرايع بالكلية واما قولنا انه لم يعرف ما ذكر الامام رح
لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها نحن لكنا الا نعلم كل واحد منها على
وجه لا ينطبق في الخارج الا على معلومه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص
وكذا يعلم احوالها وافعالها على وجه يتميز به كل منها عن الاخر واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن
بالنسبة الى الماضي وحال مستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها
في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص و

واحوالها وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء الاحكام
الشرعية النبوية صلوات الله عليهم واحتجوا على الاول بان ادراك الجزئيات المتشكلة
سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالة جسمانية محيطة به والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد
بالكلية لا يدرك بالة جسمانية والا لكان متشكلا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا
عنها تجردا تاما وهذا باطل واجيب بانا لا نسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بالة
جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم
لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا
يحتاج الى آلة جسمانية وردا بانه لو كان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة
بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالما بالمخلوق قبل وجودها في
الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض ان لا
صورة ولا تحقق الا اضافة سواء كانت اضافة للذات او اضافة الصفة قبل تحقق
المضاف اليه واجيب بانا لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل
على امتناع الذي لا يتوقف على تحقق المضاف لا في الخارج ولا في العاقل وقد
يعد هذا مكابرة وعلى اصل الاعزال لا اشكال لان المعدوث ما لم يكن ممكنة لها ثبوت وتمايز
في الخارج حال عدمها ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه في غير ان يكون
له وجود لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند فليتأمل واحتجوا على
الكبرى بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية توجب التغير في علم وهو على الله
محال لان من يعتقد في الشئ المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاد
ذلك يكون لا محالة جهلا واما العلم بان يعتقد في ذلك الحال عدمه ولا وجوده اذ هو

معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان ينفي علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم
في زمان هو موجود اذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك
العلم وحدث علم آخر وهو علمه بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه والعلم بهذه
الزمانيات ليس من الاضافات المحققة التي لا ترجع الى ماهيته وصفاته الذاتية كونك يمينا
وشمالا حتى يجوز التغير فيه حقيقة تقابل هي هيئة وضعية لها اضافة الى امر خارج وهو المعدوم
فاذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفته الذاتية العالمة وذلك لان
العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق
بمعلوم آخر غير مستانف له اضافة مستانفة بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيرا في صفة
حقيقية ذاتية تقابل هي هيئة وضعية واجيب بان العلم اما اضافة محضة وتغير الاضافات
في حقه تعالى غير مستحيل عندهم او صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من تغير اضافته
بتغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صونا مساويا للمعلوم فانه
ح لا يتصور ان تتعلق المعلوم آخر ولا ان يكون علما به بل كل صون فانما يكون
علما بما يليق صونه له فقط دون ما عداه وذلك اي كون العلم صونا مساويا للمعلوم
م ولم لا يجوز ان يكون صونه واحدا لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم
ولا نسلم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصون كما في القدرة واجاب عنه شارح
المقاصد بان الشيء المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد
يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما وانه موجود فان من علم بان زيدا سيدخل
البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذ لو كان علمه مستمرا
بلا غفلة مزيلة له وانما صح ان يعلم آخر متجدد بانه دخل الآن بطريان

بطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم ان زيدا ليس في الدار ودام هذا العلم
الى ان دخلها وعلم دخوله فيها بعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج احدنا
الى علم متجدد بعلمه انه لم يكن فيها بطريان الغفلة عن الاول والباري يمتنع
عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وعلمه بان كان معدوما عين
علمه بانه معدوم فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه ورد بوجوه
الاول ان سلمنا انه يستتبع غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف
العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر لان المعلوم هو متعلق العلم واختلاف
المتعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز ان يكون صفة واحدة
تتعدد تعلقاته بحسب تعدد المتعلقات لانا نقول ذلك لا يناسب راي المعتزلة لان
العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه
صفة ذات تتعلق الا ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه يستقع هو عدم
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطها فضلا عن المباينة الثاني لم نسلم ان العلم
بانه عالم بانه سيقع ضروري بل الجهل بانه عالم بانه وقع من حيث الوجوه وغير المعلوم
فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو
المراد اذ الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر وكيف كلامهم
في علم الله بالجزئيات هو ان الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها
بدونه هو ما يكون تغيرا وتدريجيا كالحركة وما شابهها فان لها هوية منطوية على الزمان تمتنع
وجودها بدونه او دفعيا كالكون والفساد وما يكون محلا للتغير على احد الوجهين كالاعراض
فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يحصل الا في الزمان او فرط في كونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه

واما ما لا يكون تغيرا ولا محلا كالمبدا الاول والعقول المفارقة فانها ليست تغيرا ولا
محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر
ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي لها تعلق بالمكان لا يوجد بدونه هو ما يكون له
الامتداد واما ما ليس له ذلك الامتداد اصلا او لا حالا فيه كالمجردات فلا تعلق له بالمكان ولا
ينقسم الامكنة بالعكس لانه الى قرب وبعد ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن بعرض ولا محلا للتغير
لم تتصور له اختصاص بجزء من اجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا يتصور
حقه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
منه بمكان نسبته الى جميع الازمنة سواء اعني الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى بحسب
اوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث تغول الزمان في علمه تعالى بحسب اوصافه اللازمة
اعني الحال والماضية والاستقبالية لانه يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه لانه لما لم يكن
بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم تتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال او الماضي
او المستقبل بالقياس اليه تعالى فعدم ادراك الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا
لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الحال او الماضي المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه نعم
ما ذكروه من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها هو محصصة وصاف كلية
جملتها بوجه جزئي وان لم يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة يستلزم جهلها من بعض الوجوه
تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من ان كل معلوم للموجب العالم
بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصية المعلول واعذر عنه بان ادراك
الحواس الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا
لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزام التجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وان العلم بالعلة

انما يوجب العلم بالمعلول الا الاحساس واداركه الحواس الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية
احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض وقد يدفع هذا الاعتذار بان يكون
ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى الآلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب
وقال بعض المناخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علم الله تعالى المدرك لذاته كما لنفسه في ادراكه
ذاته الى صور غير صورة ذاته التي بها هو هو كذلك لا تعقل في ادراكه ما يصدر عنه الى صور
اخرى غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واذا كان مدركا كثيرا من الاشياء بالصور
التي تصورها ونستحضرها ولا يحتاج في تعقل تلك الصور وادراكها الى صور اخرى
من غير تفاوت في الصور فينبغي ان يدرك غيرها بها مع كونها لم يصدر عنها
بانفرادها بل بمشاركة من غيرها مما يصدر عنه مجموع الموجودات الممكنة لذاته لمشاركة غيره الذي لم يصدر
عنه او يدان لا تفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون للمدرك محلا للصور
المدركة وشاركه ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء
الحاضرة لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير الحصول فيما يحصل الادراك ايضا من غير حلول
فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاصبح الامر
بالعوض لا بالذات وحصول الشيء لعلة الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلة القابلية
في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولا لذاته الذاتية حاصلة له من غير ان يكون حالا فيه فهو عاقل
لها من غير ان يحل فيه فاذن الواجب لذاته كما لا يرتد علمه لذاته على ذاته في الوجه وان زاد
بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجه المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات المعلول
الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد العلتين في الوجه مع تغايرهما بالاعتبار
يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير بالاعتبار ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي هو اول المعقول

لا يحتاج فيه الى حصول صورة مساوية له على ذات الاول ثم لما كان لا موجود ممكن الا
وهو معلول لواجب الوجود وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود وبادئها من القدر
الحاصلة التي يدرك بها ملك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب
ملك الموجودات وما فيها من الصور انه آخر بل باعتبار ملك الجواهر والصور فتكون جميع الموجودات
الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلومة لله تعالى في وقت من غير ان يكون في علمه تعالى
كان وكاين ويكون بل حاضرة عنده في اوقاتها من غير لزوم محذور من المحالات التي نذكر
كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره ويرد عليه ايرادات لانا نسلم انه اذا ادرك الشيء بالصورة ولم يحتج في ادراك
الصورة الى صورة اخرى لكان مصدر الموجودات اولى بان لا يفتقر في ادراكه ما صدر عنه الى
غير ذاته المقدسة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيا في الادراك وهو ممنوع لانا لا نجوز
ان يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متحدين في الحقيقة ويكفي في الادراك الحصول للفاعل بل
دون الحصول للقابل في عدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله
او كون حصول الشيء لفاعله اقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لقابله انما يفيد ان لو كان المعتبر
في الادراك مطلق الحصول دون خصوصية الحصول للقابل وهو ممنوع والحاصل انه يجوز ان يكون مفهوم
الحصول للشيء لغيره عارضا بالنسبة الى ما يصدق عليه من الحصولين والمعتبر في الادراك هو احد المعروضين
لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول العارض حاصلا في ضمن المعروض الذي ليس معتبرا في الادراك حصول
الادراك وقوله لو كان المدرك محلا للصورة المدركة قلنا شرط في الادراك انما هو امكان ادراك ذو آتنا
والشيء الحاضر لذو آتنا انما يفيد عدم شرط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول
مطلقا في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به وحصول الصورة والمثال
كافيا في الادراك ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا في ادراكها ايا بالاحتمال ان يكون الحصولات

بل

المذكورة متخالفة ويكون من السلبة الاولى شرطا على البدائع الادراك كما في قوله دون
الرابع وايضا لو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجود الاشياء لكن علمه بها مستفادا بالذات
عليها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى بها مدخل في وجودها فيكون
الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا اليه وذهبوا الى ان الله تعالى
قادر مختار لا ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية
المختارين من الحيوان لان افعالهم عوارض لا غراضهم ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع
الجسمانية وان علمه عين هو ارادته وانما يصح جعل علمه بارادته اذا تقدم على معلوله
بالذات ومنشأ لصدوره اما اذا كان عينه فلا يلزم ان الامام الرازي رحمه الله قرر الحكماء احتجاجهم
على الدعوى الثانية بما لم يجوز ان يكون العلم صورة حاصلة لها اضافة مقتضية وان
يكون اختلاف المعلول انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم
ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء
الذي الاضافة اليه ومهما حصل الاختلاف فقد حصل الغير فمردود بانه لو صح هذا لزم
ان لا يعلم الاول تعالى الا ذاته لانه لو علم الامكان المطلق والحدوث والجماد المطلق وهذه
مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات
على ما سبق فوجب ان تعدد المعلوم واختلافها لا تعدد بها فقط مع التماثل والمتماثلات
ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد
العلم بالسواد فلا يتطرق بجعل واحد علما بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء
متطرق بجعل واحد علما بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالزام
لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه صور متعددة بتعدد المعلومات مع تمسكه بهذا الحجج على عدم علمه تع

م

ع

ان يكون ارادية وجوابه لانم ان الافلاك متحركة والذى عول عليه الرياضيون في ان
الافلاك متحركة هو المشاهدة وهى انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك ولما
ثبت حركاتها اذا امتنع الخرق عليها وهدمها وما ذكروه من الدليل على امتناع
الخرق عليها من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت اجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم ان
يكون الجهات متحدة قبلها اذ التفرق لا يكون الا بالحركة المستقيمة فغير مسلم
انما يتم في المحدد دون ما عداه واما الطبيعيون فعندهم في امتناع كون الافلاك متحركة بالاستدا
هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه
بحسب ذاتها والا لكانت متخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك الاطلس
وهو مجموع ذاك وضع مفروض فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله
يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي
على الفلك حاصلة وهي لا تتصور الا بالمثل لان المثل هو العلة القريبة للحركة فيجب ان
يكون في الافلاك مثل مستدير فوجب ان يكون فيها مبدأ مثل مستدير لان امكان المثل
يدل على امكان المبدأ الاول والمبدأ هو الصورة التي لا يجوز ان يكون بالفعل في الفلك
الذي هو حاصل بالفعل ووجود المبدأ المستدير في الجرم البسيط دل على انه لا يجوز
فيه عند ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب منهما ووجوده عند الاجرام السماوية ووجود
مبدأ الميل وعدم العائق بدلان على وجود الميل بالفعل فيها مثل مستدير بالفعل بحسب
الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام اما اولا فلانه مبني
على البساطة وذلك لا يتم الا في المحددة دون ما عداها واما ثانيا فلجواز ان يلحق كل جزء من

باختلافات الزمانة من حيث هي حرارة زمانة فما ذكره من التقرير غير تام في الجواب عما قوله واما خلافها
لا تعددها فقط مع التماثل غير صحيح قوله اذ المماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ان اراد
في جميع الاحكام فمم والا لم يتصور تماثل من الاشخاص اصلا وان اراد في بعض الاحكام
او في الاحكام الواجبة والممكنة والممنوعة فمسلم ولكن لا نم ان العلم باحد الشيئين لا يسد مسد
العلم بالآخر فمه **فصل** غير يخرجهم عن اقامة الدليل على
ان الافلاك متحركة بالارادة قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة
باجرامها تعلق النفوس الناطقة بابداننا فكما ان ابداننا متحركة بالارادة لوجوه
من الاعراض الجزئية فكذا الافلاك ودعوهم هذه وان كانت ممكنة لا مور الممكنة فان الله
على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلكيا او عنصريا صغيرا او كبيرا مستديرا او مضلعا لكن انا
في اثبات وقوعه بطريق القياس العقلي كما ندعيه وحجتهم التي تمسكوا بها هو ان قالوا
الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لان مبدأ
الحركة اما خارج عن المتحرك مماز عنه في الوضع والاشارة او لا والاول الحركة القسرية والثاني
لا يخلو من ان يكون له شعور بالمصدر عنه من الحركة او لا والاول الحركة الارادية والثاني الطبيعية
لا جائز ان يكون محركات الافلاك طبيعية لان كل وضع تتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ذلك
الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة
بل يكون الهارب عين طالبه وانه محال بديهة ولا جائز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على
خلاف الطبع فحيث لا طبع ولا قسر ايضا لو كان محركها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب
تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطوء تواقعها في المناطق والاقطاب اذ لا تصور هناك
قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين ان

من الفلك صورة نوعية لا يشارك فيها جزؤه الكل ويكون تلك الصورة مقتضية بوضع
معين لا يفارقها اصلا اما ثالثا فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء
المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز زوال الوضع
والمحاذاة بحركة غيرها مما اعتبر تلك المحاذاة او الوضع سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية
لا يقال لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها وكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها
بالنظر وامتناع حركتها الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها
ومعناه وجوب الوضع له الطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها بعينه وايضا فان النصف من الفلك فوق الارض والنصف الآخر تحته
فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف
الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذلك النصف التحتاني
منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضى طبيعة
واحد بسيط فالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس وما ذلك الا
لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا نقول لا نسلم ان
معنى اقتضاء طبايعها السكون وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع
وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لابد مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة
معه وهو ظ فلا خلف والفوقية الحاصلة والتحتية لنصف الفلك باعتبار تحقق ما حصل له بل الواقع
ان النصف من الفلك يحاذي لنصف من الارض ونصف آخر منه يحاذي لآخر منها والنصف من
الفلك لا يقتضي طبيعته محاذاة نصف الارض بعينهما ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على
الفلك بل يكفي في ذلك جواز الحركة على الارض قسرا او طبعا ولا ينافيه بقاؤها على حالها لما

رابعا فلانا لا نسلم انه يجب ان يكون في الافلاك مبداء ميل مستدير فان الذي نبه على تقدير
صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا
يلزم من امكانه وجود مبدائه بالفعل بل امكانه فان قلت قد اقيم الدلالة عليه فيما سبق
بان المبداء هو الصورة المنوعة فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل يلزم
وجوده فيه بالفعل اذ لو لم يكن الفلك موجودا حينئذ بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون
الصورة المنوعة على كون المبداء هو الصورة النوعية ممنوع اذ لم يثبت مما سبق الا انه
يمكن وجود الميل المستدير وذلك لا يستلزم ان يكون مبدؤه هو الصورة النوعية الفلكية
لجواز ان يكون امرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارج يكون قاسرا اولا قاسر
مم اذ لا دليل عليه فان قلت لا يخ اما ان يكون المبداء هو الصورة النوعية او الامر الخارجي
فان كان الاول فلزم وجوده وان كان الثاني فكذا الان فذلك الامر الخارجي يكون
قاسرا فيمكن التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلابد فيه من مبداء
ميل طباعي ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبداء مبداء للميل المستدير
وبذلك يتم المطلوب قلت لا نسلم ان كل ما يقبل تحريكا قسريا فلابد فيه من مبداء ميل طباعي وما
ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف في موضعه واما خامسا فلانا لا نسلم ان وجود المبداء
الميل المستدير في البسيط دل على انه لا يأبى فيه عن ذلك وما يقال ان الطبيعة الواحدة لا
تقتضي شيئا ولما يعوقها عنه انما يصح في الطبيعة لكونها غير شاعرة واما في الطبيعة التي هو
اعم منها والكلام فيه ههنا فلا واما سادسا فلانا لا نسلم ان لا يأبى عن الحركة المستديرة
الا ذو ميل مستقيم او مركب انما يتم لو انحصر الآبي في الجسم وهو مم ولا نسلم ايضا امتناع وجود
ما فيه ميل مستقيم او مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك انما يثبت لو نفي المحدد واما سابعا فلانا

لانم ان وجود الميل وعدم المعايق يدلان على وجوده بالفعل فيها لجواز ان يكون هناك
شرط موقوف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكر من الوسيل
على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض فان الاجزاء التي تدور عليها الفلك على تعدد
حركة على سايد الاجزاء التي لا تدور عليها وان النقطتين اللتين تكون قطبي الفلك يساوي
سايد النقط المفروضة فيكون متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح
بلا مرجح وربما اجابوا عنه بان ذلك التخصيص لامر عايد الى حركة وان لم نعلم عينه ولو سلم ان
الفلك متحرك فلانم انه لا يجوز ان يكون حركته طبيعية قوله لان كل وضع يتوجه عليه المتحرك
بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه قلنا لانم لان الوضع الاول قد انعدم
بتذكره وهو عندكم لا يعاد بل غايته ان يتوجه الى مثله ولانم استحالته فان قلت يمكن ان
يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال
المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وصائم تركه ومثل لا يتصور من فاقد الادراك
لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض الموقوف على الشعور والادراك
قلت هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى سفل بطبعه قال ان بعض من وسط المسافة يطلبها
الحجر بتلك الحركة ثم تركها قلت ليس المط طلبا بحركة الحصول في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور
في حركته الى تلك النقط قلت فكذا فيما نحن بصدده يجوز ان لا يكون الاوضاع المذكورة
مطلوبا للطبيعة الفلكية بل يكون المط نفس الحركة فان قلت الحركة ليست من الامور المطلوبة
لذواتها بل حيثية الاداء الى الغير فان هذا من مصطلحات الفلاسفة والدليل على
ذلك ولانم من وجوهها مع الاداء والمانكون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا يكون طبيعية ولكن
لانم انها لا يكون قسرية قولهم لان القسر انما يكون على خلاف الطبع قلنا لا نسلم انه من عدم الطبيعة استحالة

كون الحركة قسرية فانها حركة المتحرك من مبدا خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها
اذ لم يوجد وما ذكرتم من ان العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان يكون الحركة
مع العايق كذلك لا معول لانا لا نسلم على ما عرف انه موضوع على انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة
طبيعية ويكون للافلاك المتحركة بها طبايع تقتضي غير تلك الحركات ويكون تلك الحركات قسرية ولانم
ايضا انه لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك
لو كان القاسر منحصرا في الافلاك وهو ممنوع **فصل** في ابطال
ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء قالوا الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالعقول المفارقة
لان حركة الفلك ارادية وكل حركة ارادية فهو لغرض فان البديهة شهدت بان الحركة للسماء
للسماء بالارادة لا تنفك الا بشئ مشعور به تترك المحرك بالارادة وجود او يلزم من عدمه
وذلك الشئ هو المسمى بالغرض وما يتوهم ان الحركات ارادية من غير ان يكون هناك غرض تركه
العابث باللعب والساهي والنائم فجوابه ان في العبث غرضا خفيا من اللعب وان النائم و
الساهي انما يفعلان بتخيل اللذة او ازالة حالة مملولة او ازالة وصب وعدم تذكر النائم والعابث
والساهي لتخيل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شئ والشعور بذلك التخيل
شئ آخر والحفاظ ذلك الشعور شئ ثالث يتوقف وجود التذكر على جميعها فلا يلزم من
عدم عدم التخيل لجواز ان يكون لعدم الشعور بذلك التخيل او لعدم احفاظ الشعور واذا ظهر
ان لا بد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من ان يكون حسيا او عقليا لا جائز ان يكون
الغرض المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملايم او دفع المنافر و
لا يخرج عن هذين لان كل متصور حسي لا يكون فيه جذب ملايم ولا دفع منافر عند المدرك
لم يصح ان يكون غرضا باعثا على الفعل بالفروع فجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب

وهما محالان على الفلك لانهما لا يحصلان الا بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايم
الى حال غير ملايمة وبالعكس والافلاك لا تنخرق ولا تلتئم لزوال صورتها الجسمية الى صورة
ولا تكون ولا تفسد لتبدل صورها النوعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا
تتكاثف لتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا تستحيل في كيفياتها من اشكالها واستداراتها
بل لا تغير فيها الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا اولى بها لبساطتها فيكون
نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملايمة الى
حال غير ملايمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لاغراض حسية
فتعين ان يكون الغرض امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع و
الثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور تعقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض
المادية يستحيل ان يكون لحركتها محال ولان طلب المحال لا يدوم ابد الدهر اذ لا بد من الياس عن
حصول ما هذا شانه فتنقطع الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركة الفلكية واجبة لانها حافظة للزمان ن
الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولاحقا وضعا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وح اما ان يكون
عايدا الى العالم العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها لا على سبيل الى الاول والثالث
والا يلزم استكمال الكامل بالناقص اما على الثالث وهو ان يكون الغرض عايدا الى العالي فقط
فلان العالي كامل وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص واما على الاول وهو ان يعود
الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون اوليا بالقياس الى الفلك
والا لم يصلح غرضا له بل يستفيد الفلك بتلك الاولوية من السافل بايصال كمال اليه على ان العالم
العنصري احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان يتحرك لاجلها فانها امنة من الفساد بخلاف العالم
العنصري وليس مجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى كل واحد من الافلاك

فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عايدا الى نفسها وح لا يخلو من ان يكون
ذلك نيل ذات او نيل صفات للذات او نيل شبه ذات او صفة لذات لا سبيل الى الاول لان
نيل الذات لا يكون الا دفعة فكان اذا نالت وقفت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع
الزمان ولا الى الثاني لان نيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محلها لطلبها بالحركة
وهو محال لما تقرر من ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون الغرض ممتنع الحصول بالحركة
وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم يحصل هي نفسها بل حصل ما يماثلها مما يليق
بل شبهها هو الذي نيل فتعين الثالث وهو ان يكون الغرض نيل شبه ذات او صفة فيكون
للفلك معشوق موجود وهو يطلب التشبه به فالمطلوب اما ان يكون تشبها نيل الشبه المستوفى شبها
واحدا باقيا ابدا فيلزم احد الامرين اما انقطاع الحركة او طلب المحال او يكون نيل التشبه
الغير المستوفى اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا يخ اما ان يحفظ نوعه بتعاقب قب
الافراد او لا يحفظ والثاني باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب محفوظ النوع
بتعاقب افراده غير متناهية فهو نوع التشابه الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث براءته
من القوة او من حيث انه بالفعل والثاني لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا.
فيكون المطلوب حصول المشابهة الغير المتناهية مع المعشوق في صفة كمال غير متناهية فيكون
للفلك معشوق موصوف بصفة كمال غير متناهية ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا
لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا لان المطلب حينئذ كان واحدا فكان الطلب لا محالة
واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك تختلف في الجهة والسرعة والبطوء ولا ان يكون جرما
فلكيا او نفسا فلكية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متنوعة في النوع والسرعة والبطوء ولكنه ليس كذلك
ولا عقلا واحدا للماهية فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبه بها

النفوس الفلكيه حتى لا سبق شئ منها بالنقع الاعلى معنى ان تلك النفوس الفلكيه تخرج الى الكل
كمالاتها بالنقع في وقت ما بحيث لا سبق فيها من الكمالات الممكنه لها شئ بالنقع في ذلك
الوقت فانه لو كان كذلك لصارت عقلا بالفعل دائما بالكليه ولم يبق حركه للفلك فينقطع حركته
وقد عرفت ان ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالنبه المذكور اخراج كمالاتها كلها
النقع ولكنها لا يخرج كلها الى الفعل دفعه بل على سبيل التدريج شيئا بعد شئ الا الى النهايه
والكمالات اللايقه منها ما هو بحسب جسمه من حيث هو جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه
بالنقع الى الفعل اذ ليس بالنقع فيه غيرها وهي ما هو بحسب نفسه وليس ذلك سوى الاوضاع
بل هو امر آخر اجل واعلى فالافلاك باخراجها الاوضاع الممكنه التي لاجرامها من النقع
الى الفعل يحصل لها النبه في كونها بالفعل الى المبادي العاليه وعشقها المذكور يحوز
الفعل يحصل لها النبه في كونها بالفعل الى المبادي العاليه وعشقها المذكور يحوز
كمالا متوالها لكل نفس من هذه النفوس سعى عليها بما يقال من مداها العشق حركة وتلك
الحركة بعد لتحصيل كمال شرف عليها وكل اشرف يوجب شوقا وحركة مستدعيه لا اشرق آخر
وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف في حركاتها المعدة لتحصيل كمالاتها على التوالي وقد اندفع
بهذا ما ظن جماعه من اكابر الفضلا كالامامين الامام الغزالي رحمه والامام الرازي وغيرهما
ان الحكماء ذهبوا الى ان حركات الافلاك بمجرد اخراج الاوضاع من القوه الى الفعل لكلا يبقى
في الفلك شئ وتشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ ينقل زوايا الدار مثلا ان مقصوده
ان يخرج اوضاعه التي من القوه الى الفعل لعد جاهلا مجنونا وانت قد عرفت ان للحكماء ان يذهبوا
الى ان حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللايقه منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها
هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى ومنها ولحقوه ان الفلك يتحرك ويتخرج بواسطه تلك الحركه الاوضاع
الممكنه من القوه الى الفعل ويحصل له بواسطه كل وضع يسير الى الامور التي هي بالفعل مجتمعه لو جمعت ثم اذا زال وضع

زال ذلك النبه الذي كان بواسطه ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل نبه آخر
فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع النبه بحسب تعاقب المشابهات
ويتقبل بواسطه تلك المشابهات النفس من مبدائه فهما اربع سلاسل سلسله الحركات
ثم سلسله الاوضاع ثم سلسله النبهات ثم سلسله الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع
كمالات للاجسام واما النبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس هذا على ان تعاقب هذه
الاوضاع يستلزم ترشح الخير على العالم السفلي اذ بحسب اختلاف اوضاع الاجرام السماويه
تختلف آثارها في الاجرام السفليه وسعي تلك الآثار من الخيرات ما ان حصل بالجمله وان لم يكن
لنا سبيل الى الاحاطه بتفاصيله فالافلاك تشبه بالمبادي باخراج الاوضاع الممكنه
من القوه الى الفعل في كونها بالفعل راشحا عنها الخير على السافلات وتتبع السافل
وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود تبعا من حيث
انها تشبه بالمعقول وليس حال الانسان المستفاد في زوايا الدار كذلك فلا يرد
لما ذكروا من التشنيع للاستبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكيه بسبب اخراجها الاوضاع
الممكنه التي لاخراجها من القوه الى الفعل استعداد آخر يترتب عليها فيضان الكمالات
دون النفوس الانسانيه اذ هما مختلفان بالحقيقه فيجوز ان يكون استعداد حصول
الكمالات اقوى من استعداد النفوس البشريه فيتم استعدادها باخراج الاوضاع الممكنه
لاجرامها من القوه الى الفعل بحصول الكمالات فيفيض تلك الكمالات عليها من مبدائها بخلاف
النفوس الانسانيه هذا غاية تقرير ما ذكروا في هذه المسئله وجوابه انا لا نسلم ان حركة الفلكيه
ارادية وما ذكروا لياه من الدليل فقد عرفت ضعفه ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم غرض مغاير
للحركه ولم لا يجوز ان يكون الغرض نفس الحركه وما يقال من ان حقيقتها التدريجي الى الغير فلا يكون

مطلوبا لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك فلانم ان العرض لا يكون حسيا قوله
لان الداعي اليه اما الشهوة او الغضب وهما محالان على الفلك قلنا لانم استحالتهما على
الفلك وان اللازم في البسيط يشاركه احواله المعروضة في الجنس والمشاركة احواله لا تلزم
ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كالجائز ان
يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على ان ما ذكروه من ان الفلك
لا يتحرك ولا يلتئم ولا يسكن ولا يفسد فلا تغير من حال ملائم الى خلافها ان تم فانما
يتم في المحدد الذي هو الفلك الاطلس دون ما سواه فتقصر دليلهم عن مدعاهم ثم
لانم امتناع طلب وما ذكر من ان الاراحة المتبعة عن تصور عقلي لذات بحت يجب
ذاتها عن العوارض المادية لاستحيل ان يكون بين محال فكلام امتناعي لا يعول عليه في
المطالب البرهانية وكذا ما ذكر من ان طلب المحال لا يدوم ابد الدهر بل لا بد من الكف
عن حصول ما هذا شانه فانه ليس بيقيني ولانم امتناع استكمال العالي بالسافل
ولم لا يجوز ان يكون للسافل كمالا ليس للعالي مستفادة منه وان كان كمال العالي اكثر
وما ذكروه من ان العالم العنصري احق بالشبه الى اجرامها الشريفة من ان يتحرك لاجلها
فكلام خطابي ولانم انه لا يكون العرض نيل ذات قولهم سل النوات لا يكون الا دفعة فوقف
لا يكون الا في وقت الحركة ينقطع الزمان وهو محال قلنا لانم استحالة انقطاع الزمان
وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما يتم في الفلك الاعظم لان الحافظ للزمان انما
هي حركته فقط ولانم ان المشبه به لا يجوز ان يكون واجبا قولهم والا لكان المشبه في جميع السماويات
واحدا قلنا نعم ولم لا يجوز ان يكون التخالف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف
الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار فلانم انه لا يجوز ان يكون للمشبه به وما فلكيا او

فلكية قولهم والا لكانت حركة المشبه للمشبه به واحدة في السرعة والبطوء والنهج قلنا
نعم وانما يلزم ذلك لو كان الشبه في الحركة واما اذا كان الشبه في كمال آخر لجرم الفلك
او لنفسه فلا ولانم انه لا يجوز ان يكون معقولا واحدا قولهم اذا يلزم ان تتشابه الافلاك
في مناهج الحركة وسرعتها وبطوئها نم اذ يجوز ان يكون لعقل واحد كمالات متعددة
مشبه كل فلك بنوع واحد من كمالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا شك بعدد العقول
كما زعموا وقال الامام الغزالي رحمه الله نقول لهم ما ذكرتموه من الوضع لعني الشبه بالعقل
بالحركة المؤثرة فلم كانت الحركة الاولى بالشرف وملاكانت حركة الكل الى جهة واحدة وان
كان نوع اختلافها يقع للعالم العنصري فهلا اختلف بالعكس فان كما ذكرتم من حصول
الحوادث باختلاف الحركات من التثليثيات والتسديسيات وغيرها يحصل بالعكس ايضا
بالحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك من من جانب ومن من جانب آخر
لما يمكن لها ان كانت لنوع الاستكمال كل ممكن كمال ولقائل ان يقول لهم ان يتحصلوا عنه
بان عرضيا سان عرض الافلاك في حركاتها الارادية لا سان عرض اختيار الجهة وما ذكرتموه
لا يفيد فما هو عرضي او عرض اختيار الجهة امر لا هتدي العقول الى الكشف دون ان تدعي الا
على جميع امور ملكوت السموات فان العقول لا سانه التي هي في عالم النور والانعكاس في كوة
الطبيعة وظلمة الهيولى لا انطلاع على جميع ما في العالم العنصري الذي هو احق واخس بالنسبة الى
اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في العالم الافلاكي

فصل

في الحال وليعلم ان نفوس الافلاك مطلعة على جميع الجزئيات ما كان وما سيكون ومما هو كائن في
الحال فانها جميع الامور الكائنة في العالم مما تحقق وستحقق وهو متحقق في الحال مرتسمة في المبادي
العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ لا يلزم الافلاك

نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على راى الشيخ لا على لازمة للافلاك نفوسا
مجردة متعلقة باجرامها كتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها كنفوسنا الناطقة
التي يرسم صور الحركات فيها الا ان الافلاك لبساطتها لا تختص تلك النفوس بحيز معين منها
بل يعم جميع اجزائها خلاف الانسان فان تلك النفس فيما زاغ الدماغ وزعموا ان هذا
هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ
فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الحركات هو المراد بكونها مكتوبة
في اللوح لا ان اللوح جسم مسطح من ورق بيضاء اكتب عليها ما كان وما يكون وما هو كائن
في الحال كما يكتب الصبيان على الالواح لان الحوادث الحادثة غير متناهية وكل جسم فهو متناه
للمقادير ولا يمكن ان يكتب على سبيل التفصيل امور غير متناهية على غير متناهي المقادير وهذا
بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع مادته فلا يكون جزئياته غير متناهية
فلا استحالة في ان يكتب على لوح متناهي المقادير جميع ما كان وما يكون الى يوم القيمة
بشارة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت القلم ما هو كائن الا يوم القيمة نعم لو قيل يكون
الحوادث باجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم تتصور انتهاء
الجسم المتناهي المقادير على النفوس الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا تعدد عن
الكتابة النفوس البشرية ثم ان الامام احمد الاسلام الغزالي رفع عنهم حجة لا تتناهى هذا المط معطلها
هو ان حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية الى
جميع الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجح فاذن لا بد فيها من
ارادة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فلا استحالة تصور احاطة الملك الحركات المعينة بالنفوس
الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها والجزئيات الجسمانية لا يدرك الا بآلات جسمانية والمتناهي لا

لا محالة على استداد يمكن ان يفرض فيه حدود حركته تتخلل المسافة بحيث لا اجزاء فيما
تلك المسافة يتخيل الوصول الى آخرها او لا ثم تتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وتشغل
عن كل تخيل اراد جزئية لتقصد ذلك الحد ومع وصوله اليه يغني ذلك الاراد ويحدد غيرها
فيصير كل اراد سببا لوجود كل حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول
الى حد سببا لوجود ارادة بحد دمعه وهكذا فاذا كان للفلك بصور الحركات الحركات واحاطة
بها احاطة لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب في الارض من كون بعض اجزائه الطاهرة
وبعضها غائرة ومن كون بعضها في وسط السماء قدم وحت قدم قوم وكذا يعلم بما
يلزم من اختلاف النسب التي تتحدد بالحركة من الشكل والتسديس والمقابلة والمقارنة
لا غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية لتستند الى الحوادث السماوية اما بغير
واسطة او بغير واسطة واحدة او اكثر وبالجملة فكل حادث ارضي فله سبب حادث الى ان
ينقطع السلسلة تقارن الى الحركة السماوية التي بعضها سبب للبعض فاذا انتهى اسباب الحوادث
الحادثة الى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور لوازمه
ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع اسبابه
لان السماوية كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في قوى البشرية الاطلاع عليها
ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى
آخر السلسلة قال ولهذا زعموا ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس
الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادي الا انها مشغولة بتدبير البدن وبالتفكر
فيما يورد عليها من الحواس فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بها فتطبع
فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها

الاهل والولد والبلد ثم ان النفوس المتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الامور مثلما يتأدى
في الحملة فيتخيل المدرك الخشن من الخط فيميل الى العرو هو ان يرجح من الصون الى الهوى
الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصون وزعموا ان النبي عم ايضا مطلع على
الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووفائها بالحواس المتعالية
لاستغراقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشغالها ببدن البدن ما نعا من ايصالها بتلك
المبادي فلا جرم هو يرى ما يراه غيره في المنام ثم النفوس المتخيلة بتلك ايضا ما رأته وربما
بقي شيء بعينه في ذكر وربما نفى مثاله فيقتصر مثل هذا الوحي الى النفوس ولو ان جميع الكائنات
ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانسان العلم بشيء بلطة ولا في منام ثم اجاب عما نقله بما حاصله
انه لم لا يجوز ان يكون اطلاع النبي عم على الغيب واطلاع النائم في نومه لما يكون في المستقبل
بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شيء مما ذكروا واما ما ذكره
اولا من ان على تقدير ان نقول بابطالها لكن نازع في مقدمات ثلث منها الاولى قولكم ان حركة
الافلاك ارادية وقد عرفت ابطالها فيما سبق الثانية قولكم لا بد في الحركة الارادية من
ارادات اخر تنبعث وتصورات اخر تنبعث للحركات الجزئية فانا غير مسلمة اذ ليس للفلك عندكم بل هو متصل في
نفوسنا وانفسنا ليس الا حب الوهم فلا للحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى اسباب
الابون الممكنة لها وكفاها التصور الكلي والارادة الكلية حال ولتمثل الارادة الكلية والجزئية
مثالا لسهم غرضهم فاد كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله كان مثالا فهذه الارادة
الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة لمقدار مخصوص بل لا تزال يتجدد
للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يحطاه والجهة التي يسلكها
وسع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما اراد وابا الارادة

الجزئية

الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان الحاج متعددون في التوجه الى مكة والمسافة
غير متعينة فتفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادات جزئية واما
الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا الى جهات
والحركة مرادة وليس ثمة الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى
السفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واوجز الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود
على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد حادث سوى الطبيعة الكلية
الطالبة للمركز مع تحدد القرب والبعد والوصول الى حد والصور عنه فكذلك يكفي في
تلك الحركة الارادة الكلية المتقدمة الثالثة انه اذا تصور الحركات الجزئية تصورت توابعها ولوازمها
وهذا غير مسلم وليس هذا الا كقول القائل الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان
يعرف ما يلزم من حركته من نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا
يخفى على احد هذا ما ذكروه ونحن نقول لم قدمتم وصل اليها من كتبهم دليلا ملخصا
على هذا النمط والذي يمكن لهم ان يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ الاول جل
جلاله والعلم بالمبدأ مستلزم بما له المبدأ فيكون عالمة بجميع الحوادث لانها يرتقي اليه بو
في سلسلة العلية ويحتمل ان يحمل على هذا الوجه قول الامام في اثناء كلامه حيث قال والنفوس
السماوية مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول الخ وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدأ
الاول بجهة اولا يرى ان النفس الانسانية لا يعلم بجهة فلم لا يجوز ان يكون النفوس
الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ مستلزم بما له المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه لا يقال
عدم ادراك النفوس الانسانية له ليس لجهة امر هو لاشتغالها بما يمنع من الايصال بالمبادي
العالية والانشغال بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك لانا نقول لا

الدليل على الوجه الاتم الى واحد من تينك المقدمتين اصلا ثم ان كلامه رح يدل على ان
قصة الرؤيا والوحي دليل آخر حيث قال ولولا ان جميع الكائنات ناتئة في اللوح المحفوظ
لما عرف الانبياء عليهم السلام الغيب واجاب بانه يجوز ان يكون تعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة
ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه الاخير بوجهين احدهما وهو الموافق للاصول الاسلام
هو انه يجوز ان يكون اطلاع النبي عليه السلام على الغيب بان يعرف الله تعالى ملكا من الملائكة ما يريد
اعلامه للنبي عليه السلام من الغيب وايا ما من بان يلقي الى النبي عليه السلام من غير ان يكون له اطلاع على جميع
الحوادث وكذا الحال في النائم وفي نائمها وهو المناسب لاصول الفلاسفة هو ان ما ذكره لا يدل
على كون النفوس الفلكية عالمة بها بكل فيه ان يكون بعض من المجردات عالما بها وتتصل النفس
به عند تخلصها عن علايق البدن وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفسا فلكيا او عقلا
من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع اقاويلهم انهم يحملون قصة الرؤيا والوحي
من فروع كون المجردات عالمة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على
كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفروعها على ان الحركة المستقيمة والمستديرة بازاء
الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ان الحركة في كل منهما
خلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل حد واحد وان واحدا بناء على ان الحركة المستقيمة
مبدأ الى منتهى معينين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان يتحرك على الخط الواصل بينهما
وان يتحرك على خطوط اخر مايلة عن الاستقامة اما الى اليمين او الشمال وكذا الحركة من
كل حد الى آخر من الحدود الواقعين دون المبدأ والمنتهى فلا بد من تخيل الاجزاء التي يقع
فيها الحركة شيئا بعد شيء وان لبعض الحركة منها من حد الى حد آخر على وجه مخصوص لئلا يلزم
الرجحان بلا مرجح واما الحركة المستديرة فانها تعين القطبين والجهة لا يتصور بغير وجه واحد

انه لا مانع في النفوس الفلكية من درك وعدم اشتغالها بما تتبع المزاج ومن الشهوة والغضب
والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع الا
لو اثبت انحصار المانع في ذلك فاني لهم اثبات ذلك هذا اذا قلنا ان للافلاك نفوسا بحيث واما على
رأي المتأخرين فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس يجري عندهم والنفس المنطبعة لا تتصور
ادراكاتها لان الجسماني لا يدرك المجرد واما ما ذكره رح فالمفهوم من صدر كلامه يدل
على ان النفوس الفلكية عالمة بحركاتها اي بحركاتها الصادرة عنها لصدورها بالارادة وجميع
الحوادث اي تلك الارضية والسماوية لازمة لها فيلزم من العلم بها العلم بتلك الحوادث وهو
لا يليق بمذهب الفلاسفة ولا يصح نسبته اليهم لان الحركة الفلكية وما يسند اليها من الاوضاع
ليست عللا تامة للحوادث ولا عللا ما عليه بل هي معدات للمواد لحصول تلك الحوادث فيها
واما مبدأ وجودها هي المبادي المفارقة والعلم بمعدات الاشياء لا يستلزم العلم بها عندهم
اصلا بل انما يدعون ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول وما ذكر من آخر ما
ان نفوس الكواكب مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى
آخر السلسلة ان اراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التي هو السبب الاول بالنسبة الى الحوادث
فهو اعادة للكلام الاول تكرارا له من غير زيادة فائدة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاع
على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فمرجع حاصله الى ما ذكرنا من الاستدلال
يكون المعدات المذكورة في صدر الاستدلال من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية
والتصور الكلي وغير ذلك مستدركة في الدليل وان التزم في الدليل الاستدراك فطاز الاوجه
للجواب عن الدليل منع المعدات المستدركة التي لا دخل لها في اثبات المطلوب اصلا وهو قد اجاب اولا
بمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصور الغاية ولا حاجة في تقرير

فلا يحتاج معها الى تخيل الاجزاء والارادات يرد عليه ان ما تتوقف عليه الحركة اما ان يكون
تخيل كل واحد من الحدود والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون
بعض والاول يستلزم ان يكون للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة
الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته الاختيارية في مسافة و
لو فرض الكلام على اصل الجزء الذي لا يتجزى فلا خفاء انه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ
مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على
كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها
والا لزم الرجحان بلا مرجح والحق ان الحركة من المبدا الى المنتهى امر واحد بسيط
لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها
ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات
متعددة بل حركة واحدة في حد ذاته وان وقع في اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء والحدود
فتلك الاسباب اخر واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها ثم اذا انقطع الحركة قبل الوصول
الى المقصد كما ينقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة اخرى
لانها حركة اخرى مباينة في الوجود لما انقطع قبلها واما منعه للمقدمة القائلة بانه اذا تصور
الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها فان اراد ان مجرد تصور الحركة لا يستلزم تصور
لوازمها فذلك حق لا شبهة فيه لكنه يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكماء لانهم
لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ما له دخل في وجود تلك اللوازم لا
يوجب تصورها فضلا وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته
ينبغي ان يعرف ما يلزمه من حركته في غاية السقوط ثم انه رحمه الله استبعد كون النفوس الفلكية عالمة

بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة
غير متعاقبة علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لعددها ثم ترقى من الا ستبعاد
الى ادعاء الضرورة في استحالته بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله
وانت تعلم ان الاستبعاد لا يعتد به في مثل هذا المقام ودعوى الضرورة لا يسمع في محل
النزاع ثم ادعى ان الغالب على الظن ان النفوس الفلكية من نوع النفوس الانسانية
وان لم يكن غالبا فلا اقل من انه يحتمل عند العقل ولما لم يجز للنفس الانسانية ان يدر ك
امورا غير متناهية على سبيل التفصيل فهو احتمل عند العقل ان لا يكون النفس الفلكية ايضا
عالمة بها وهذا ابطال عوام القطع بما قطعوا به وان زعموا ان النفوس الانسانية
من شانها ان يدرك جميع الاشياء الا ان اشتغالها بعوارض البدن منعها عن ذلك ولا
مانع في النفوس الفلكية فهنا عدم المانع في النفوس الفلكية ولم لا يجوز ان يكون لها موا نع
كاشتغالها بعبادة رب العالمين وغير ذلك مما هو اجل واعلى من عوايقنا واشغالنا نع
التي فيها لا يدل على انتفاء الموانع كلها اذ لم يثبت انحصار المانع فيما لمعناه ولعل هناك
مانع آخر لم نعلمه هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدما ت
الدليل ولا يصلح معارضا للدليل ايضا اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالا خلاف
في الحقيقة بل يجوز كلا من الامرين على السواء وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم اعني
كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية
ليس من مقدمات الدليل حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم ثبت
مطلوبهم ولا يقدح فيه ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض منع المقدمات التي لا
يتطرق اليها شك والنقض والمعارضة وليس ما ذكره شيئا منها او جعل ابتداء دليل

على ان القول بان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث التى لا تتناهى لا نقطع بان القطع به مبنى
على القطع فى مقدمة لا تقطع العقل بها بل يمكن ان الامر على خلافها لو يرد دليل سمعى ومبنى
نقيضها وهى ان النفس اعنى الفلكية والانسانية متخالفان فى الحقيقة واما قيل انه مبنى
عليه لان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة
فلو لم نقطع بتخالفهما فى الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما فى الحقيقة لم نقطع بكون النفوس
الفلكية عالمة بها لاشتراك افراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع ان الحكماء ادعوا
القطع فى ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التى لا تتناهى يتجه المنع عليه بانا لا نم
ان القطع بان النفوس الانسانية لا يمكن لها ان يدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل
دفعة بم لا بد له من دليل وعدم اطلاعنا على الوقوف لا ينفى الامكان ويكون ما ذكر ح اذا
من انه يجوز ان يكون للنفوس الفلكية مانع لها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن
قانون المناظرة ولما انتهى كلام الامام حجة الاسلام فى العلم الالهى فى هذه المسئلة اقتفينا
اثره فى الاقتصار على ما ذكره والله تعالى المستعان وعليه التكلان **فصل فى ابطال دعواهم لزوم ب**
الاقتران وامتناع ذهبت الفلاسفة الى ان للطبايع اثارا وافعالا فى موادها كالحرارة الحاصلة
الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ج
فى مادة النار بسبب صورتها النوعية فى مواد غيرها بواسطة الكيفية الحاصلة فى موادها
كاعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبايع
قد يكون علة تامة بنزولها لاثارها وقد يكون علة ناقصة تحتاج تلك الاثار فى حصولها
عن تلك الطبايع الى امور اخر ينضم اليها من الشرايط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم
العلة ويحصل الاثر منها من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض بواسطة
الامور المعدة حصل فيها ما استعدت له من صورة او عرض اذ المبدا تام فى فاعليته

لا بخل ولا قصور فى فيضه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف ح لتمام م
القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول
المعلول بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم من انهم انكروا امكان عدم حصول الشبع
عند الاكل وعدم حصول الري عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء
المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يترتب
عليها من الشبع والري والاسهال فانه يجوز ان يزلق الماكول من المعدة الى الامعاء
من غير انهضام فى المعدة فلا يحصل الشبع وان يحصل فى المسارب سد ويمنع نفوذ الماء
الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل فى البدن قوة قاهرة لقوى الادوية المسهلة فلا
يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هى اجزاء من عللها التامة فان انتفى وجود سائر اجزاء عللها
التامة مع ما ذكر من الاكل والشرب وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف
عن العلة التامة والا فلا قال الامام رح وعلى هذا الاصل ينبو انكار بعض المعجزات المنقولة
عن الانبياء عليهم السلام كالوقوع فى النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها
وبقاء البدن على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى واولوا ما وقع فى القرآن
المجيد من امثال ذلك كتاويلهم احياء الموتى بازالة موت الجهل بحيوة العلم وتلقف العصا سحر
السحرة بابطال الحجج الالهية الظاهرة على يد موسى عليه السلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول ل
لهم اولا لم تزعمون ان الطبايع علل تامة اما بنزولها او مع امور ينضم اليها من وجود
الشرايط وارتفاع الموانع لما يترتب عليها من الاثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم الا
مشاهدة الترتب دائما او اكثريا بين ما تزعمونها عللا وبين ما تزعمونها معلولات وفى
البحث المكشوف ان ترتب الشئ على الشئ دائما او اكثريا وهو المسمى بالدوران لا يدل

على العلة ولم لا يجوز ان يكون المبدا اجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير ان يكون لمماسة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع المترتبات واما القول بان المبدا لا يتصور فيه اجراء العادة بناء على انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساده مشبعا في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد ووجوب عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدا موجبا بالذات وقد اوضحنا ابطال دليلكم عليه فيما سبق لا يقال لو لم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما دام ما ان الكتب التي في حجرتنا لم تنقلب ناسا فضلاء ولا اواني البيت فرسها او صبيا لانا نقول اولا ما ذكر مشترك الالزام فان المواليد العنصرية مطيعة للحركات الفلكية والاوضاع التي يحدث بها اذ هي مباد للاستعداد لها للصور والاعراض فمن الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الانسان وفي مواد اواني البيت لحصول صورة الذهب وهذا الاحتمال لا يمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا ان العلم بعدم الانقلاب ليس مستندا الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفائه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لو جوز مجوز الانقلاب عندهم سفهوه ونسبوه الى الجنون مع انه ليس لهم العلم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل هو ضروري يخلقه الله تع فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تع العادة بايقاع الانقلاب في زمان خرق العادة انسلب هذه العلوم عن العقل ولا يحكم بها على ان ما ذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بدونه ويمتنع تخلفه عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام بطريق التواتر فان نفس النبي عم لها تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها

على اعتقادكم وح لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي عم فيها صفة مانعة يمنع تاثير النار فيه فانا نرى من يطلي بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتاثر منه وكذا نرى القطنة تغمس في بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم تقرب بالنار وتشتعل النار ويهلك الرطوبة وتشتعل ولا تحرق القطنة البتة والذي لم يشاهد ما ذكرنا ينكره وليس انكار الخصم لالقاء ابرهيم عم في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرنا . وكذلك قلب العصا واحياء الموتى فانا نعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل فيها النبات ثم انه يستحيل ما غذاء اكل الحيوان واستمراءه ثم يستحيل الدم منيا ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيه استعداد الصورة الحيوانية فيفيض من مبدئها فيصير حيوانا واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق فلا علم لنا به ولعل هناك طريقا آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا نعلمه يحصل تلك المادة بواسطة تصرف نفس النبي عم فيه اقرب منه فانا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل بالتولد كالحية المتولدة من الشعر اذا التقي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العقارب اذا دفنت وجعلت كالمرهم ووضعت في صوف ودفنت في الزبل اربعين يوما والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذروج مع حصولها بالتوالد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية اقرب منه كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجو في مدة يسيرة اذ من المعلوم ان الاجزاء الارضية المحمولة القابلة لان يحل فيها صورة الضفدع لا يلبث في الجو مدة معتدا بها فقد تبين ان طرق الاستعداد مختلفة لا يضبطها القوى البشرية ولا يحصرها فمن اين يعلم ان انتفاء الاستعداد في مادة العصا ومادة الميت لقبول الحيوة حتى يحكم بعدم انقلا.

العصا ثعبانا وعدم حصول الحيوة في بدن الانسان بعد ما كان مساويا انكار هذا
الالفيض الموصلة والاسس الموجودة العالمة والدهول عن اسرار الله تعالى في
الخلقة ومن استوار عجايب العلوم المسبعد من عدة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء
عليهم السلام محال من الاحوال لانقال لوجاز انقلاب العصا ثعبانا لجاز انقلاب
العرض جوهرا وبالعكس وليس في العقل استحالة احدهما اوليا من استحالة الآخر لانا نقول
انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الهواء ماء فان بينهما مادة مشتركة تخلع صورة احدهما
وتلبس صورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف ما ذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة
مشتركة حتى يمكن الانقلاب بان تخلع صورة احدهما وتلبس صورة الآخر فالانقلاب فيما ذكر
لا تصور الا بان يكون احدهما بعينه هو الآخر وهو استحالة ذلك ضرورية وقد نبه عليها
بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم تنقلب احدهما الى الآخر
بل انعدم احدهما ووجد الآخر وان لم ينعدم ووجد مع العرض فلم تنقلب ايضا بل انضاف
اليه امر آخر وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ايضا وفي المرتب
في كتب احد من الحكماء الذين يعتد بشانهم ما يدل على انكار امثال هذه المعجزات لكن البعض
من عوام المتفلسفة وسجعاتهم الذين لم يتمارسوا العلم قد حوت عادتهم بانكار امثال هذه الخوارق
بل كل ما كان على خلاف العادات المالوفة والمناسج المطردة وعرضهم في ذلك التميز عن العوام
في عدم الاعتراف بكل ما يقال وربما انتهم الشيخ ابو علي بعدم ما استجمع طريقتهم وزيف زعمهم حيث قال
اياك ان يكون تمسكك عن العامة هو ان يكون منكر الكل شيء فان طيش وعجول ليس الحق في شيء
مالم يوف امتناعه بالبرهان دون الحق في تصديقك بما لم يبن يديك تبيينه واعلم ان في الوجود
عجايب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اضمامات على غرايب نعم يلزم من اصولهم انكار انشقاق

القمر لامتناع الخرق والالتيام السماويين عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكروه في امر المعجزات
انهم قالوا ان للنفوس الانسانية اطلاعا على الغيب في حال المنام وليس حد من الناس
الا وقد حدث ذلك من نفسه بحارب او حشة التصديق الا ان يكون فاسد المزاج و
قام قوى التخيل والتذكر وليس ذلك لكمال الاطلاع بسبب الفكر فان الفكر في حال اليقظة الى
هو فيها اكمل بقدر على تحصيل مثل ذلك فكيف في المنام بل بسبب ان النفوس الانسانية
لها مناسبة الجنسية الى المبادي العالية للمتشبهة بجميع ما كان وما يكون ولها ان تفعل بها
اتصالا روحانيا وان يرتسم بما هو مرتسم فيها مما سعدت هي له الا ان اشتغالها بالمحسوسات
الظاهرة والباطنة واسواقها شديد الزوم معها عن ابصالها بها وانتقاشها
بما هو مرتسم فيها لان اشتغال النفس بعض افاعيلها لما معها عن الاشتغال بغيرتلك الافاعيل
وليس لنا سبيل الى ازالة عوايق النفس عن الانتقاش بما في المبادي العالية الا ان احد
العالمين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العايق بالكلية ما دام البدن
صالحة لتدبيرها الا انه قد يسكن احد الشاغلين في حالة النوم فان الروح ينشر اليه
ظاهر البدن بواسطة الشرايين وسبب الحواس الظاهرة الانتشار وبحصل الادراك
بها وهو اليقظة فتشغل النفس بتلك الادراكات فاذا انجبس الروح الى الباطن برجوعه عن
الحواس الظاهرة بعد اتصاله اليها فتعطلت هذه الحواس وهو النوم وتعطلها لحسن احد
شواغل النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش ببعض ما فيها فتصل حينئذ بتلك
المبادي اتصالا روحانيا ويرتسم في النفس بعض ما انتقش في تلك المبادي مما سعدت هي
لان يكون منتقشة به كالمرايا اذا حاذى بعضها بعضا فانه ينتقش في بعضها ما منع له عما انتقش
في البعض الآخر والقوة المتخيلة خلف عما كانه لما يرد عليها فيحاكي تلك المعاني المنتقشة في البعض بصور جزئية

عيل

مناسبة لها ثم يجر تلك الصور الجزئية منطبقة في الحس المشترك فيصير مشاهدا وهذا هو الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي ركبها القوة المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني
المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبتها القوة
المتخيلة تفاوت الا في الكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم تشتد المناسبة الا انه
مع ذلك يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وان يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة واما اذا لم يكن بين المعنى الذي
ادركته النفس وبين الصورة التي ركبتها القوة المتخيلة مناسبة اصلا لكثرة انتقالات المتخيلة
من صورة الى صورة الى ان ينتهي الى صورة لا تناسب المعنى الذي ادركته النفس اصلا فهذه
الرؤيا من قبيل اضغاث احلام ولهذا قيل لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب لان
قوتهم المتخيلة قد تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة
والضعف اختلافا غير يسير فان النفوس البشرية متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان
تفاوتا متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير
تعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا فلا يبعد ان يكون لبعض
النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية بحيث لا يشغلها الحواس ولا يستولي عليها بحيث يستغرقها
ويلهيها عن شغلها بل يسع لقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما نقول لبعض
النفوس يجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وافعال اخر غير ذلك والاكثرون
عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها يكون قوتها المتخيلة بحيث يعوق عن انجذاب
الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فيقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال
بالمبادي المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان و[illegible] المغيبات وينزل الاثر منها الى

عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما يسمع كلاما منظوما من هاتف او يشاهد
منظرا مهيبا في اكمل هيئة واجمل شكل يخاطبه فيما يهمه من الاحوال وما يتصل به فان كان
لا تفاوت بين هذا الاثر الجزئي وبين المعاني التي ادركتها النفس الناطقة الا بالكلية
والجزئية كان ذلك وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التاويل ثم ان تصورات النفوس
قد تكون اسبابا لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل
ان الغم والغضب موجبان لسخونة البدن والتصور للسقوط من شخص يمشي على جذع موضوع ع
عال يوجب السقوط وكذا تصور الصحة وتصور المرض يوجب المرض واذا كان كذلك
فليس يبعد ان يقع لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا ذاتية ان قلنا باختلاف
النفوس بالحقائق او لاجل مزاج اصلي لبدنها يتعدى تاثيرها بدنها فيؤثر في الاجسام العنصرية
كما تؤثر في بدنها وتصير لقوتها كانها نفس مدبرة لكل العالم العنصري او لبعضه فتطيعها
المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما ان اعضاء بدنها تطيعها وان لم تكن حالة فيه
فيحدث عنها انفعالات في عالم الكون والفساد وتحدث الزلازل والطوفانات والخسف
ويصير الجماد حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام

فصل في عجزهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية

مجردة عن المادة ذاتا وهذا اي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول
الاسلام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي رح وابي القاسم الراغب والحسين
الحليمي واكثر ارباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المقصود بيان ضعف ادلتهم ورد
دعواهم معرفة هذه الامور لمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم واحتجوا عليه بوجوه
الاول ان بعض المعقولات ليس ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لكان معقول منقسما الى اجزاء

متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان
كل لاجزاء المباينة في الوضع حاصلة في العقل بالفعل وكل حاصل في العقل معقول والفرض
ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فكون تلك الاجزاء ايضا مركبا من اجزاء
متباينة في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصور العقلية مشتملة على اجزاء متباينة بالفعل
فيلزم الذهن محيطا بما لا تناهي دفعة واحدة هذا لا يقال انما يلزم ذلك ان لو كان معقولا
بالكنه ولما نع ان لا يسلم ان شيئا من المعقولات بالكنه لجواز ان يكون تعقلها بالوجه
لانا نقول تعقل الشئ بالوجه مسبوق بتعقل الوجه فذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه
هكذا الكلام في تصور الوجه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا بالكنه
والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بما لا تناهي دفعة
واحدة وعلى تقدير جوازه فالمحظ حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة انما هو بالآحاد والواحدون حيث هو
واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان
منقسما بالقوة لا بالفعل فانما الى اجزاء تخالفه في الماهية الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى
الاول والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل هذا خلف ولا الى الثاني لانه حينئذ يكون الكل
العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصلة
في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل النفس الا
حصول ماهية في العقل فح اذا الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر المعقولة فكون الكل
العقلية معروضة للتناهي والانقطاع فلا يكون بمنزع عن العوارض المادية ومع ذلك
فالمحظ حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون [illegible] غير منقسم فني المعقولات ما هو غير

منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصور وهي النفس غير منقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك الصور لان انقسام المحل الى اجزاء
متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم او قوة جسمانية منقسم الى اجزاء
مباينة في الوضع فالنفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية فيكون مجردا وهو المطلوب اعني
ما ذكرنا في تقرير هذا الدليل وجوابه انا لا نسلم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان
يكون منقسما بالقوة الى اجزاء متشابهة قولهم فيكون الصور العقلية معروضة للتناهي
والانقطاع قلنا ان اريد انه يلزم ان يكون الصور العقلية معروضة لها بالذات فلا نسلم ذلك
ولم لا يجوز ان يكون عروضها لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض لها حقيقة
وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها اعني النفس فمسلم ولكن
لا نسلم ان الصور المعقولة بحيث يكون مجردة مثل هذه العوارض بل الواجب كونها
عن مواد اجزائها المحسوسة وعن عوارضها واما قولهم ومع ذلك فالمحظ حاصل لان المنقسم
بالقوة واحد بالفعل آه فليس كذلك لا يلزم من عدم انقسام تلك الصور العقلية من حيث
انها واحدة الى اجزاء متباينة في الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء
فجاز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة في الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات
غير منقسم فلا نسلم انه يلزم ان يكون محلها غير منقسم قولهم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع
يوجب انقسام الحال كذلك مع ان المحظ منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة
بحالة فيه غير منقسم اصلا لا يقال حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث طرفيته
بيعوا جزئي به اعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة
لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصور

العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسم لا باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها فيلزم من
انقسامها انقسام الصورة العقلية لانا نقول ما ذكر كلام على السند فلا يجدي نفعا
الا اذا ثبت مساواة للمنع وابى ذلك على انا نمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس
من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها بل نقول
ما ذكروه من ان حلول الشيء في الامر المنقسم الا اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال
كذلك انما يتم اذا كان حلول الصورة العقلية في العاقل من قبيل حلول السنو في الجسم وهو م
لم لا يجوز ان يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على ان قولهم انقسام
المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك ان
الصورة الحالة فيها كالعداوة الخزينة مثلا غير منقسمة الى اجزاء متباينة في الوضع فالقوة الوهمية
اما ان ننقسم الى الاجزاء المتباينة في الوضع اولا وايا ما كان فما ذكروه منقوض اما على تقدير
انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير عدم انقسامها فلكونها حالة
في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لا تدرك الا صورة الشخص
الجسماني من حيث هي كذلك وادراك صورة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بادراك
ذلك الشخص الجسماني او ملاحظة العداوة منه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة في القوة
الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية في جسمانية حالة في جسم منقسم الا ان القول بادراك القوة
من غير انطباع صورة المدرك فيها لا يطابق اصولهم ملتئما وايضا فالعداوة ضوء حالة في
الجسم المنقسم مع كونها غير منقسم فجاز البعض من وجه آخر اللهم الا ان يقال العداوة ليست
صفة موجودة في الشخص بل هي امر اعتباري لا وجود لها في الخارج فلا يكون حالا
كحلول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه سائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم

ولو سلم انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك لكن لا نم
ان النفس تعقل لتلك الصورة المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسما منقسما انقسام
تلك الصورة وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم
فلعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل بامر
آخر فلخطها النفس من هناك كما تدرك ما انفس من اخر شيء آلاتها وقد يستدل
على ان الادراك لغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك بما ندرك اشياء
لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود ولم نرتسم
بين غيرها ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم المحض لا امتياز فيه ولا اتصاف ف
له باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ويرد عليه
ان اللازم مما ذكر ثبوت وجود لتلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجود ها في اذهاننا
لجواز ان يكون وجود لها في بعض الامور العامة كالعقل الفعال مثلا ويكون
الناس مدركين الى الوجود فيه كما في ادراكها وتميزها والحكم عليها بالاتصاف الثبوتية
وما يقال من انه اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا
لكونها معلومة لنا فقضي لا بعدية في امثال هذه المقامات فان قلت لو لم يكن للاشياء وجود
في نفوسنا بل في الامور العامة عنا لكانت مدركة لنا دائما وغير مدركة لنا اصلا اذ
ادراكنا في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح قلت لا نم ذلك ولم لا يجوز ان يكون
ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة في الامور العامة عنا متوقفا على توجه النفس وزوال الموانع
حصول الاستعداد لها بملاحظتها من هناك فلا يلزم ادراكنا لعدم دوام شرط الا دوام
دوام الارتسام فهاهنا لم لا يجوز ان يكون النفس هذا الهيكل المخصوص ويكون انطباق الصور

المعقول في قوى من قواها كما ان الطباع صور المحسوسات في قوتها ولانم ان كل قوة جسمانية
فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور الوجه الثاني انا نفعل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لانه
به ولابد ان يكون ذلك الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل
معين ومقدار معين لاشتراكه بين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال
المختلفة واما ان يكون الموصوف بمقدار معين وشكل معين ووضع معين مشتركا
فيه بين الاشخاص ذوات المقادير والاشكال والاوضاع المختلفة وليس بمعقول الا حصول
صور المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما او جسمانية لكان لها مقدار معين
وشكل معين ووضع معين لان كل جسم او جسماني كذلك فتكون الصور العقلية الحالة
فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي
مجردا عن العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فمعنى انها ليست بجسم ولا جسمانية وجوابه
ان اريد بقولك لابد ان يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع اللواحق المادية ان يجب
ان يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا نلزم منه امتناع حلوله في جسم او جسماني لان اللازم
منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا يمنع تجرده عنها بحسب ذاته وان اريد انه
يجب ان يكون كذلك مطلقا فمم وما ذكرته في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب
الذات كاف في مطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته
لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بسبب الحلول في المحل الا ترى
مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والمقادير والاوضاع وان سلمنا
ذلك ولكن لانم ان المعقول لا يكون الا حصول صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز ان
يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام للمعقول فيها بل بمجرد ان يخلق الله

النفس من هناك ولو سلم ان التعقل انما هو لحصول صورة المعقول في العاقل
ولكن لانم انه يلزم منه ان لا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض اما
يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر
من الحلول لا يلزم منه اتصاف المحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون
حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك واما يلزم ما ذكر لو كانت
الصور العقلية كلها هو هم بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وجميع الصور العقلية كلها
مجاز باعتبار ان المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصور العقلية اليها كنسبة صور
النرس المنقوشة على الجدار الى ذات النرس فان الصورة المنقوشة مثال وشبح للنرس الموجود
في الخارج لا الفاعين حقيقتها كذلك الصور العقلية بالنسبة الى مالها تلك الصورة لا يقال
الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على ان الحاصل في النفس هو عين الماهية لانا
نقول لانم ذلك بل اللازم منه هو وجود المفهومات المعقولة في قوة مدركة لئلا
يلزم اتصاف المعدومات مطلقا بالصفات الشريفة ولئلا يلزم تميز اشياء هي معدومة واما ان
كل قوة مدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم يدل عليها لكن الادلة
كما سمعت آنفا الوجه الثالث ان النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها
ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية
فهي مجردة وهو المطلوب وجوابه انا لانم ان لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها غاية
الحواس الحس الظاهر والباطنة لا يدرك ذواتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي
ولم لا يجوز ان يكون قوة اخرى جسمية يعارفها انها يدرك ذاتها وادراكاتها فان القوى
الجسمانية مختلفة بالحقيقة فجاز ان يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي او لا يريد ان قوة

البصر لا يفيد الاحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سايرالحواس الظاهرة
فانها انما يدرك محسوساتها بملاقاتها بحال الحواس ودعوى ان كون المدرك مدركا
لذاته وادراكه مشروط بحد للمدرك ممنوعة الى ان يقوم عليها البرهان الوجه الرابع ان
النفس الناطقة لو كانت في حالة في عضو من الاعضاء لكانت دايما العقل او غير منفعلة
له اصلا والتالي بطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وسايرالاعضاء التي يتوهم حلول
النفس فيها في بعض الاوقات دون بعض فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العقل لا يكون
الا حصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري او تصورها كما في العلم الانطباعي
فان كان ادراك النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم ان يدرك ابدا الان عين العضو حاصل
له ابدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول صورته لزم ان لا يدركه ابدا الان حصول صورة
العضو في النفس محال في ذلك العضو فرضا غير ممكن للاستلزامه اجتماع المثلين في مادة واحدة
وانه مع وجوده انما لا يلزم الملازمة وما ذكروه لبيانها من ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية
المعقول للعاقل اما بعينها او بصورتها هو بل التعقل حالة اضافية تحصل بين العاقل والمعقول
فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان او دماغا او غيرهما من الاعضاء
حصل شعور النفس العاقلة بمحلها واذا لم يحصل لم يحصل لها التعقل به وان سلمنا ان التعقل
يكون الا بحصول ماهية المعقول لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس لمحله بحصول عينه لزم ان يدركه
ابدا وانما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون موقوفا
على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان سلمنا ان
ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم ان يدركه دايما ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار
حصول صورته لزم ان لا يدركه دايما قولهم لان حصول صورة العضو في النفس العاقلة الحالة

في ذلك العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شيء ومثال لا مماثل ومشارك له في الحقيقة
وقد عرفت انه لا دلالة للدالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسان
عين ماهية المعقول ولو سلم مماثلة الصورة العقلية للامر الخارجي ولكن لا نسلم لزوم اجتماع
المثلين في الآخوان كان ارتسام الصورة في العضو او حصول احد المثلين فيما حل
في المثل الآخوان كان ارتسام الصورة في النفس العاقلة ولم يتم الدليل على استحالة الشق
منهما فان قلت اذا لعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقل صورة الجسم
النوعية الحالة في مادة والناطقة المرتسمة لصورة تلك الصورة الجسمية النوعية ايضا حالة
في تلك المادة فتجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعتان مماثلتان احدهما عقلية
والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الحال شيء قلت لا نسلم ان الناطقة
حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم
منه ان يكون الصورة العقلية الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين
في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء مم فان حلول
احد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن مقارنتها بأي وجه كان والا لم يكن احدهما
بكونه حالا في الآخر اولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا نسلم انه لا
يلزم من كون الشيء باعتبار الشيء ان يكون ناعتا لمحله او لا يرى ان السرعة الناعتة للحركة
تكون ناعتة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة لا يقال هب انه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة
واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الآخر والدليل القايم على استحالة اجتماع المثلين
في محل واحد قايم بعينها اذ يلزم على تقدير حلول احدهما في الآخر ايضا عدم الامتياز
بينهما بحسب الماهية ولوازمها لكونها مثلين وبحسب العوارض ايضا لتساوي نسبتها اليهما لانا

واعرض عليه اولا بان ادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم
بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فلا لازم ان يكون لها علوم غير متناهية
متعاقبة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا لا نسلم بالضرورة ان كثيرا من
الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول و
اجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن التصديق بوجود تلك الصفات فيها
لا عن تصورها فانه دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ممكن ومخالف
لما يجده الانسان من نفسه فانا لا نعلم بالضرورة عدم علمنا بالعدل والسخاوة
والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات ثم ان الفرق بين
الصفات الحقيقية والاضافية بان الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية
حالة المقابلة دون غيرها لانها شرط ادراكها وهو المقابلة مع كون كل منها
حاصلة للنفس دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان
لحصول انفسها لزم ان يكون مدركة دائما وان كان لحصول صورها لزم ان لا يكون
مدركة لها اصلا لاستلزام اجتماع المثلين في محل واحد فان ادراكها لحصول انفسها
انما لها لما كانت امورا اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف
اليه خرون امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه
تعقلت هي ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشيء حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه
دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس دائما وعدم
دوام ادراكه لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط
بتعقل المضاف اليه لانتفاء شرط آخر الوجه الخامس لو كانت النفس الناطقة

هنة

نقول لانم عدم التمانع بالعوارض لان احدهما مانعة للآخر والآخر ممنوعة وهذا
القدر يكفي في التمانع بخلاف ما اذا كانا حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع
المثلين في مادة واحدة ولكن لانم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل
الاستحالة انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجه الحاصل واما اذا كان احدهما
في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني والآخر بالوجه الظلي فلا استحالة
اذ السبب للاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما واذا كان احدهما موجودا
بوجود عيني والآخر بوجه الظلي تحصل التمانع بينهما بهذا القدر من الاعتبار فلا يلزم المحذور
ثم ان سلمنا الملازمة فلانم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان
عضو صغير غير معقول ولا يدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو
وما يقال من انها لو كانت منطبقة في عضو من اعضاء البدن لكان اولى الاعضاء بذلك
هو العضو الرئيس وذلك هو القلب او الدماغ على اختلاف الرائين فيكون على تقدير
كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون سائر الاعضاء فيشار اليه غير معتد به كما لا يخفى ثم
ان ما ذكرتم من الدليل لو تم لزم اما كون النفس عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بها
دائما واما بحصول صورها فلزم ان لا يكون عالمة بها ابدا والا لزم اجتماع المثلين
في محل واحد وهو النفس الناطقة وكلاهما محال لان كثيرا من صفات النفس مدركة في وقت ولا يدرك
في آخر وقرر الحكيم المحقق نصير الدين الطوسي بان صفات النفس منقسمة الى ما يحتاج للنفس في كونها
كونها مدركة لذاتها والى ما يحتاج بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها في كونها بحيث
عن المادة وغواشيها في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة
لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني في الاحايين لتعذر الشرط في تلك الاحايين و

حاله فی جسم لکان تعقلها بالآلات الجسمانیه لان القوی الحاله فی الاجسام اما تعقل
بواسطتها او لکان تعقلها بالآلات الجسمانیه لکان کلما یعرض لتلک الآلات
کلاله وضعف یعرض لها فی تعقلها کلال وضعف لان اختلال الشرط یقتضی اختلال
مشروطه کیف یضعف فی الاحساس وفی الحرکه الحالتین فی البدن لضعف کما فی
السن الاخطاط لکن لیس کلما یعرض للآلات البدنیه کلال یعرض للنفس فی تعقلها
کلال بل قد تکمل الآلات ولا یکل هی فی تعقلها بل اما تثبت واما یزید وینمو لا یقال
استثناء بعض النبات ههنا غیر صحیح لانا نجد الشیخ الهرم یعرض لها فی تعقلاتها ضعف
وکلال بکلال الآله البدنیه لانا نقول انا نعنی ههنا موجبه کلیه واستثناء نقیضها یرفع الایجاب
کلی وما ذکر من ان الموجبه الجزئیه لا تدفع صحته اذا الایجاب الجزئی لا ینافی رفع الایجاب الکلی
بل انما ینافی السلب الکلی ولکن ما ادعیناه ذلک وقد تقرر هذا السؤال علی وجه المعارضه
نقرر ان یقال لو عرض لقوی النفس اختلال مع اختلال الآله وجب ان یکون التعقل
بالآله لکن الملزوم حق کما فی آخر سن الاخطاط فاللازم مثله وبجامع المنع الملازمه فان
اختلال التعقل باختلال الآله فی آخر سن الاخطاط لا یدل علی ان العاقل حال الجسم
عامل بالآله بجواز ان یمنع فی ذلک الوقت مانع آخر عن تعقله الذی هو نادره کاستغراقه
تدبیر البدن وتوجیهه بالکلیه الیه وان لم یکن حالا فیه والجواب ان یقال لانا نمنع انه لو کان تعقلها
بالآلات الجسمانیه لکان کلما تعرض لتلک الآلات کلال وضعف یعرض لها فی تعقلها کلال وضعف
وانما یلزم ذلک لو لم یکن ما هو شرط کمال التعقل من اعتدال الآله باقیا فی آخر سن الاخطاط
وهو ممنوع لجواز ان یکون شرط کمال التعقل حدا معینا من اعتدال الآله باقیا فی سن الاخطاط
ویکون النقصان فی سن الاخطاط وارد اعلی الزائد علی ذلک الحد فلذلک لم یخل التعقل حینئذ اذا

وقع اختلال فی ذلک الحد فی آخر سن الاخطاط اختلال التعقل ایضا فان قیل بقاء ما
هو شرط کمال التعقل من الاعتدال لا یوجب الا بقاء التعقل علی حاله لکن نری
انه یزاد ویکمل فی زمان الکهوله فمن این حصل ذلک الکمال حال اختلال البدن قلنا
لجواز ان یقال المزاج الحاصل فی زمان الکهوله اوفق للنفس العاقله من سائر الامزجه
فلاجرم قویت النفس العاقله فازداد التعقل وکمل وهذا یجاب بان النفس وان
بقیت علی حالها لکن لما اجتمع فی ذلک الزمان علوم کثیره مع عدم اختلال الکهولیه
من الاعتدال الی فی کمال التعقل صارت اکمل وفق الحکیم المحقق بان جوهر العقل اما
بحسب الفطره والاستعداد کما اذا احس شیئا مرارا کثیره فانه یحصل للحس هیئه تمرنیه
یدرک الحس بسبب تلک الهیئه ذلک الشیء سریعا واما بحسب التجربه کما اذا کان لشیء خواص
متعدده وحصل للحس بها شعور علی التعاقب وکل جزئی مما یعرض علیه کان اجود احساسا
مما عرض علیه قبله واما بحسب النفس العاقله فکل فرد کانت اتم اقتدارا کانت اجود فعلا
والانسان فی سن الاخطاط یکون اجود تعقلا فی سن النمو بالوجوه الثلثه المذکوره
ویکون اجود احساسا بالوجهین الاولین اعنی بسبب التمرن والتجارب المقتضیه لانسباب
المحسوسات دون الوجه الاخیر فانه لا یکون احد بصیرا علا سمعا والکلام فی زیادة التعقل
وکماله بحسب زیادة فی النفس العاقله لا بحسب زیادة الهیئة التمرنیه والزمان الحاصله بسبب اجتماع
العلوم انما هی بسبب زیادة فی الهیئة التمرنیه وذلک غیر ما نحن فیه الوجه السادس النفس العاقله
قد لا یکمل لها بکثرة الافاعیل وتکثرها بل ربما یفوتها وتشیخ ها وکل قوی جسمانیه فانما
یکمل لها کثرة الافاعیل فالنفس العاقله لیست بقوی جسمانیه اما العقل فلان من کان
اکثر مواظبه علی الدراسه والقراءه کان اقوی علی ادراک الاشیاء والعلوم الدقیقه والمعارف

القسمة والتجربة يصحح ذلك واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة
فانه ربما يطلع ويمس القوى وكلالها صار بحجر موضع فعلها فان الباصرة بعد النظر
في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامع بعد استماع الرعد الشديد
لا يسمع الصوت الضعيف والشام بعد شم الرائحة القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة و
كذلك حال الذائقة واللامسة واما القياس فلان افعال القوى البدنية لا تخلو عن
انفعال اما المدركة فلان فعلها الاحساس الذي هو التأثر عن المحسوسات واما المحركة
فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها الذي هو انفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا
يكون الا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيه فهذه كان قبيل العقل لما
كان مقتضى طبيعة القوى فكيف بوجودها اجاب بان القوى وان اقتضت تلك الافعال
بذواتها الا ان طبايع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا
لا تقتضي تلك الافعال فيقع بين القوى وطبايع العناصر تنازع وتقاوم دايما
فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب عن هذا الوجه
الامامان الامام حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي بانه يجوز ان يكون
القوة العقلية مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية والامور المتخالفة
بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل بعضها بتكرر الافاعيل ولا يكل البعض
وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورد الحكيم المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على
حقية الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن ان يجاب عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال
لا نم ان القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل وعلم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة
اقوى القوى الجسمانية واثبتها ولا يدرك الكلال الواقع فيها بتكرر الافاعيل لغاية قلته

والتجربة لا يسعه وما ذكر من ان من كان اكثر دراسة وقراءة كان اقوى على ادراك
الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف النفيسة فنقول ان اريد بكونه اقوى على ادراك
الاشياء ان القوة العاقلة يكون اتم اقتدارا فمم وان اريد ان القوة العاقلة يكون
اسرع فهما واجود ادراكا فمسلم ولكن يجوز ان يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب
وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى انه يكون في اقتدارها نقصان خفي
بحيث لا يدرك لغاية قلته الوجه السابع لو كان المشار اليه بقولنا انا جسما او جسمانيا لما
علم احد من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين
قد تطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد يكثر بالنمو والسمن وقد ينقص بالذبول
والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحرارة
الحاصلة من اشعة الكواكب دايما في التحليل والقوة الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه دائما
وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم يبق الاجزاء الموجودة
في سالف الزمان الى الآن لم يبق الامور القائمة بها ايضا صورا كانت او اعراضا لانها لو
بقيت فلا بد ان ينتقل من محالها عند تحللها الى محال اخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم
الانتقال على الصور والاعراض وانه مح واذا كان كذلك امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد من
الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وجوابه النقض اما اجمالا
فان يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشجرة فلو صح بجميع مقدماته لزم ان يكون لها
نفس مجردة وانتم لا تقولون به واما تفصيلا فان يقال لا نم صدق الشرطية المذكورة والتعليل ف

لوكان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء الحسية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة
من المنى وتلك الاجزاء باقية من اول العمر الى آخره غير محللة ولا مبدلة لان الاجزاء
البدنية سواء كانت اصلية مخلوقة من المنى او غير اصلية فهى مبدلة متغيرة لان اعضاء البدن
على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيط وهى ما يكون جزؤه مشاركا للكل في الاسم والحد
كالعظم واللحم والعصب المعروف وغير ذلك ومركبة وهى ما لا يكون جزؤه مشاركا للكل فيهما
كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركبها
من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت تلك الاجزاء الاصلية مخلوقة من
المنى اوزائدة حاصلة من الغذاء بأسرها متشابهة فليس بطرف التحلل البعض اولى من بطرفه لا
يقال لانم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون بطرف التحلل البعض
اولى من بطرفه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون من الاجزاء الاصلية المخلوقة من المنى لكونها من
المنى مخصصة بصفة تمنع عن التحلل ما دام البدن على حيوته فتحلل الاجزاء الزائدة دون
الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وايضا لو صح ما ذكر لزم ان لا تحلل اجزاء الاعضاء
البسيطة اصلا او تتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا اذا جرينا على ما توهم من ان
الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء
الاصلية عن التحلل الوجه الثالث من انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا
مبصرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما مذكرا حافظا مفكرا عاقلا مشتهيا نافرا متألما
ملتذا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لونا شيئا وشممنا حكمنا بانه حلو او مر
حار او بارد والحاكم على الشيء لهذه الامور لا بد وان يكون مدركا لها فلا بد اذن من امر يكون

يكون بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل من الادراكات ولانا اذا تخيلنا صور
المحسوسات ثم ادركنا حكمنا بان ذلك الخيال كان خيالا لهذا المحسوس وذلك يقتضي
وجود شيء يكون الحس والخيال حاصلين له لكنه ان حكم على الصور الخيالية بانها
خيال لهذا المحسوس دون الانسان حكما يحتمل ذلك الحكم في هذا الشخص الانساني وبعدم
تخصيصها بالشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا اشتهينا او عضبنا ويلزم من
ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا
وصاحب الشهوة شيئا آخر لم يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير مشتهيا له فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف هذه
الادراكات فثبت ان يكون حامل اصناف هذه الادراكات حاصلا لشيء ليس بجسم ولا جسماني
وهو المطلوب وجوابه انا لانم انه ليس في البدن جسم او جسماني تجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز
ان يكون في البدن قوة يستخدم سائر القوى تجتمع عندها ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك من دليل
ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده حامل هذه الادراكات
لكنه لا يلزم منه ان يكون حامل اصناف هذه الادراكات حاصلا لشيء ليس بجسم ولا جسماني بجواز
ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات
حاصلة له ومن اين يلزم ان يكون محل الادراكات حاصلا لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يثبت المطلوب
الوجه السابع لو كان محل العلم من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان
كل جسم او جسماني فهو منقسم ولو كان منقسما لما زان يحل في جزء من العلم شيء وفي جزء آخر

منه الجهل بذلك الشئ لان الشئ في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في
جسم لكن السواد في جزء البياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد
بعينه عالما بشئ وجاهلا له في حالة واحدة مع بالضرورة فثبت ان محل العلم ليس بجسم ولا
جسما في بل هو امر مجرد وهو المطلوب واما جوابه انا لا نسلم ان كل جسم منقسم ولو سلم فلا نسلم انه لو
كان منقسما لجاز ان يحل في جزء منه العلم وفي جزء آخر الجهل ولم لا يجوز ان يكون قيام العلم
بأحد جانبيه انما من قام الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشئ في محل لا يضاد ضده في محل آخر
مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد المنع على انا نقول حكم الصفة ان تعدى محلها كما
قام العلم بأحد جزئيه انما من قام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما وان لم يتعد المحل
بلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشئ وجاهلا له في حالة واحدة بالالتزام
كون احدى يديه عالما بشئ والاخرى جاهلا له ولا استحالة فيه ثم انه معوض بالشهوة والنفرة
فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكرتم من الدليل لجاز ان يقوم بأحد نصفي القلب الشهوة
وبالنصف الآخر النفرة فجاز ان يكون الشخص الواحد مائلا عن الشئ ومشتهيا له في حالة واحدة
وهو ضروري الاستحالة الوجه العاشر ما اخترعه بعض المتأخرين من متكلمي الاسلام وهو
ان كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لما
تقرر من برهان تناهي الابعاد ولانا نتصور مفهوم غير متناه من حيث هو غير متناه
وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك اما متصور على وجه يعم ما عدا لهاهية من جهة ما عدم
لهاهية من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب ان يكون مطابقها لما له الصورة واللاتناهي
لا تحصل في الخارج الا مقارنا اما للمقدار واما للعدد والابد وان يكون ذلك العدد مقارنا
لماهيات اخرى معدودة به لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم

في جسم او في محل في جسم لوجب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم
الذي يقترن به مفهوم اللاتناهي لكن يمنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما مضت من برهان تنا
الابعاد ويمنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذا الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان
هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شئ وامتنع ان يكون ذلك الشئ جسما او حالا
فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقله حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب
وجوابه انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله لا بد ان يكون حاصلا في شئ واما يلزم ان لو كان
تعقلنا حصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون
حاصلا في جسم او ما حل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم او ما حل فيه لوجب ان
يكون ذلك الجسم او ما حل فيه غير متناه فلا نسلم واما يلزم لو كان حصول مفهوم اللاتناهي للجسم المتعقل
له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشئ للشئ يقال لمعان متعددة كحصول
المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول المرئي للحاكي وحصول الصور للجسم وغير ذلك
وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يستلزم اتصاف
العاقل بالمعقول فلا يلزم من حصول مفهوم اللاتناهي في الجسم وكونها مطابقة لما هو معقول
في نفس الامر اللاتناهي ذلك الجسم او لا بل انما نعقل الوجوب الامتناع الذاتيين مع امتناع
اتصاف موتنا المدركة بها فقوله اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا ان الجسم الذي يقترن به مفهوم
اللاتناهي غير مسلم بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم اللاتناهي اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم
به فان قلت هذا الاستدلال يمنع ان لا تصور مفهوم اللاتناهي اصلا سواء كان المدرك جسما
او مجردا اما الجسم فلما ذكرت واما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي الذهاب
الى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقا فلم فرق بين حصول اللاتناهي في الجسم وبين حصولها في المجرد

فان الجسم من شانه ان يتصف بها فخصوصها فيه لوجب عدم تناهيه دون البحد الوجه الحادي عشر

انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما بالحكم بذلك لابد من تصور الكل

واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا والا لما امكنه ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا

الحكم الواحد اي جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيتردد كل واحد من الخ نسخ

باحدهما فليس لاحدهما من الحكم الواحد على جميعهما اذ لا حكم على الجمع الا من حيث الجمع فمن لا يحضره

الجمع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما فالحاكم بضاد السواد والبياض

وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب

ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كانت صورة السواد وصورة البياض

متضادتين مما تنافيان وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط ولو سلم حصول التضاد

بين صوريتهما ولكن لا نسلم ان كل جسم او جسماني لا يحضره الجمع ولم لا يجوز ان يكون موقع جسمانية

احدهما سائر القوى الجسمانية فيتم صور الاضداد في القوى الجسمانية ويصير بذلك الصور حاضرة

للقوى المحذور مرد يلحظها من هناك الوجه الثاني عشر الفعل العاقلة التي هي النفس الناطقة تقوى على

افعال غير متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية فلا شئ من القوى

العاقلة بنفس جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب اما الصغرى فلانا نجد كل واحد مما تقوى نفوسنا الناطقة

على ادراك مراتب الاعداد والاشكال اللتين كل واحد منهما غير متناهية واما الكبرى فلما سبق من

ان القوى الجسمانية لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها واحدا

او متعددا ولا ان تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وجوابه انا

ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان

تقوى على افعال غير متناهية فان الفعل عبارة عن قبول النفس الصور المعقولة عن واهب الصور وهذا انفعال

لا فعل لا يقال فالقوى العاقلة ليست بقوى جسمانية لانا نقول لم لا يجوز ان تكون قوى جسمانية

جاز ان تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المطبوعة على اجرام الافلاك فلاكها

تنفعل ايضا عن المعقول عندهم ولئن سلمنا انها تقوى على الفعل لكنا نقول ان اردتم

بقولكم ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انها تقوى على ان تفعل في الوقت

الواحد افعالا غير متناهية فهو باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا بل

الذهن بحر معلوماتي كثيرة دفعة واحدة وان اردتم انها لا تتناهى في حد الا ويكون قادرة

بعد ذلك على الفعل فمسلم ولكن لا نسلم ان القوى الجسمانية ايضا تقوى على افعال

غير متناهية بهذا المعنى فان القوى الخيالية لا تتناهى في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى

على تخيل اشكال اخر بعد ذلك فان قيل كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت باقية

كانت قوية على الافعال ابدا لامتناع العدم عليها قلنا لانم ان القوى العاقلة ليست

كذلك وما ذكرتم من امتناع العدم عليهم وسيأتي الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا

ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولكن لانم ان لا شئ من القوى الجسمانية تقوى

على افعال غير متناهية وما ذكروا لبيان ذلك فسيجئ الكلام عليه ثم ان هذا الدليل

منقوض بالنفوس الفلكية المطبوعة في اجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها قوية على افعال

غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعي ان شيئا من القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير

متناهية بالفعل بل نقول ان شيئا منها لا تقوى على افعال غير متناهية من حيث ان تفعل عليه اثر

من الفعل والقوى العاقلة تقوى على ذلك من حيث قابلة الاثر عليها من الفعل فلا نسلم النقض

بالنفوس الفلكية لانها انما تقوى على التحريكات الغير المتناهية لما يقع عليها من تاثير الفعل لانا نقول

لانم ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من ان تفعل عليها اثرا من المعارف

ولم لا يجوز ان تعال موثرة على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات

فصل في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم

بعد وجودها قالوا الجوهر المدرك من الانسان وهو نفسه الناطقة التي يشير اليه كل احد
بقوله انا يجب ان لا يعدم البتة بعد تركه التصرف في البدن لبطلان مزاجه الذي كان به
صالحا للتصرف فانها فيه واحتجوا عليه بوجهين احدهما ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت
فيما سبق بل هي ذات آلة به لاكتساب كمالاتها فاذا اخرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون
آلة لها فلا يخرج هو عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية ببقاء العلة المبدعة لوجودها
وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم وجوابه انا لا نم ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
وما ذكر من الادلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تماميتها وان سلم انها غير منطبعة في الجسم فلا
نم انه اذا اخرج الجسم بالموت عن صلاحيته ان يكون آلة لها فلا يخرج هو عن ذلك جوهرها
فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس لذلك لم توجد قبل البدن جاز ان يكون
له مدخل في بقائها ايضا وقد تقرر هذه الحجة بوجه ابسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها
لكان عدمها اما لذاتها او لغيرها او لا لسبب اصلا والكل بط فعدم النفس بط اما انه ليس
لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه
واما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخ اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان
يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة لعدمها
وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شانه فاما ان
معدما لها لمانعيتها ومزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون والاول بط سواء كان
المانع المزاحم هذا او لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض او مكان كالاجسام

يقتضي عدمها لذاتها

ليس عدمها لسبب اصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا
او عدميا لا بد له من سبب بالضرورة واما انه ليس لذاتها صح

كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني بط ايضا فان ما لا
تمانع بنفسه اما ان يستدعي وجود ممانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بمعدم لما نعلم
ان العلة المعطية لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمة
على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك الشيء موجودا معها وان استدعى وجود مما نع
فذلك محال لان وجود المانع على المحل والمكان ممتنع لامتناعهما للنفس فاذا امتنع وجود
المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جائز ان يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا
للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها لان ما
ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء لا يوجب عدمه عدم الشيء فذلك الشيء لا يجوز ان
يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادي المفارقة
وهي لا تنعدم لاستلزام انعدام الواجب لا العلل الثلث الباقية لان النفس بسيط وانه
للموجب لم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخ من ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
عرضا فاما ان يكون محله غير النفس او النفس والكل بط اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا
ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة لا يلزم من عدمه عدمه واما كونه عرضا غير قائم بنفسها فهو
اولى من الجوهر في ان لا يكون عدمه معدما لها واما كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية
والافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا النوع اما ان لا تشترط في اعدا
النفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او اشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى
الاعراض بان يعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي يكون كمالا للنفس فيلزم ان لا يبقى
النفس العادمة الكمال مع البدن كما لا يبقى بعد موته اذ لا يتصور استمرار وجود الشيء دون
شرطه ولو كانت كمالات النفس شرطا في وجودها لكانت الاعراض المضادة لكمالها جرع

بان تعدمها و سطلها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا يبقى نفس شريرة
مع وجود هذه الاعراض لمنافاته للاعراض المكملة لها لانها حال تعلقها بالبدن ولانها
حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القايم بها معدما لها
قطع العلاقة بينها وبين البدن فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض بالموضوع
او الصورة في المادة او الجسم في المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس و
تغير الاضافة لا يوجب تغير الشئ الذي هي له فلا يكون اعطاء مبطلا للنفس واذا لم
يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض
لها بسبب انقطاع تلك العلاقة بل لذاتها فما كان لمختلف تاثير هاهنا وذلك الابطال لوجود
العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه
وجواب انه يجوز ان يكون المعدم وجوديا ويكون اعدامها بما نعتها ومزاحمتها الاعلى
محلها او مكانها قولهم وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم يتم
بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شئ من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نسلم ان المعدم الغير المانع
على المحل او المكان لو لم يستدع وجوده ممانع لا يكون معدما قولهم ان العلة المعطية لوجود
الشئ اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها مزاحمة على محل او مكان فلا بد ان
يكون ذلك الشئ موجودا ما وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في الممانع على المحل او
المكان وهو ممنوع ولانا نسلم انه لو كان عدميا كان عدم شئ لوجوده مدخل في وجوده
لجواز ان يكون امرا معدوما مانعا نفسه لاعدام الشئ آخر والمفصل ان العدمي والوجودي
قد تقالان لمعنى الموجود والمعدوم وقد تقال الوجودي لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده
له كالبياض والسواد والعدمي بخلافه وقد تقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلة

في مقابلة معنى الوجود فان اريد بالوجودي والعدمي المعنى الاول فما ذكرنا من المنع
متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني مع انه لا اختصار للاشتراك فيهما هذا المعنى فلا يلزم
من عدم كون المعدم وجوديا او عدميا بهذا المعنى انتفاء المعدم راسا وكذا يتجه المنع
المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشئ ان يكون عدميا
للامر وان اريد المعنى الرابع فلا اختصار فيما هذا المعنى فجاز ان يكون المعدم امرا آخر
غير الوجود والعدم مع ان ما ذكر في بيان كون المعدم غير وجودي لا ينافي هذا المعنى وان
اريد بالوجودي الموجود وبالعدمي العدم كما يتبادر من سياق كلامه فلا اختصار ايضا
ولانا نختار ان الجوهر المباين للشئ الذي ليس بمحله لا يلزم من عدمه عدم وجود المعدمة
انما يثبت اذا ثبت ان الجوهر المباين للشئ الذي ليس بمحله لا يكون شرطا مانعا له لجواز
ان يكون الوصف العرضي القايم بالنفس الذي هو احد الجواهر المباينة لا يكون عدمه عدما لها
ثم قولهم ان لم يشترط فيه ذلك فما وجه الاعراض بان عدم النفس بعد مهاجمة الاعراض
اياها يكون كما لا للنفس كلام خطابي بل شرعي لا يقدم لاثباته شبهة فضلا عن حجة وايضا
لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبدء بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس
قطعا كما جاز كون البدن بعض حالا له بعد الوجود النفس من المبدء وما الدليل على
ان العلاقة بينها اضافة تابعة لوجود النفس فقط وسوء التدبر والتعرف فهذا الكلام
اذا حرسناهم على اصلهم من نفي القادر المختار وانا على اصلنا فالمبدء المختار يعدم ويوجد
زاده وسوء ما شاء وحكم ما يريد والقول بان العدم لا محض لا يصلح اثرا للمختار
مدفوع ضعفه فيما مر وتناهيها انها لو كانت قابلة للفناء لكان قبل الفناء اما موجودة
وهو باطل بالاجماع لان كل موجود بقي زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان بالقوة

محل فساده باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة اي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد
من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عنده وما هو محل الاستعداد
الفساد وهو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول فيكون متصفا
به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس امر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها
هو اما محل لها كالمادة للصورة او جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة كالجسم وعلى التقديرين
يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا يكون النفس مجردة
هف فان قلت النفس حادثة ولا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد
ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشيء محلا لاستعداد
وجود ما هو مباين القوام له او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد
وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد لوجوده له ومحلا لاستعداد فساده اي مستعد لعدمه
عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه حتى يكون متصفا به
حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه حتى يكون متصفا بعدمه
عنه اذا فسد باقيا بعده فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق
التدبير والتصرف لاستكمال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها
فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات
الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا
وبالذات الى وجودها المستقل مباينة بالبدن لانها من حيث هي وجودها في نفسها مباينة له والشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان

يكون

يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها
وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد
عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والجواب انا لا نم ان القابل للفساد
يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك
الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك
الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه
العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما بما في العقل على معنى انه متصف به نحو تلبس في العقل
لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم ما لم يدل ذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها
قائما بها فلا يلزم كون النفس مادية ولو سلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول
الفساد ولكن لا نم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعدادها جسما
او مادة جسمية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه اما محلا للنفس او جزء منها محلا
لجزئها الآخر لا يقال اذا كان ذلك المحل القائم مجردا قائما بنفسه كان عاقلا لما ثبت ان كل مجرد
قائم بنفسه عاقل وكل ما هو كذلك فهو النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس
الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن معه ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل
بعد فناء البدن لانا نقول لا نم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل ولو سلم فلا نم لزوم كونها
النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا ويكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق
بالبدن اي تعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدبر فيه مركبا من جوهرين احدهما
حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون شيء منهما النفس فلا يلزم مطلوبكم لا بقاء النفس بعد

البدن لانها هو سرى وعامل بعد البدن مطلقا والامام حجج الاسلام الغزالى فرر الوجه الثانى
كل ما تعدم بعد الوجود فامكان العدم له سابق على العدم كما ان ما حدث بعد العدم فامكان وجوده
سابق على وجوده وكما ان امكان الوجود وصف اضافى لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة
اليه كذلك امكان العدم وصف اضافى لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشئ
الذى يكون محلا لامكان وجود ما حدث قابل للوجود الطارئ على معنى انه يكون وجوده
ذلك الحادث فيه كذلك الشئ الذى يكون محلا لامكان عدم ما يعدم قابل للعدم الطارئ على
معنى ان عدم الامر الطارئ المتعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذى
يعدم لا يبقى مع العدم فيمتنع ان يكون فيه امر يقبل العدم الطارئ ويكون هو امكان حامل
ذلك العدم فعلى هذا يلزم تركب النفس من الحامل لامكان العدم والمتعدم عنه مع ان
النفس بسيط لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فيحتاج سائل الكلام الى البيان التجأ الى الاصل
الاول اذ لا بد ان ينتهى اليه اذ لا يكون فيه تركب الا لزم تركبها من امور غير متناهية فيحمل
العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس قال وليكن تفهيم هذا بصورة اخرى وهى ان فرغ
الوجود للشئ يكون على وجهه الشئ والا جاموفان من الابصار للسواد مثلا موجبة فى
العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم يكن فى ابصار ذلك السواد
موجودا عند وجود ذلك الابصار على العدم الشئ البسيط لكان امكان العدم حاصلا قبل العدم
لان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع فى الشئ الواحد فى وجوده بنفسه
مع حصول وجوده بالفعل فى ذلك يؤدى الى ان يكون الشئ وبالقوة والفعل وهما متناقضان
ثم رجوع على ما ذكر من الدليل ومنشأ التلبيس وصفهم الامكان وصفا سديدا على ما يقوم به وقد
تكلمنا عليه بنا ما ذكرنا وهو ظاهر اما او لا فلان ما ذكر من التقرير لا يطابق كلام القوم فى هذا

المقام مع ان فى عامة الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا اللمع يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والذى هو مشهور فى المعنى الاول والامكان فى المعنى الثانى
فان اريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلازم ان الشئ البسيط الواحد العدم لكان امكان
الوجود حاصلا قبل العدم وله فان ما امكن عدمه فليس واجب الوجود لذاته والمط لان اللازم
منه هو امكان الوجود لمعنى يقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمط والمط امكان الوجود
لمعنى يقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد فى اجتماع
مع الوجود بالفعل بل بحسب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا يمكن انفكاك
وانا نقول فان الظاهر من تقرير الاول ان ما دل السؤال بامكان عدم شئ عن آخر وامكان
عدم شئ عن آخر وان لم ينقض وجود ذلك الآخر بل يكون امكانه لكن عدم الشئ عن آخر يقتضى
كون ذلك الآخر محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام او عدم الموجود
عما ليس محلا له غير معقول ولا تصور كون الشئ العدمى محلا لموجود خارجى فتعين كون ذلك
للمحل موجودا خارجيا ولا يفيد كون الامكان امرا عقليا اعتباريا بل الصحيح فى الرد عليه
ان نقول سلمنا ان امكان عدم الشئ عن آخر مستند الى محل ما لكن العدم كما ليس له امكان
السواد عنه لكن هذا الامكان اما ان يكون لما يسع ويجتمع بالمحل واما لا يسع ويجتمع بالمحل
فليس له الا امكان عدمه فى نفسه ومحله ليس الا ذلك الشئ المتعدم واتصافه بعدمه فى نفسه وكونه
قابلا لا يسع وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشئ بعدمه فى نفسه ان يسع ذلك الشئ محله
وحلوله العدم على عكس حلول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ يعدم بطريان
الفساد على ما قررنا فما سبق فان فعل كل حادث فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لا بد ان يستعد له
سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا محذور ان يكون محل ذلك الحادث لان الاستعداد

امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم لا امر اعتباري لاستحالة قيام استعداد الشيء بما يباينه فيتعين ان
يكون محله شيئا يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب عنه لا نم ان كل
حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فانه مبني على ان المبدأ الاول موجب لا مختار
وقد عرفت انه غير ثابت ولو سلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلا نم كون وجوديا
وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا نم قيام استعداده بمحله فان النفوس عندهم حادثة وليس
استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها بالبدن لكونه
متعلق النفس بعلاقة التدبير والتصرف

[illegible]

فصل

في ابطال انكارهم بعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان واعلم ان الاحوال الممكنة
في امر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط
وان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام وثانيها
ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا الى ان الانسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة واما البدن آلة لها تستعملها وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها وثالثها
ثبوت المعادين الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين
كالامام حجة الاسلام الغزالي والحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة ورابعها عدم
ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة
وخامسها التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه ينقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما
علمت ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد
ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا
عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فيما يتعلق بامر المعاد وهنا مقامان الاول اثبات المعاد الروحاني

الثاني في المعاد الجسماني اما المقام الاول فتقرير كلامهم فيه انهم قالوا ان للنفوس الانسانية
لذة والما روحانيتين اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث
هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة فحصولها لها لذة
كما للذائقة كمالها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت ماخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت
حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في ادراك اللذة متساويان وكذلك سائر الحواس
وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال المستحلية وللسامعة كمال هو استماعها
للاصوات الرخيمة وللنغمات المتناسبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح
الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة فكمالها ان تتمثل فيها
صور جميع المعقولات المرتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام وآفتها
هي ان تكون منتقشة بضد ما هو الواقع واورد عليهم بان تعقل المعقولات لو كان كمالا للنفس
الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت عند وجدانه وتألمت لحصول الجهل المضاد
له فان كل قوة تلتذ بكمالها وتشتاق الى حصوله وتتألم لحصول اضدادها كاشتياق القوة
الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات منعها عن الالتفات
الى المعقولات وعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها والالتذاذ بها عند وجودها
واضداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة
لها ووصول المنافي مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر اذا عرض على النار فانه لا يحس
بالالم فاذا فارقت البدن وانقطعت شواغلها شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار
اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمال لها في حين تعلقها بالدنيا بواسطة الآلات البدنية

البدنية فاذا فارقت عن البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها
سطلان مزاجه بستى كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذهن هو العلة الفاعلة لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة ولما عرفت سابقا من ان النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة
التى هى العلل الفاعلة لها ايضا باقية ومتى كانت العلة القابلة والفاعلة للشئ موجودتين وجب
حصول ذلك الشئ والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر الاستحالة فثبت ان ماهو
كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلته حال تعلقها به ولا شك ان هذا الكمال
خير لها من العدم لها واذا هو مدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذا هى تلتذ
بذلك بعد المفارقة وكذلك حال الالام فان النفس اذا عرفت نعيمها الدنيا بالاكتساب المعبر
ان لها كمالا ولم تكتسبه بل اكتسبت بضده وهو الجهل المركب او لم تكتسب شيئا منها بل اشتغلت بما فوقها
عن الاكتساب من الامور الدنيوية والدنية واللذات الحسية فاذا فارقت تألمت بفقدانها
لاشتياقها الى الكمال الفائت عنها وعدم الاشتياق فى حصولها الدنيا الى كمالها الغائب
عدم التالم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس
اقوى من اللذة الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الملايم بالقوة العقلية اشد من ادراك
بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية اشد من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية
اقوى واتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق فالتالى مثله اما الشرطية فلان اللذة هى ادراك
الملايم واما ان المقدم حق اما اجزاء الاول منه فلان القوة الجسمية لا تدرك الا السطوح والظواهر
مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشئ وباطنه فتدرك من الماهية و
اجزائها وعوارضها المفصلة من اجزاء الجنس واجزاء الفصل وان ظن عندها كالظاهر فى الادراك
ولا شك ان الادراك الذى لا تقتصر على شئ اقوى من المقتصر عليه واما اجزاء الثانى منه فلان مدرك

القوة العقلية دائما اكمل وادوم وما يدركه من الجواهر العقلية والسموات السماوية والحسن
يدرك شيئا من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الخسيسة المغيرة فبين المدركين تفاوت
بون بعيد جدا الثالث من تلك الوجوه انا لو لم نكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان
حال البهائم من الخيل وغيرها مساويا لجلال الملائكة والطيب الطاهر الفاضل المقدس عن
الثالث منها هو ان اللذة العقلية لو خلت عن المزاحم كالشطرنج والنرد وما يجرى مجراها
اللعب مؤثرة عند الانسان على اللذات الحسية فان الاول لحد اسطهارا
من شئ من ذلك توجب له ان يكون عالما اذا عرض عليه مطعوم او منكوح ربما فضلها وان
لذة الحشمة كالجاه وغيره مؤثرة ايضا عليها فان اكثر النفوس على الهمم الحقيرة تترك كثيرا من
اللذات الحسية على تركها وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما حاجة الضرورى مؤثرة عند
الكريم على لذة المنع به وكلما هو اثر عند شخص فهو الذى بالعاشق اليه فهذه اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات
العقلية فى اسعادها اياها على اولى وقس على ذلك حال الالمين وتفصيل كلامهم فى احوال النفس
بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعتقادات الحقة
على ما سبق فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية واخلاقا ذميمة توجب الميل الى الشهوات
البدنية واللذات الحسية التى بوجدان ذاتها كذلك اذا باقيا وابتهجت بادراك كمالاتها
اياها جاهلة مدنسا كالمرء من المتقى عندها وان اكتسبت هيئات ردية بملابستها للبدن ومباشرتها
للرذائل المفسدات للطبيعة وميلها الى الشهوات الفانية تألمت تألما عظيما واشتاقت الى اشتهيها
التى الفتها وقد حيل بالموت بينها وبين ما تشتهى فتكون كالعاشق المهجور الذى لم يبق
له رجاء الوصول وكون هذا الالم لا يدوم بل يزول آخر الامر لان نسبتها الهيئات التى حصلت

لها بملابسة الامور البدنية وهي تزول بزوال ما استعدت منه من الافعال والامزجة وهذه
الهيآت يختلف في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذيب بها
بعد الموت في الكم والكيف هذا كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكتسب الاعتقادات الحقة
فان عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى الكمال الفائت
عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لها من حيث الماهية وان كانت معترفة
به من حيث انه او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه
ولم تشتغل بشيء لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوءهم حالا الذين
اكتسبوا ما يضاد الكمال لانهم يعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلثة ان لحقت
لهيآت بدنية ردية تألمت بها ايضا بحسب رداءة تلك الهيآت وان لم تلحقها لا يكون
لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذي بسبب تلك الهيآت لا يدوم لزوال تلك الهيآت الموجبة
له وان لم يعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان يلحقها هيآت ردية اكتسبتها بملابسة البدن
تألمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيه ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم يلحقها
فهي من اهل السلامة وان لم يكن من اهل السعادة لخلوها من اسباب اللذة والالم والخلاص
عن الشقاوة وهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس البله وهم الذين
تغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء و
الزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان هذه النفوس تتعلق باجسام اخر لانها لا يجوز ان يكون
معطلة عن الادراك اذ لا معطل في الوجود ولا يدرك بغير الجسمانيات لحاجتها في ادراكها عن
جسم يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من ان يتعلق باجسام اخر
لا على ان النفس بعد المفارقة نفس لجرم آخر مدبرة له فان ذلك عين مذهب التناسخ وهو

١٠٤

فان تكون الصورة الجسمية المجردة عن الهيولى مقارنة لها وانه مح اقول فان قيل هذا الدليل
معارض بمثله لان الصورة الجسمية على تقدير عدم تجردها عن الهيولى اما ان يكون غير متناهية
او متناهية والاول بط لتناهي الابعاد كلها وكذا الثاني بط لانها ح يكون متشكلة فذلك الشكل لها تحقق
لا بد له من مخصص اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية الى اخر الدليل واذا
بطل التالي بقسميه بطل المقدم وهو عدم تجرد الصورة الجسمية عن الهيولى قلنا نختار انها
متناهية متشكلة وان المخصص لشكلها عارض من عوارضها فلا يلزم المحذور المذكور وهو مقارنة
الصورة المجردة عن الهيولى لها لانا فرضنا مقارنته للهيولى تقديرا فلا يلزم الخلف
المذكور حرر

[illegible]
[illegible]
[illegible]

لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن
الا بآلة جسمانية ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها
في نفسها وافعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها في حيوتها الدنيا
والا شاهدت العقاب كذلك والجسم الذي تتعلق بها هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام
متولدة من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه اشار الى
قول الشيخ اي على قدر العلم الذي به يحصل هذه السعادة في بعض كتبه الكتب بالتعلق
للمعاد وفي بعضها قال واما قدر العلم الذي يحصل به هذه السعادة فلست يمكنني
ان انص عليه نصا الا بالتقريب اقول ذكر ان تصور الانسان المبادي المفارقة
تصورا حقيقيا وتصديقه بها تصديقا يقينيا برهانيا ووقوفه على العلل الغائية للحركات
الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى وتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام
الآخذ من المبدأ الاول اي الاقدم الموجود في الواقع في ترتيبه وتصور العناية وكيفيتها
وتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها وانه وحدة وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها
تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الوجود اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا
ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون
اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة هذا جملة ما يقولونه في امر المعاد الروحاني واعترض عليهم بانا لانم ان اللذة ادراك
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وما ذكروه لا يدل على ان اللذة ما ذكروا وانما
يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك احدهما عن الآخر لا يدل على
الاتحاد على ان عدم الانفكاك ايضا ممنوع والاعتماد على التجارب الطبية غير معتمد لان الاستقراء ان كان

وقد ذكر في بطلان قول القائلين بالشعاع لان الشعاع الخارج لطيف واذا وصل اليه هبوب الرياح
وجب ان يتموج وان يلاقي [illegible] الملاقي الى الحائل ويقع فائدة [illegible] والامال [illegible] وكذا الانعدام
وايضا لو كان الشعاع الخارج اما ان يكون جسما او عرضا والثاني محال وكذا العدم لان الثاني لا
يستقل عليه الحركة والانتقال والاول [illegible] وكذا الاول لان حركته اما طبيعية او ارادية
او قسرية والتالي باطل اما الاول فلان الطبيعي لا يتوجه الى جهتين واحدة و
الشعاع ليس كذلك واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الشعاع الخارج من العين حيوانا ذا ارادة
وهو باطل قطعا واما الثالث فكذلك لان القسر على خلاف الطبع حيث لا قسر ولا طبع
وقيل في بطلان قول القائلين بالانطباع لان العين قادرة بانا نشاهد الخارج صورة
في الرطوبة الجليدية مع كون تلك في غاية الجسم العظيم ونشاهد في غاية الصغر
واجيب بانا لا نسلم بان الانطباع الحسي [illegible] المنطبع على مقدار [illegible] ينطبع
صورة العظيم على مقدار صغير وفيه بحث كذا [illegible]

شرائط الرؤية

- مقابلة مخصوصة
- عدم القرب المفرط
- وقوع الضوء على المرئي بقدر
- عدم البعد المفرط
- عدم الصغر المفرط
- عدم الحجاب
- كونه كثيفا

واستدلوا على وحدة الحس المشترك بانا نحكم بان هذا
على الآخر بان صاحب هذا اللون صاحب هذا
الطعم والحاكم على الشيئين لا بد ان يحضره المحكوم
عليهما لان الحكم بالمحسوس [illegible] يكون المدرك
الذوق والبصر لان [illegible] ما [illegible]
[illegible] ان يكون لنا قوة واحدة تدرك
الكلي والجزئي لانا نحكم على الكلي بالجزئي والعكس وهذا
هذا اجيب بان النفس تدرك الكلي والجزئي
لكن ادراكه الاول [illegible] كلي [illegible] لم لا يجوز ان يكون المدرك هو احد المسلك
النفس بالذات

[illegible]

لاكثر الحيوانات لا عند العلم لجواز وجود حوّل حاله بخلاف ما وجدنا بالاستقراء لانتفاء العدم
الانفكاك ضروري حاصل بالبديهة لا يطرأ عليه بالاستقراء فمتوجه عليه ما ذكر لانا نمنع الفرق
وان دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك ما هو كمال لذ نوع الحيوان ولكن لا نسلم ان كل ادراك
لكل ما هو كمال لذ بل اللذة انما هو ادراك الكمال الجسماني فان ادراك الكمال الجسماني
لجوز ان يكون مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسماني ولا يلزم من كون احدهما
لذ كون الآخر كذلك ولو سلم ان الادراك الكمال مطلقا جسمانيا مطلقا جسمانيا كان او غير
لذ ولكن لا يلزم ان النفس ما هو بعد حال البدن وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها
بعد خراب البدن لكن كونها حاملة للصور العقلية لكن لا يلزم حصول العلوم العقلية فيها وانما يلزم
لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ثم ان ما ذكروه معارض بان النفس قبل الموت عالمة بالاشياء
المعلومة ملوكة ادراكها نفس الادراك الجسمانية بانع عن حصول الادراك العقلي عندهم بل لا يبعد
حصول شيء عند حصول ايضا الادراك الجسماني اضعف من الادراك العقلي عندهم بل لا يبعد
الحيلولة الادراك العقلي عندهم مكتسب بمكن جعل العوارض البدنية على صفتها مانعة من تلك الادراك
العظيمة النفسانية وقد يجاب عنهم بانهم لم يقولوا ان النفس ادراك فقط بل قالوا انها ادراك
مشروط بشرائط ولعل القائم بالمعلوم العادم للنفس لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خيرا ولا يكون عالما بها من جهة ما هي خيرا ثم انه لو سلم جميع الشرائط فلا
نم انه يكون عادم النفس فما نرى كثيرا من المسلمين الذين لم تتعلم الا مسائل ضرورية
يتضجرون لها اشد انتباج ويوثرون الاشتغال بتذكرها على ملك الدنيا وما فيها فضلا
عن لذة منكوحة ما او مطعوم ما هذا ثم نقول ان الالم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة
الهيئات الرديئة التي اكتسبتها بملابسة البدن نزول عارضة الامر بزوال تلك الهيئات الراسخة على اصولهم فان

القائل لتلك الهيئات النفس والفاعل لها المبادئ المفارقة وعندهم ان العلة الفاعلة
الفاعلة للشيء ما كانت موجودة حين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه في تناهي الكمالات
العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حين نزول نزولها التام الحاصل بسببها وكونها
حاصلة بملابسة الامور البدنية معدة لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وطول العهد لا توجب
انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن لم يخرج عن ان يكون مستعدا لوجود تلك الهيئات
فان في عالم العقوس بحدد آ مستند الى الاجرام العلكية واعلاها ما يعلم من اللاحق العقوس
المفارقة للابدان قريبا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون اللاحق المفيد
موجبا لاحوال تحدد لكل نفس من النفوس المفارقة او لبعضها توجب تلك الاحوال استعدادا
لزوال تلك الهيئات عنها فنزول عند تمام استعدادها لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة في
قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذ القابل بل قد تزول عن القابل استعداد
وجودها ويحصل له استعداد بعدمه بواسطة اجرام السماوية والعقوس الفلكية فيستدعي العالم
وان كان ذ القابل باقيا كما في الكون والفساد وورد هذا الجواب انه لما جاز زوال الهيئات
النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جاز ان نزول ادراكاتها ابدا فلا يحصل الجزم باستمرار
اللذة ابدا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت
الاعتقادات الغير المطابقة وهم قوم من الحاسدين والمعاندين والمرضى مان الم الحاسدين
مؤيد بها فغير صحيح لان الم في الاقسام الثلثة هو السوق الى الكمال الفائت ولا فرق على الملة
في هذا السبب بين الذي اوجب تقاطع عدة البعض دون البعض والحكم بتقاطع شوق المعاندين
دون الحاسدين حكم باطل فان على الفرق بين فان الحاسدين منهم اعتقادات باطلة مضادة
لكمالهم دونها فعلى الاعتقادات المضادة لكمال سبب مستند الى البراهين فلم لا يجوز زوالها والحكم بجواز زوالها

حتى يدوم التعذب بها وايضا فان المشتاق الى الشئ غير الواصل اليه اما يكون معذبا
اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقائد الباطلة مثل المعتزلة وبعض
تلك الاعتقادات علوما فان نفى هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم ينافى نقصان الكمال اذ لا
شعور لها بنقص لان الوضع انه نفى اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يس بل زال هذا
الاعتقاد فلم يزل ذلك الاعتقاد الباطل ايضا والاعتراف فلا يحصل الالم فضلا عن الالم
السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه بقاء العالم
لان العالم ليس للاشتياق الى الادراكات لانها انما اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير
المطابقة للواقع كمال مطابق للواقع وزعت الوصول اليه وما ادركته فانها لا تعتقد بعد الموت
مارعته صحيح وبصير معذبا بفقدان ما رعته الوصول اليه وفى نظر لان اللذة عندهم كما مر ادراك
ونيل يوصول الى هو كمال وحرية فى اعتقاد المدرك لانه نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ
به هو اذ ان المعتبر فى اللذة كما لنفسه وحريته فى اعتقاد المدرك لانه نفس الامر حتى لو لم يكن الشئ
كمالا وحرية فى نفس الامر بل كان المدرك هو يعتقد كمالية وحريته لمذهبه علوما نزل الصاحب الجهل المركب
اعتقاد ان ما ادركه حق مطابق للواقع لزم ان لمذهبه ما ادركه فيكون من اهل السعادة خلا
اقل من ان يكون لذته مخلوطا بالم فقدان ما رجا لوصول اليه والا لقولون به بل يزعمون ان
المؤلم هو الالم الشديد الذى لا الم فوقه ثم ان نفوس البلهاء والصلحاء اذا اعتقدت فى حصولهم الدنيا اعتقادات
غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من اهل السلامة ولكن ان يقال هم لا يعتقدون ان النفس
كالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الخاص فيكون من اهل السلامة بل من اهل السعادة على ما ترى
حالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس باجسام اخر انها ان لم تعلق يكون
معطلة والا معطلة فى الوجود ثم المعد مستعد لها شديد والها ووجودها فلا يكون معطلة عن الادراك

وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فانما سلم لكنه ليس ضروريا ولا برهانيا عليه
فهو غير المنع ايضا وايضا جعل جرم الفلك آلة لتحلل النفوس البلهاء والصلحاء غير مسلم لان
اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة لبعض تلك النفوس اولى من البعض
الا ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحد من النفوس او لا يكون شئ منها آلة لشئ من تلك
النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة لمعين اكثر فيبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لهذا
وبالجملة ما ذكروه فى هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع العلمية ان يعول
ينكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحانى واللذات والآلام العقليين وكونها اعظم
الحسيين فان المهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى مثل ذلك بل يمكن ان يوجد فى
كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام ما يشير الى ذلك ولما انكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد الجسمانى
واللذات والآلام الجسمانية فى الدار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام فى مواضع
غير معدودة بحيث لا يمكن لاحد ان يتكلف تاويلها وصرفها عن ظاهرها فمثل الامام الغزالى رحمه
الله عليه انما انكر اللذات العقلية والمعارف الالهية لانها امور لا يمكن اثباتها بالادلة النقلية
وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان احد الوجوه الدالة على علوم الانبياء
ورواحها السعداء ذلك علمه مع ان الحس شاهد بشوقها وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل والدليل
الى الصدق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسمانية واتحاده
بالمعارف الالهية اتم كان حظه منها اوفى ولقد رزقنا الله تعالى فى المنام وفى اليقظة من بعد احوال ما يوقن
انا بها وسكن نفسنا اليها والظاهر ان الحكماء انما ذكروا الوجوه التى حكيناها لانها تكون جارية
مجرى المنبهات والمشوقات وانا نزيد عليها ما قيل الكمال لذاته محبوب بالاسر آن كل جزء من نفسه
خسيسة فان الكامل فيها راجح فى الحس على الناقص وكان مراتب الكمال كثيرة كذلك مراتب الخسة وكان

الكمال الاقصى ليس الا له تعالى فالحب الشديد الكامل له ثم ان شوق المحب بعد الحالتين من تبدل الغفلة
عن غير المحبوب والالتذاذ بادراك المحبوب ويدل عليه الاستغراق في حبه تعالى لابد وان يورث
ها بين الحالتين واصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء وكان الكامل في الحب
الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يكون حبا كاملا ولذلك لا ينبغي الحب
الشديد الا لله تعالى بل لا يطمئن القلوب الا بذكر الله كما قال عز من قائل الا بذكر الله تطمئن القلوب والى
غاية الاعمار من ان العلم بالامور العقلية كلها اسباب اللذة العقلية فهو خطاء بل اللذة لا تحصل الا
من العلم بالله تعالى والاشتياق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول البشرية الا بواسطة العلم
بافعاله وكلما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمه اتم كان حبه والالتذاذ به اتم فهذا ما عندي في هذا
الباب والله تعالى اعلم بالصواب هذا الفصل الى هنا واما المقام الثاني ففي تقريرهم قالوا الابدان البشرية
تنعدم بصورها واعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة باجزاء
العناصر ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد به الشرائع من اثبات المعاد الجسماني واللذات والآلام
الجسمانية امثال ضربت على حد افهام الخلق لبيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقتها الابدان لانهم مبعوثون الى كافة الانام الخلائق واكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني
والكمالات الحقيقية واللذات العقلية كالآيات المشعرة بالجسمية والجهة فلما انما يصح التاويل والصرف عن الظاهر
اذا امتنع الحمل على الظاهر كالآيات المشعرة بالجسمية والجهة فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت
على امتناع الجسمية والجهة فوجب الصرف عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر ولا الدليل
القاطع بل الاكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التمثيل يشهد بذلك كتاب
الله تعالى وسنة رسوله ثم شبههم في ذلك كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما بان يعدم الله تعالى الابدان و
اجزاءها بالكلية ثم يوجدها بعينها او يفرق اجزاءها ثم يجمعها ويعيد اليها الحياة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم

بعينه فقط واما الكبرى فلان الانسان المعين مشارك لساير الناس في الانسانية ومتمايز عنهم في
تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون
زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لابد ان يكون صورة قائمة به متعلقة بالاجزاء البدنية
ان يكون صورة عارضة لتلك الاجزاء وان ينعدم بتلك الصورة فلو اعاد الله تعالى تلك الجثة المتشخص
فلابد ان يكون معه الشخص الاول انعدم والا لم يكن معاد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم
اعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة اما اولا فلان المعدوم بعينه لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لابد
في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح العود والا كان
الحكم بصحة عوده صحيحا واما ثانيا فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري البطلان
واما ثالثا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من
جملتها ضرورة ان الموجود بعينه في هذا الوقت غير الموجود بعينه في وقت آخر واللازم
باطل لاقتضائه كون الشيء مبتدءا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدء الا الموجود في الوقت الاول
فكذا الملزوم واما رابعا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله
في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التمييز بين المبتدء
والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض لا يقال لا نم ان الكتاب يتضمن اعادة المعدوم
بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخصه عبارة عن تشخص اجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
ويكون تعيين تلك الاجزاء وجعلها حيا بعد اعادته بدون ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول
لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب تعالى عند موت الشخص وتفرق اجزائه الغير الباقية الحيوانية
والنباتية والارضية هذا عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر في تشخصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم تنعدم
شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة ولهذا لا نم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من

من الوجوه على بطلانه فروع اما الاول فلانا لا نم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله
اذ لا بد في الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا
في الخارج وفي الذهن فمم وان اريد في الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع
الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والا حياح
لما صح الحكم على الممتنع اذ الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الهوية في الخارج ولو سلم فامتناع العقل من الحكم عليه بصحة
العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء هويته لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوع ما تاثر العقل على
من غير ان يتصوره متصورا او يحكم عليه بشيء من الاحكام واما الثاني فلانا لا نم امتناع تخلل العدم
بين الشيء ونفسه بحسب العرض فانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه
ذلك في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومآله راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده واذا
اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا
لا نم كون الوقت من المشخصات فان كل احد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت بالامس
حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نم الشرطية بل وجود المثل بالمعنى
المذكور محال اذ يلزم منه ان يتحقق شخصان لشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا
يكون شخصا لان معنى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع اعادة المعدوم
ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة تنبيهات لا يضر منعها قلت ثم كيف وقد قال بجوازه جم
غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم انا لو سلمنا
امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند حضور الموت يامر الله تعالى الملائكة
بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم

اعادة للمعدوم اصلا ومنها لو اكل انسان انسانا وصار غذاء وجزءا من بدنه كما يقع في ايام
بل نقول لا حاجة في الفرض الى اكل انسان انسانا فانا اذا تاملنا ظاهر التربة المعمورة علمنا ان
ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكلها الدواب واكلها ها وايضا قد زرع فيها او
غرس ثم حصل منها الفواكه والحبوب فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الآكل او في بدن
المأكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا لا سبيل الى جعلها جزءا من
كل منهما والعلم به ضروري ولا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر بقي ان لا يكون ں
جزءا من شيء من ذينك البدنين وذلك يبطل الاعادة لمنع جميع الاجزاء واجيب ان المعاد هو
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فيجعل جزءا
من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء ل
دما ثم منيا في الآكل ويحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية
لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء جزاء
الاصلية للشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر لا يقال الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء
العنصرية التي تجعل مادة لبدن الانسان متناهية فاذن لا بد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن
اجزاء اصلية لابدان اخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا قد ابطلنا فيما سبق
ادلة قدم العالم ومنها انه لو صحت الاعادة على التفسير المذكور لصح ان يكون الانسان من غير اب وام
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة
لجاز في كل انسان نراه ان يكون بكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وايضا نحن نعلم
بالضرورة ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان يصير نباتا ثم يأكله الحيوان ثم يأكله الانسان ں
او نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستحيل فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية

ثم يصرفها مصنوع علة لان يصير انسانا وجوابه اما لانم بطلان التالي قوله اولا لجاز دكك في الجمل الجاز
في كل انسان نراه فلما ان اريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فسلم لا
نسلم وان اريد تردد الذهن ثم فان الناس يعلم بالعادة ان الانسان الموجود الآن انما
تكون من الاب والام فاذا اخرق الله تعالى العادة باجاده من غير اب وام استحيل هذا العلم
عن العقول لا بجلة وهو لا نسلم بل نعلم بالضرورة ان العاصر ما لم يستحل في الاطوار بان يصير نباتا
صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم باكله يصير دما ثم منيا ثم نطفة في رحم آدمية ثم يصير فيها
مضغة ثم علقة لا يصير انسانا ثم بالجملة لما هو ان العاصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة كون
يصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا نسلم بل يجوز ان يكون هناك طريق آخر وطرق متعددة
لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يوم الارض مطر وقت البعث
فطرا تشبه النطف وتخلط بالتراب فلا بعد في ان يكون في الاسباب الاخيرة امور جارية على
ما ذكر وان في خزائن المقدور من غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكار الانكار سائر
الامور النادرة الموجودة لخفية الاسباب كالمسيح والدجال والطلسمات ومنها انه لو ثبت للعالم بجسمانية
فاما ان يكون عود الارواح اليه في عالم العاصر وهو المطلوب او في عالم الافلاك وهو باطل
لانه لو صح الحراك الافلاك وهو صحيح لانه لو صح الحراك الاجزاء الملتوية عن
مواضعها عند بعود الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت المواضع عند خروج الخارق عليها
بالحركة المستقيمة ايضا وهي ممتنعة على الافلاك لانها لا يكون الا على الجهة والجهة فيكون الجهة متحيزة
لها الجهات وقد ثبت ان الجهة اما ان تحددها او في عالم آخر وهو ايضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى
هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تحدد الا بالمحيط والمركز
والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لا يبدان يكون شكله الكرة فيجب ان يكون ذلك العالم كرة ايضا

والكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة فيحصل الخلاء بين العالمين وانه محال ايضا
لو كان في الوجود عالمان لكان في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار فيلزم ان
يكون للاجسام المتفقة الحقائق امكنة تختلف بالطبع او يكون هناك فرد اما وكل منهما يحيل
والجواب لانم ان القول باعادة الارواح الى الابدان في عالم العاصر هو القول بالتناسخ
وانما يكون تناسخا لو قلنا باعادتها ابدان آخر ولانم امتناع الحراك الافلاك فان
الدليل الذي تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع الاحراق في احد الجهات الا ان
هو الفلك الاعظم للخ سائر بها ولانم ايضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان
ما ذكر في تقرير امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لانم ان اختلاف الجهات انما يحصل
بالجسم المحيط ولم لا يجوز ان يكون بالفاعل المختار ولانم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا و
لانم امتناع الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع
الخلاء لكن الخلاء انما يلزم لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود
العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما مما يجوز ان يكون الفلك الاقصى لما فوق الافلاك
والعاصر مركوزا في ثخن فلك آخر ويكون في ثخن ذلك الفلك الف كرة كل منها مثل الفلك
الاقصى لما فوقه من الافلاك والكواكب والشموس والاقمار والعاصر فان العقول البشرية غير وافية
الا على القليل من احوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى وملكوته بكمال عقله فقد
ضل ضلالا مبينا ويجوز ايضا ان يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام
العالم بالكلية مبني على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في ذلك وعلى تقدير الوجهين لا
يلزم من وجود عالمين شكل كل واحد منهما كرى وجود الخلاء، ولانم انه يلزم ان يكون
للاجسام المتفقة الحقائق امكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم لو كان كل واحد من عنصر احد العالمين

مساوية في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك لم جاز ان يكون نار احد العالمين وان شاركت
نار العالم الآخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين
في الصور المنوعة المستلزمة لاختلافهما في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب
الاشتراك في الملزوم وما ذكره القوم في العناصر الثلثة الباقية ثم لو سلم اشتراكهما في الصورة المنوعة
لكن لا يلزم منه الاتفاق في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة ح لاختلافهما في الهيولى ومنها انه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يعدم ويعود تلك الابدان التي في النشأة الاولى وهم لا يقولون به
او يبقى موجودا وذلك ممتنع لان بقاءها موجودا انما يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد اثرا غير متناه
في المدة وذلك مستحيل لانها قوى جسمانية وكل قوة جسمانية لا تفيد اثرا غير متناه لا بحسب المدة ولا بحسب
العدة لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر
اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه مما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الاكبر اقوى منها
في الجسم الصغر لاشتماله على مثل طبيعة الصغر مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمانية من مبدأ
معين ثم تحريك جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ
بعينه لزم ان لا تتساوى منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فه
فيه اقل فبالضرورة تتناهى حركة الاكبر ويلزم من تناهيها تناهي حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر
بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل بمعنى كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت فيه الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان الكل
الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة
فالصغر والكبر متساويان لان تلك الجسمانية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغر و
الكبر بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى

عليه

عليه الكل فينقطع حركة الصغر ويلزم من انتهائها حركة الكبر لكونهما على نسبة حجميهما والجواب ان يقال
لا نم ان بقاءها موجودا محال قولهم لانه انما يتصور ذلك اذا كانت القوى البدنية تفيد اثرا
غير متناه في المدة مبني على تأثير القوى البدنية في الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع لجواز ان لا تأثير
للقوى الجسمانية عندنا اصلا في الافعال المترتبة عليها واما الحكما فالحق انه تعالى وليس لهم
على تأثير تلك القوى في تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم لو سلم ان لها تأثيرا في
تلك الافعال فلا نم استحالة ان تفيد القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة وما ذكروا من الدليل
عليه فممنوع اما اولا فلانه منتقض بالقوى الفلكية المحركة لها تحرك اجرامها حركات غير متناهية
عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى العقل الكلي حتى يكون مجردا كما
جوهرا مجردا لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود
بعضها دون بعض الا لزم الترجيح بلا مرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية تترتب
عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فتكون محركها جسمانية
مع لا تناهي حركاتها فان قلت المبادي لتحريك الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها
للجزئيات انما كان بواسطة نفوسها المنطبعة في اجرامها فكان واسطة في صدور تلك الافعال عن
النفوس المجردة فلم يكن القوى الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها قلت المبدأ
القريب للحركات الفلكية عندهم هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك لا نفوسها المجردة
الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدا المفارق فانهم ذهبوا الى
انه يتجدد مدد في القوة الجسمية امور متصلة غير متناهية ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فذلك الجسم لا
على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل ابدا وهي عن ذلك المحرك العقلي وتفعل
بحسب انفعالاتها فالحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية

عن القوى الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية في صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو
صح الدليل المذكور لم يكن التحريكات الغير المتناهية من قوى جسمانية بواسطة الانفعالات
الغير المتناهية ايضا فانه اذا فرض كل القوى تحرك جسما بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية
من مبدأ مفروض وبعضها تحرك جسما آخر من ذلك المبدأ ايضا بواسطة الانفعالات لزم
التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركة الحاصلة
منه فيلزم انقطاع حركة كل القوى ايضا فان قيل هذا النقض انما يتم لو كان جزء القوى مستعدا لتلك
الانفعالات الواردة على جميع القوى وهو ممنوع قلنا هذا الدليل انما يجري في القوى البسيطة المتشابهة الاجزاء
فيكون جزء القوى مستعدا للوارد على الكل من الانفعالات والا لم يكن تلك القوى متشابهة و
ايضا فانهم لما جوزوا تاثير القوى الجسمانية في غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية
التي تحصل لها من المبادي المفارقة فلم لا يجوز ان يكون القوى البدنية بعضها يفيض عليها انوار
العقل المفارق ابدا او تحصل لها انفعالات غير متناهية فيقوى بسبب ذلك على التاثير من غير
متناهية واما ثانيا فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة
والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع لانحصار
الاختلاف بالسرعة والبطؤ بكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة
والعدة لانا نقول اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم ان يكون
ذلك التفاوت في المدة او العدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من ان يكون ذلك التفاوت
بحسب السرعة والبطؤ واتحاد القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر فان
قلت التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب المدة او العدة وح يلزم انقطاع حركة
الكبرى في القسرية والصغرى في الطبيعية فيكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغرى في القسرية والكبرى في الطبيعية

١٠٩

الطبيعية وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون
في زمانيهما واحدا ولا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد
حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قلت نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة او المدة لكنا نقول يجوز ان يكون الحركتان غير متناهيتين في
المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة فاذا اوقعت حركة الجسمين الى اجزاء متساوية
بحسب المسافة كانت حركة الاسرع اكثر عددا من حركة الابطأ ويلزم منه انقطاع الحركة
في حركتا دورة للقمر ودورة لفلك الثوابت بل انما يلزم ذلك اذا انطبق احاد احديهما باحاد الاخرى
وذلك لا يتوقف على اجتماعهما في الوجود دفعة اما في الخارج او في الذهن على سبيل التفصيل
وذلك ممنوع واما ثالثا فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في حال في جسم لا معاوق فيه
منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى
البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا يكون منقسمة بانقسام محلها وان يكون طبايع بسايط الابدان
معاوقة على تاثيرات تلك القوى فلا يكون نسبة الحركتين في القسرية كنسبة الطبيعي على نسبة
القوتين لان مع الكل وان كان ضعف قوى الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق
الجزء فيبقى نقصان المعاوق وقد ذكر في ضعفه وجوه اخر لا حاجة لنا الى ذكرها لحصول
المقصود بالمقدار الذي ذكروا منها ان المعاد الجسماني على ما اخبر به الانبياء عم يتضمن دوام
الحيوة مع دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل والجواب انا لا نم خروجه عن طور العقل
وانما يلزم لو كان الحس مشروطا باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم
من غير اشتراط شرط غاية انه اجرى عادته بخلقها عند اعتدال المزاج واذا لم يكن مشروطا به
لم يبق الا الاستبعاد وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وح كان واحد من منكري الحشر اورد

قوله في الوقت الغالب زمانا فوق
الحيوة فيها بدون
اعتدال المزاج صح

هذه الشبهة على المسناد الى استحالة الاشتعال فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا
وذلك لان الاطعمة الغليظة ينطبخ بحرارة المعدة وتهضم مع انها تحت لا تحصل مثل ذلك الانطباخ
اذا جعلت في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة
القدر التي يغلي او يكون وتحتها نار انا لا نتالم بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا يكون الحرارة الغريزية
مولمة فلان يجوز بعد الحشر منها اولى وايضا حكى ان جالينوس شق بطن حيوان ناقصة
وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا
فانا نرى من الحيوانات ما لم يتالم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى والسمندر فانه يعشش في
النار فدل هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لا تنافي الحيوة ومنها ان الابدان الحيوانية متولدة من
الغذاء فلو اعادها الله تعالى وجب ان يعيدها متولدة من هذه الغذاء والا لم يكن ذلك اعادة البدن
الذي كان بل احداث البدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد ان تكون متولدة من الغذاء الارضية
فلابد ان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب
حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية دائما تعمل في
تحليل الرطوبة وفناء الرطوبة يؤدي الى الموت والاضمحلال والجواب انا لا نسلم ان البدن مركب من الغذاء مطلب
الارضي بل هو عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم و
طو القدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال اصلا وان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدليل الدال
على صحة وصفه القرع والانبيق لا يدل على تركبها منها لجواز ان يكون حصول صور العناصر لاجزاء
البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون متصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلم لا
ان تاثير الحرارة في الرطوبة لابد وان يتادى الى الموت والاضمحلال وانما يلزم ذلك لو لم يمكن
الغذاء العادة من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع ورد بان الغذاء العادة انما ان يكون

على ايراد بدل ما يتحلل من تلك الرطوبات او لا يقوى عليه فان كان يلزم ان اخذ الرطوبة
الغريزية بعد من معتدلها في الانتقاص والاضمحلال بالكلية ابدا اذا لم يقو عليه كما ذكر
في الدليل واما اذا قوي عليه فلان ما هو يتحلل من الرطوبة بعد من معتدلها اكثر مما يتحلل
في ابتداء الوجود لان مدة تاثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تاثيرها في ابتداء
الوجود فيكون فعلها ح اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرر ان المؤثر الضعيف
يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي وكيف
عند تساويهما في الفعل لقوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء الوجود
واما ايراد الغذاء العادة فيتساوى في الوقتين فبالضرورة ياخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص
وهي غذاء للحرارة الغريزية بسبب كثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت
عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها فيكثر بذلك الرطوبات الغريبة بسبب نقصان الحرارة
الغريزية ولا يزال يتاكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية
وضعف الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت بالضرورة ولا يخفى
عليك ان هذا مبني على تاثير القوى الطبايع وما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت ضعف
هذا المبنى فيما سبق فتذكر والحق عندنا خلق الله تعالى المختار فيجوز ان يورد بدل المتحلل ابدا
فلا يلزم الموت ضرورة ومنها ان الادلة دلت على ان النفس حادثة بطريق الوجوب من المبدء
المفارق وشرط حدوثها المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وبعد تفرق البدن و
خرابه متى حدث بدن وجب ان يحدث من المبدء المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن
نفس من النفوس الباقية ايضا لزم تعلق النفسين ببدن واحد وانه مح والجواب ان ما ذكر
مبني على اصل لا نح وقد سبق ما فيه ولا نسلم ايضا لجواز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس

نفس مدبرة لها بل يكون نفسه المدبرة التي تدبره في النشاة الاولى متعلقة به في النشاة الثانية
الاولى ومدبرة له فيها ومنها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها في اكتساب
الكمالات فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك بعد دونها لا علها وكان منقصا
لكمال اللذة ومنقصا للبهجة والسعادة فالاعادة غير لائق لحكمة الحكيم تعالى وايضا ان النفس
بعد انقطاع علاقتها مع البدن تكون خارجة عن ظلمة البدن وكثافته وانواع عارضية المؤلمة لها
الى فضاء التجرد ولطافته وبراءته عن العوارض المؤلمة فتكون التذاذها لهذا الخلاص
فوق التذاذ الانسان بالخروج عن الحبس المظلم المؤلم فكما ان من خرج من الحبس المذكور
الموصوف ولا يعود اليها فكذا الهنا والجواب اما لا نم ان البدن على الاطلاق وبال على النفس
بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء
يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس
حاجة الى تدبيرها فيمكنها ان تتمتع لذاتها العقلية تارة والاستمتاع من اللذات الحسية اخرى ومعلوم
ان الجمع بين السعادتين اقوى من الاقتصار على احديهما لا يقال سلامة البدن عن
الآفات من كل الوجوه غير معقول لان بقائه انما هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول
الامراض والاعراض لانا نقول لا نم عدم العلم ان بقائه انما هو بالاكل والشرب لكن لا نم انهما لا يتصوران
بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب لسد الجوع وصحة البدن و
استقامة المزاج اولا وبالذات وسببيتها للامراض والاعراض انما هو بالعرض بواسطة وقوع
فضلة من الغذاء غير منهضمة ولم لا يجوز ان يزيل الله تعالى بفضله ورحمته تلك الفضلات الغير المنهضمة
عن البدن قبل ان يصير الى حد يكون سببا للامراض والاعراض فلا يكون البدن ح مع كونه سببا
لاستفادة اللذات الحسية المألوفة للنفوس في صحبة الدنيا مانعا من استيفاء اللذات العقلية

العقلية الحقيقية فيكون النفس فائزة بالنعمتين جامعة بين السعادتين جعلنا الله
من السعداء الابرار وحشرنا مع الانبياء والصديقين والشهداء والاخيار
وعصمنا عن زيغ الاباطيل والغواية عن سواء السبيل اللهم اجعلنا
من المتبعين هداه ولا تجعلنا ممن اتخذ الهه هواه
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
منك المبدا واليك المآب
الحمد لله على التمام
والصلوة على خير
الانام واله
واصحابه
هم للدين
اعلام

هر کس از خوب خط من بیند کار از ان
از زبان روح من بنگر فاتحه خوان

وقع الفراغ من تحريره بعون الله وحسن توفيقه على يد العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه اللطيف سلامة بن شجاع عفى الله عنهما ما خفي وما جلى في
اواسط شهر الله المبارك رجب الحرام المنتظم بالافضلية الشهور والاعوام يوم الاربعاء وقت الضحوة
الكبرى في [illegible] هجرة سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه افضل الصلوات واكمل التحيات سبع وثمانمائة

قد قيل لامير النحل ذاك الاسد البطل كرم الله وجهه وجعل اليه الرضوان احسن وجهه
يا امير المؤمنين وابن عم سيد المرسلين ممن تعلمت الادب قال من قليلي الادب
يعني اذا رايت في احد خلقا ذميما او وصفا فاسدا بادرت الى انتقاده نفسي وتاملت
في حدي وحقي هل انا متحلي بذاك الوصف ام لا فان لم يكن اجتهدت ان لا يكون
وان كان ابعدته عني واحدوه
من فاكهة الخلفاء

من الكتب التي ساقها
الي سابق اشتعد مصطفى
العصر
الفاضي عفي عنه

113

حاشيه ملالی
نسخه
١١٥

جان بدار از زنی که بی تقتی خالیست در شهر
مرغ چون دانه نبیند رود و بسیرد در قفس

صفحه‌ای از تصحیح یابی در کتاب جای حرفی نه رود به صواب
در آن باشد زکی را منقح قرائی کل کتاب لیز یصح

قوله والنسبة بين الامرين مساوية اي كل واحد
لا نسلم ان النسبة بين الامرين يجب ان يكون مساوية يعني
بين ذينك الامرين فان بين كل نسبة دين عموم الزيادة
وتكرار النسبة مساو يعني كل واحد من النسبتين
لكونها اي اخر المنتسبين الاخير متقدم على
الكل فلا يكون مساوية بل لا
يجب ان يكون خارجا عن
كل واحد من
المنتسبين لهذا
بعينه

٢ ان صور

قال بعض الفضلاء في كلام الله على الاحتياج بعد الحدوث او على الاحتياج
الى فاعل بعد الاثر هو الحدوث على الاحتياج الى فاعل
من آثار هو الحدوث على الاحتياج الى فاعل

[illegible]

في الحاشية

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين قال فلم يرد به معناه اي اكثر مراده بالزيادة في الجملة
الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى بالنيا كما ظن لانه جار في المعنيين اذ الزيادة بوجه اما على جميع ما اضيف اليه او مطلقا
وبعضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فمعنى انه لا يتحقق في احد او يتحقق في فرد ما فافهم قال بل وان لا يكون
المكتوب بصورة على ان هذا اسوا افعال الشيعة يكرهون الفصل بين النبي وبين آله بلفظ وينقلون في ذلك حديثا
وايضا هو بصدد الاختصار ولا حاجة في هذا العطف الى اعادة الجار واما الكتب فعلى ان هو مع اشتراكه عنه في استحقاق الصلوة
الكفاء بالاصل لزوم الاختصار غاية لنوع من براعة الاستهلال لكل الغرضين الاولين قال واحوال المعاد له قيل العقل
لا يستقل بادراك احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل بادراك ما هو من
احوال المبدأ وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء ولو قال وادراك احوال المعاد وبعض احوال المبدأ
مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر واوفق الا ان يكون مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة
الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله فان بقاء النفس بعد خراب
البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق به لا يخفى انه ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال
العقل بجميع احوال المبدأ فانه قال المستقل به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبدأ او بعضها وعدم استقلال العقل
ببعض احوال المبدأ لا يقدح في الترتيب اذ لا يبطل بعدم ثبوت النبوات على احوال المبدأ مطلقا وكيف يتوقف على اثبات
الرسل وعلى اثبات وجود المرسل ولا بأس بثبوت بعض احوال المبدأ ولما جعل هذا القائل الظاهر هو
على ان المعاد الجسماني اكثر من احوال الروحاني وهو غلط فادحه الشارح الجليل رد الظاهر في اثبات المقصود
واوضح في النجب على انهم فيه قوله في المعارف الالهية اراد بالمعارف الالهية ما لا يتوقف الا على الله لعدم استقلال
العقل بها لا المعنى المشهور قوله انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض ظاهر العبارة ان
البحث في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلة والعدم وغيرها على وجه يتناول
الواجب وقد صرح به كذلك فيما بعد حيث قال لما اورد ذلك مما يختص بواحد منهما في باب اضاف اليه بمعرفة الاحوال المشتركة
ما بين الثلاثة او الاثنين فادرجه ولعل البحث عما يتناول الممكن والواجب فراده باحوال الممكن اعم ما يختص به او يعمه وغيره

كما ان المراد بالامور العامة ما يعم بتعميمه فقط او ايا ما مع الواجب اثباتا داخلا او بعضها ولم يفصل ابتداء ومما لا
على مناط الوضع من وجه الحصر والترتيب قوله مما لا يختص بقسم من اقسام الموجود كما ان يتطرق بدخل فيه الكم المطلق
فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحي والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام
ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجود جميع افراد الثلاثة او جميع افراد القسمين والصفات السبع لا توجد في الاعراض
اصلا ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ على
ذلك يلزم خروج الكلي بعين ما ذكر في الكم وان كون العلية مما يشترك فيه الثلاثة كما صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجواهر
والاعراض غير بين وايضا يلزم خروج العلل المادية والصورية وغيرهما وعكس الكوا بان كون بعض الاشياء من الامور العامة
لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ ربما يتعلق غرض معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن انواعها فقط مع
انما يلزم انه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم ويوثر الى المعلوم والجزئية ونظائرها اذ لا في تفاسير الامور
العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عن الصفات السبع على الوجه العموم نظر
قوله يبحث فيه عما يكون مع ما يقابله قلت ان اراد بالمقابلة فهو مع ما يقابل المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف
والسلب والايجاب والعدم والملكة فلا يتحقق في الوجوب لشيء من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين
والآخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرف وسلب ضرورة
ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق التنافي والتنافر فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة
مع الاحوال المختصة بالاخرى يشتمل على جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن الا ان يقال المراد
شمولها مع مقابلها واحد ويتعلق بكليهما غرض علمي كما يشير اليه قوله ويتعلق بكل واحد من المتقابلين ويكثر الاحتياج
امور متكثرة اذا اعتبرت كل منها مقابلا واحدا يكون هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الآخر مما يتعلق به
غرض علمي كفقط الخرق والالتيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة مثلا فتأمل قوله والبحث عن العدم قلت
لا حاجة الى التزام ذلك بناء على تغيير فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا
الامتناع ان اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له لا بمعنى المتبادر من العبارة مما يختص بالموجود او ما يكون من احوال
الموجود من حيث هو موجود وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فيجري الامكان ونظائره وان اريد به ما يكون من

لان الكم يعرض للجوهر والعرض لان الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض السطح

من احوال الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود الخ عليه العبارة لا دلالة لها على ذكر اصلا ثم ما ثبت
على هذه الارادة حتى يلزم لاجل كون بعض المباحث تطفلا ان ما البسا في الوجود المطلق ولا الذهني من احوال الوجود
والوصف لا يتصف بشيء اصلا بحسب نفس الامر كما صرح في بحث الجوهر المطلق وكذا قال السيد الشريف قدس سره في
حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها ثم الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن
مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا
فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له بل تصويرا بكنهه امكن صدق هذا الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء
وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييد بزمان سابق او لاحق او ببعض الاذهان هذا كلامه
وقد جوز الشارح بعض هذه الاحتمالات في ذلك الموضع ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او جزءا بعضا لا حاجة الى التزام
كون البحث تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او الذهني وان كان واجبا
لكن ليس واجبا لكل الذي تلك المفهومات بل ممكنا وقد صرح ايضا السيد قدس سره في بحث الجوهر المطلق وقد قلت ذكر الوجود
عنها ممكن فالعدم المطلق من احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى
يلزم لاجل كون البحث عنه تطفلا مع انه عنوان الفصل به وبعد التسليم فالذي يكون البحث عنه العدم الخارجي اصلا من
غير ريبة فالتزام كون بحث العدم مطلقا تطفلا غير سديد مع انه لا حاجة الى التزام ذلك في العدم المطلق العدم كما مر
قوله ولانه الامكان هاهنا فيه نظر لان المواد الثلث لا تنحصر في الوجود بل تتحقق في كل محمول نسب الى موضوع
كما صرح في موضوعه وامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه
والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له وامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة
ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له وقد يقال ان الثبوت المذكور معنى رابطي وهو الثبوت النسبي وجهة انهما [illegible]
الطرفين والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل للنسبي يكون تعريفا بما يصدق عليه الا ان يحمل
فيه الا بالشرط المشهور وكلامهم في صورة النزاع قوله لانه قد اخذ الكون في تعريف المعرف وان تغاير الكون والوجود
في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على وصف والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاني هما من المراد
كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال المراد بعد ذلك والكلام اذا حمل الوجود او جعل

يمكن

قف

بالامكان صح

رابطيا على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نعطي للمعرف ان يقطع بعون نسلم ان الوجود معنى شامل للمعنيين
وانما عرفت الوجود في نفسه على تقدير ان يكون المعرف المطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف اصلا بل يكون تعريفا
للشيء بما يصدق هو عليه فلا يلزم فساده كما مر لا يقال النسبي هو الكون في نفسه مع قيد هو تلك الصفة التي يتلوه لانا نقول
من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق بثبوت الشيء على وصف مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم ثم على هذا
التقدير ايضا انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين كما في الامكان العام والخاص
اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على وصف يرجع الى ثبوت الاتصاف
في نفسه وهو يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو المعرف وقلت على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا لا
تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين على انا لا نم كون ثبوت الشيء
على صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه وان وصف استلزامه اياه قوله وسلب الكون في تعريف العدم قلت على تقدير ان
يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق
فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له
والمراد هاهنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى قوله ومتوقف على
سلب مفهوم الموجود اي بحسب التصور وهو كلام بعيد ما اورده الشارح في الحاشية فتدبر قوله واعتذر بعضهم ان قلنا
فيه بحث اما اولا فلانا نقلب هذا الاعتذار ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم
الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف من اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المعلوم المفعول علم مفهوم الوجود
فان جهل احد فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت
العيني ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة
كلاهما معلوم بين ومفهوم الموجود مجهولا فهو وما جرى مجراه كسائر المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول انا
علم من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الموجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف هاهنا هو الكنه وعن الثاني
معنى الموجود اي معنى المشتهر والصيغة معلوم من علم اللغة والصرف اذا الجزء الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني
والمبحوث هاهنا وضايف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي بل الى التفصيل

العدم

الذي هو معلوم من اللغة فليتأمل فيه ولو بني الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حينئذ لكون الغرض توقيف المبدا بحسبه
شايع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكر قوله او لانهما اطلقا عليهما تسامحا الى ان قال بل اطلاق الامور العامة مطلقا
على المحمولات في كتب مبادئهما مسامحة مشهورة ونوقش فيه بما بعد تحقق الامكان ومباين الحدوث وفيه واستغناء الناقض
وقوله واتحاد مفهوم نقيضه على الحيثية هناك قوله صح لدى احد عشر آخره او امثاله التعريف الرسمي غير مناسب فان
مفهومي المشتقين اذا كانا متساويين وان لم يصدق المبدا على المبدا فلم لا يجوز تعريف احدهما بالآخر كالضاحك
والمتعجب لان مبدأ التعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يجوز تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف
صدقه على افراد المعرف وحينئذ اطلق الصدق على المعرف كلاهما فرادهم ذكر على انا لا نسلم ان التعجب لا يصدق على
الضاحك اعني مفهوم الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد يستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين
اتصافها نعم لا يصدق على مفهوم المقيد بالاطلاق او بغيره من الامور الذهنية فليتأمل **قوله** واما اذا كان الى آخره لا يخفى
عليك ان هذا الشق ليس تعريفا بالمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح في تعريف المشتق بمخصوص
في القسم الاول فيتم كلام المعترض من غير قصور ولا يرد عليه ما اورده عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق عين تعريف
للماهية بالاخفى فهل يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الحساس بالحركة الارادية فلما هو تعريف لما
صدق عليه الحساس لا المفهوم الذي هو معنى المشتق ولو صدقنا به تعريفه لم يصح الاستلزام تعريف الحساس بالحركة الا رادية
كما زعم المعترض وكلام المعترض ينادي على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجه يشتمل على شيئين الى آخره فانه صرح
في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف للماهية بالاخفى واما قوله تعريف الموجه بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول فمقصود الكلام على تقدير ان يكون الاشكال الغرض المعرف من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجه
بما هو موجه فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الموجه كيف يعترض على المعدوم
فان ذكر لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الاول لكان تعريفا لافراد الموجه بوصف يتناول
المعدوم وذكر غير مقصود في هذا المقام فقطع الكلام ههنا في الوجه اعني تعريف مفهوم الموجه بما هو موجه الاولى
في كون امكان الخبر عنه محمولا على الوجه فلا تأخذ في التعريف لعدم عينه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه فافهم **قوله**
مثلا اذا حمل الى آخره اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرض عام بالنسبة الى المسؤول عنه

[illegible]

ولا يصح وقوع العرض في جواب ما هو كيف والمعرف منحصر في حده وجنسه ونوعه وهذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه
مناقشة في المثال مندفع بان العموم مصرح والاتيان المطالب في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح
الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيط والمركب وحكموا بان مطلب ما الاسمية مقدم على جميع المطالب
معللين بانا ما لم نعرف شيئا وقال الفاضل عنقاء مغرب مع جواب لم يمكننا الحكم عليه بالنفي والاثبات ومن ان يكون هذا الكلام
الشارح للاسم قبل هل وما لم يعرف ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي ولو
لانهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب هل البسيطة
الى آخر المطالب وهذا ظاهر وهو صرح به الشيخ عمر بن [illegible] في رسالة في علم الكلام والتكليف حيث قال مطلب ما مع
السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب تحديدا او رسما واما شرح الاسم او تبيينا ولا يكون هذا المطلب حاصرا
لجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب الى المجيب بانشائه بما يشاء وبما يراه حدا لذلك الشيء او معرفا له ثم
ان الرسم يقع في مطلب ما في الجملة على ما صرح به في كتب الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين كلام
من صرح المعرف في جواب ما هو في الامور البديهية فان هذا الحصر انما هو بحسب الطبيعة والمنع ولا يمنع الهوى فيتفكر
الله والله الموفق **قوله** وان لم يوجد او ردها هذا ابدا على الترادف بين المعرف والمركب اما لانه لا يكون نوع الوضع
في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي وللتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل والكل اولى فان وضع
المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات صرح به ههنا على ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه
قوله بل تمنع كونه متصورا ايضا اعترض عليه بانه ان اراد انه يمتنع تصور افراد الوجه العارضة للماهيات بكنه الحقيقة فهو
عليه ان ليس للوجود عوض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما هو المشهور بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك
المفهوم الواحد البديهي المسمى بالوجود ويشير الكل الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استقلاله
عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات للماهيات افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي حصص مضافة الى الماهيات فيكون حصصا
وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال وانما الكثرة في الموجود امرا واحدا الماهية في الوجود المطلق وحصصه ابدا على
الماهية عارضة لها واذا كان الوجود لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها نعم لو كان
لذلك المفهوم فرد هو نفس الامر وحكم بانه كنه حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمتنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهي نفسه

صحاح

[illegible]

المحقق حمل العدم على ما ينافي جميع الوجودات كما هو المتبادر عند لفظ العدم فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود
معين حتى لو كان موجودا باخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود غيره لنسبه العقلا بوجوده
الى التناقض وما ذكر الا انه من العدم معنى منافيا لجميع الوجودات هم هذا المعنى سواء كان متحدا او جميع الماهيات المعدومة
او متعددة بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الى خاص او عام ولذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة العدم
فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير كونه رفع الوجود المطلق هو بعينه وحدة العدم فكيف استغنى عن وحدة العدم
لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ محصله انا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات وانكار
ذلك مكابرة ولو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه وبين الوجود خاصا او عاما ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة
العدم فان قلت قد قال الشارح في رد هذا الذي في جواب الابطال انه على تقدير تعدد العدم ما يكون لكل وجود خاص عدم
خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص خروجا عن المعنى الذي ينافي جميع الوجودات
لا يناقض للوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما في كلامه اسقاط الالف ولم يبن على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات
واحد على فلا وقد قال الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور اي تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد
العدم وهو لا انه يحقق تناقضات كل منها بين اثنين فقط وعدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقائض
للوجودات الخاصة استلزامه محذورا اخر لا يضره اذ غرضه في لزوم ذلك المحذور لا التصحيح كونها نقائض للوجودات الخاصة على
ان عدم صحة كونها نقائض لها انما هو لثبوت الواسطة ورجع الى الدليل الاول كما يظهر بادنى تامل هذا توجيه كلام الشارح واما
المحقق فيحتمل عنده حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصا او مطلقا وح على تقدير تعدد العدم يكون الترديد
بين كل وجود والعدم بمعنى رفع الوجود وهو حصر عقلي فلا بد من اخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم وان حصرنا ما ذكره الشارح
ليس بالحقيقة اختصار الدليل بل ترك المقدمة واسقاط المقدمة اولى مكانها كما يظهر من التوجيه حيث جعل المفهوم من العدم
لا يجامع شيئا من الوجودات فلا اشتراك في اصل الدليل فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم
ذلك قلت ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون تمام الاستدلال على اخذه ولم يصرح في الذكر اعتمادا على ظهوره وكلامنا
في التوجيه الاول كيف وعلى هذا التوجيه لا يبقى مجال توهم صحة الحصر بناء على ذلك الاضمار فكيف فانه فتامل جدا قيل الاول
ان مفهوم العدم قد استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور وكان ينبغي ان يستدل ويورد عليه المنع وان

اخذهم

ان قبل المفهوم

وانا اقول لو كان السلب خصوصيته سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا للخصوصية لتجويز العقل خلو الواقع عنهما فحيث
خصوصية سلبية فاني ممنوع ذلك فلا يكون نقيض مفهومها وذلك بما ارتفع التناقض بينهما هذا وهناك نظر وبحث
وهو انه يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم اخر بل
نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم الذي هو نقيض الوجود ~~مجرد الدليل السلب المضاف الى الوجود~~ الذي هو نقيض الوجود
والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف ولا مفهوم خاص هو الوجود ولو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها حتى
بل بالوجودات المضاف هي اليها لا كما لا بالاضافة الى السلب بعينه الا الى الوجودات وان اضيف ظاهرا الى غيره او لا معنى سلب
الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الذي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة
مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده يرفع اتحاده لانا نعقل حينئذ كرر لكن الايراد باق بحاله لانه
لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فاعلم نعرف والمقصود انه لا يلزم
ان الغرض اشتراك بين جميع الموجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن
اذ ليس ح لو يناكبر وهو لا يصدق عليها بالاصالة فيه السوال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض
افراد الجواهر والاعراض وان وجود البعض الاخر منها مختص بغير الوجود الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن التقسيم لكن هذا لا يصح توجيها لكلام الشارح فان
تلك الوجودات ليست افراد المقسم اعني الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد القسم ولا مدخل وهذا الايراد القائل بان المقسم
لا يلزم شموله لجميع افراد قيد المقسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم فتوهم من شبهة على حالها ولا يصح حمل كلام الشارح
عليه الا بتكلف تام وحمل كلمة اللام ههنا بمعنى التعليل لا لحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قيد القسم اعم من المقسم
بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها ومن ذلك منزوعه بادنى عناية ومن لم ينظر الى التعميم فتقسيم
الجوهر ووجود العرض الى اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر السلوك لكون التعميم سهلا كما سلك الكشف الشارح في الكلام
والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى على من له ادنى
تامل ولا يريد اشكال ان يكون عين الحوادث لان الثاني مبني على القسم الاول كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على الزوايد
الاضافات المعينة من الطبائع المستقيمة ومن هنا كراد الوضع في الاضافات المتبادرة الى الوهم المزاحمة العقل لزم ما ينبغي على
نقله

في مقام التقسيم

فايض هذا المقام وعثرة الاقدام قوله ولان المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء محمولة
ولم يتعقل منفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها متسق دائما وخارجا لا باعتبار التركيب تسليم الانتهاء الى البسيط
اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط غاية الامر ان كان موجودا فيقتضي البسيط الموجود وان كان معدوما لم يقتض وجوده لا انا نقول معنى
التركيب العقلي ليس للعقل ان يحلل الى امور هي تلك العقليات في جنسه اجزاء تحليلية فان الماهية لا يحتاج الى التحليل الى الوجود اصلا
فلكوا ... الذهن فلانه يوجد فيه بتعقلها من ذوات تلك المفاصيل كما ينتهي من اسم المفهوم الموضوع لا يتبعه لا يوجد من وجوه يتم كمالها
التفصيلي في الوجود الذهني مطلقا فادام لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهاؤه الى البسيط اذ لا يخلو
في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية قوله لان البسيط مبدأ المركب لا يلزم من كون البسيط
الحقيقي مبدأ المركب مطلقا الى الذي يقوم عليها البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انها
انتهاء الى البسيط فلم يكن فليس بتتابع والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد وهكذا
مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد المشتمل على الآحاد اجزاء لا يكون انسانا ويكون
كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد فلا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية قوله وهذا انما يتم
لو كان هذا اشارة الى بطلان التالي فان ما اورده متوجه الى ابطال الدليلين كما هو مفصلا ومفتوحا ولا دليل على استحالته
اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني فلا تم هذا الدليل فافهم قوله لكن اقتضى النوعية اي لكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضي
بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى بعض آخر فانه ليس واحد منهما لا يتصور فيها اقتضاء الامور المتنافية والجواب
ان هذا على تقدير التعدد الطبيعي جائز لان المنوط لا يختلف بالزيادة والوضع ضرورة انه لا يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون
منوطا به وهذا انه انما يتصور على تقدير التشكيك فرجع الى ما ذكره الشارح كما يقتضيه قوله قوله وانما يلزم لو كان الوجه
منوطا بالكلي بمعنى المفهوم الواحد لا يختلف سواء كان متواطئا بالنسبة الى افراده او مشككا واما الحمل في كلام الشارح
على ما ذكرنا من اقتضاء الوجه النوعي الى بعض الجزئية بالنسبة الى آخر والوضع بالنسبة الى آخر فلا يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ
والتشكيك لا مجال للنقض لامكان ان يكون الوجه على تقدير التواطؤ لا يكون نفس البعض وجزء الآخر وعارضا للآخر سواء كان الاختلاف
بمعنى الزيادة او الاختلاف وما اذا كان مشككا لا بمعنى خاص هذا المعنى الذي الوجه اما الذي يقتضي لو حصل او بمعنى العينية وبمعنى الجزء
وعلى التقادير فيجوز ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضي او الوضع او النفيسة بالنسبة الى البعض دون البعض فلا يفهم اصلا ... الدخول م

صفته م

الاجزاء م

لا في الوجود الذهني م

والاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق

صح م

ولكن يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال العقلية كان كل وجود مقتضيا لتلك الاحوال فيكون وجود الواجب عارضا
لبعض الماهيات جزءا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها قوله وافق ما ذكروه اي اولى الشكل اما بالاولوية او الاقدمية او
الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولوية والاقدمية فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه النقض
بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اقتضاؤه على اقتضاء الآخر ولا يجري مثل
ذلك في الذاتي وهو ظاهر وكيف والذاتيات مجعولة واما انتفاء الاشدية فلان الاشد والازيد اما الذي يشتمل على مثل الاضعف والانقص
او لا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية ولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك
فروع انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في المايز وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض
لا يتأتى هنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فلو علل اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلا
ولا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فمعطى الزيادة التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد
او اجزائها لزم التشكيك في الماهية والذاتي ولو كان في امر آخر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يقوم
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السواد اما الذي يستوي او نفس الماهية او كلاهما وعلى
الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذاتي كما توهم والتفاوت في عارضها خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر
ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقال بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد وكذلك العرضان
المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في الماهية النوعية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف متحدان
الى منوعيهما والمفهوم بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى موصوفها كالاسود مثلا بالنسبة الى الجنسين فذكر مفهوم
ابدا ومعنى كون احد الوصفين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وكلاهما يغرب من التحليل حتى الى الاوائل
العامة يرى السواد القوي يتألف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة
في الاشد ليست اجزاء متباينة اما في الوجه او في الوضع او فيهما جميعا فالتفاوت بين العارضين بالذات يعقل لها احدهما ازيد واشد
من الآخر لا يعقل ان يحمل الجنس كالسواد وهذا المثال احدهما ازيد واشد والتفت ذكره ذلك اندفاع الايراد من هذه نعلم
وزيادة يحسب التشكيك بحيث يندفع وجه التشكيك لانهما متعلقان احدهما الذاتيات لا يقبل التشكيك وقد يدل ... الكل الا انه
والاضعف مختلفان بالماهية ودليل ذكر الامثال بالشدة والضعف كما في اشخاص كمية و

قوله فان قلت لو افرضنا وقوله وايضا السواد الخ

اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان او ان احد
معدوم فيصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة ثم هذا الحكم فاسد قوله كان مناقضا لقولنا القضية الصادقة يعني الامر موجود
السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا باعتبار الوجود اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر لان صدق الموجبة يستدعي وجود
الموضوع ولان السالبة تصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا او قولنا السواد
ليس بموجود على هذا التقدير في قولنا السواد ليس بسواد وهو لا ينافيه فهو صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس
بسواد حين هو سواد وهو ليس بمعنى قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو
سواد وصدق ذلك ثم وبوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو ليس بموجود السواد بسواد اذا
وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما يتأتى على تقدير المغايرة
اذ على تقدير العينية لا يتأتى ان يقال الصادق فانما هو المقيد بالوجود ولخ المعدوم فقيد الوجود اذ لا يعرف مغايرة الوجود للماهية
حيث صار التقييد بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود
فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد حيث هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد وحق ههنا انه ان سلب الشيء عن نفسه
انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة وتأخير الجواب ان ما كان الا سلب الوجود لزم ارتفاع اللازم وغيرنا فع والزا
الاتحاد ثم كيف الوجود يغاير الماهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها ولو اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور سلب الكل
وسمي سلب الشيء عن نفسه مجازا وذلك التسليم قادح في مطلوبه سوا اثبات المناقضة اذ هو كونه النسبة بين الشيء ونفسه منقوضة فيدبر
قوله ويمكن ان يكون له اه المراد من الوجود الموجود على طريقة المسائل المشهورة كما يدل عليه التوصيف الذي نقله المصنف او
الكتاب كيف لا ومطلقه مبدا الاشتقاق للماهية مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء وايضا فالكفر الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي
عروض الوجود لها والشيخ لم يستبعد الماهية كونها موجودة في امر يوضحها كما اعترفه وقد صرح بان وجود الواجب عينه كما صرح السلب
ولا شك انه ليس عينه مبدا الاشتقاق فان الواجب موجود ولا وجود بالمعنى الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير
قايم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب وسائر افراده قايم بغيره غير موجود وكذلك يكون الواجب موجودا بعينه فلو
كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا بسائر الماهيات لان وجوده بسبب امر عارض له اي حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق المحمول
قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدا المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد مثال الاول الكوجيا

كما ع

السواد ه

ولا يصدق قولنا كل سواد فهو سواد ه ص

ح ه

قدح ه

ومحل النزاع هو ان الماهيات يدو انها منتزع لا آثار او بها عارض لها ع

التاج م

قبيل

ومثال حمل الانواع مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات من الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي
امرا زايدا على خصوصية ذاته فذاته موجودة بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل
الوجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود لها فيصح ان يقال الواجب فرد من افراد الوجود المطلق ايضا بمعنى انه ليس
امرا وراء العارض للماهيات يترتب عليه ما يترتب على الوجود المطلق ايضا الامر مغاير له بل الذات وهي بحيثية اسناد
قوله او وجود ما فالتوقف على نفسه الكل وهذا الشق لو تعلق فتحصيل الحاصل اذ المفارقة لا يستلزم التوقف اصلا ومالك
منع استحالة تحصيل الحاصل بنفسه انما المحال تحصيله باخرى **قوله** لان ثبوت شيء لآخر في الخارج فان قلت لم صار الاتصاف متفرعا
ثبوت الموصوف ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة مع ان كليهما طرفان قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى
الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول
اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف دون
انه لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف العمى في الخارج ولكونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع
وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج
ويصفه بها وصفا صادقا ويسمى لهذا زيادة بسط اشار **قوله** فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا اه لم يرد نقضا قوسنا
وان خارجا فخارجا فيجب كما اولا فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود
ويمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى في الصورة واتصاف الهيولى بها متاخر عن وجودها ولكن فيه بحث حكمي وتحقيق
ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث
انها معينة متاخر عن وجودها فيمكن ان يتصور وجود الهيولى قبل تصور صورة معينة فهذه الصورة المعينة في هذا المعنى يحللها الهيولى
كاحتياج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج اليها في التشخص وانما بينا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا
على اتصافها بما ذكر الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرة غير متناهية
مترتبة فالجواب ان هذا في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا يجري نقضا لانه لو كان الاتصاف بالوجود الكائن
في الخارج يلزم ان لا يكون له قبل ذلك الوجود وجود آخر وهذا انما هو في الوجودات التي هي امور اعتبارية لا في
الوجودات الخارجية فان حمل الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية في زمن واحد

فالوصف المطلق والوصف المطلق
والوصف الخاص هناك منفك عنه
واما في الواجب فلا ولا ان يتغاير بانه
ضرورة دون الغائب لانتفاء هناك
فان معنى الذات يتوقف مباين كونه مطابق
الحمل وتحقق صدقه ح

ل ص

وجدت ه

امور او ذات متعددة فالمحذور هو التعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا الكثير في الوجود وهذا المحذور لا يتاتى في الذهني
لجواز التعدد فيه فان الشيء اذا وجد خارجا ووجد ذهنا فلا اشكال انه ليس مع الحال الا وجود واحد ذهني فاذا توقف اتصاف
هذا الوجود على اتصاف بوجود سابق كان ذلك الوجود ايضا في ذهنا وهو بكما الوجدان كما مر ايضا ذهني آخر وهلم الكلام
اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا او مدركا واحدا او في موارد غير متناهية بوجودات غير متناهية في الاول يلزم الا نعلم ان الشيء
اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الذهن مع ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا لا يمكن اجاله من عدم تعدد الوجود الا
للشيء الواحد فليس فيه بحث منه والكلام بتسليم ان يكون في الوجود اذ ثمان غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا
يكون بينها ترتيب اصلا وان كان بين الوجود اذ ثمانية ترتيب لكن اذا انحط الوجود الذهني بالعلم الانحطاطي يكفي في بطلانه
ترتب الصور الادراكية ما فهم لا تبطل اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمشى هذا الكلام اذ لا يكفي ان يتعاد
اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق
اتصاف لا تا ينعطل الاتصاف اما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه بمعنى موقوف على اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا
محذور فيه آخر اعلم ان هذا الكلام جلي والتحقيق ان الشيء الخارجي مثلا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود
العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به مصداق هذا الحكم هو نفس تلك الهوية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسان
ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس على الموجود في الذهن فان قلت فالفرق بين
الوجود والذاتيات مع ان كلها منتزع من الذات فكما ان ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من الاحاطة امر
آخر مثلا وجود علة او آثار او غير ذلك **قوله** فيه بحث اذ الحالة الحينية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهني
ضرورة [illegible] تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الوجود والتعبير بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي بعضها في الخارج لا بعضها في
انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم يكن عوارض خارجية والنقض بقيام الاعراض بمحالها غير وارد لان الجسم بشرط
البياض لا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض في السواد سابق على وجوده بخلاف ما نحن فيه
فان الماهية لا بشرط الوجود ومغايرة ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود فان قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم
موجودة في الخارج بناء على ما قررتموه من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بتبعية ذلك الوجود فليس لها وجود
في الخارج يغاير ذلك الوجود فلا يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل ان تلك الحيثية لا تثبت لها الا في الذهني

بوجودات غير متناهية ص

بالمطلق ص

بناء على ما هو المحقق ص
الاتصاف ص
منه

فايض لها منه

الانطباعي

على

فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضها المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن **قوله** بل انما
بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية اما بحسب نفس الامر او في العقل وقد علمت انه تم فان الجسم لا بشرط البياض مغاير موجود في الخارج
بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي فلا يوجد في الخارج
الا بوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موصوفة في الخارج ولا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها موجودة ولا معدومة
فان قلت الجسم في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض فكيف يعتبر في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكنه متى
وجود السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا
لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الآخر وجود ولا عدم وفيه
المقام لو حيثية الاطلاق من العارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة
وجود الكلي لها او الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجة فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها
في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض علينا مثل **قوله** والظاهر ان تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكروه تنبيه على
انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدا الآثار والاحكام الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور او الاعم
دخل فيه الوجود الذهني فانه ايضا مبدا الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الآثار الخارجية
ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى اعتبارها لها وجايه الذهني ولا يعتبر فيه الوجود فلا دور ويكون في هذا الجواب من الكلام
ولا الى الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يكون فاعلا فان عدم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا
خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية الامر موجود في الخارج مجاز
قوله وفيه ان كون الدعوى بالكلية الى آخره اورد عليه بتقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كون الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم
من تعريفها ان الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر
فاذا انحصر جميع الافراد الخارجية بالحكم صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية
نعم لو كان معناه الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكره لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق
الحقيقية في الانسان لو في فرد خارجي وآخر ذهني لان معنى الكم والاشتباه بطلت الحقيقية لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون
عبارة عنه فيرتفع هذا القسم بالكلية كانه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب نفس الامر كانا ان الوجود

اولى

مصدر

كالوجود اللفظي مثلا اذ ليس لاعتباره فايدة **قوله** اقول انه يذكر في الموجبة السالبة المحمول المأخوذ من الحيز وانقضيه يسمونها سالبة المحمول وزعموا
ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة نسلب المحمول
عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول نرجع ونحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة ج ليس ب ومعنى السالبة المحمول ج ليس
ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق على ج انه منتف
عنه ب والا لصدق نقيضه اي ليس ج منتفيا عنه ب فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب
عنه لا محالة وانكر ذلك المحقق نقد التنزيل فقال اذا تأخر السلب عن الرابط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مع لفاه عنها او
لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون عبارة عن مفهوم يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحكم على موضوعها بسوى مفهوم ومعناه
كل شيء يحمل عليه ج على الوجه المعتبر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب باي عبارة شئت فان جعل المحمول
ليس بمعنى السلب يعني سلب شيء عن شيء فقد غير المحمول وصح قضيته واحد اي لم يكن محمولا واما حال الموضوع في سنده
فعلى ما تقرر هذا الكلام واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول هنا هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه
بعالم ولا يلزم منه كون القضية محصلة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لان السالبة المحمول هي التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم
بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة زيد لا بناس ومعنى السالبة المحمول زيد ليس بناس اقول هذا الكلام لا يكون نفعا لان المعتبر
المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منه مع هو مع لزم كونها معدولة سواء كان
مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزءا للمحمول بناء على ما ذكره فتعسف وما هو جوابه بانا نرجع ونحمل ذلك السلب
عليه لا اصطلاح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زايد فيها ولا مشاحة فيه لكن المقصود من اثبات هذه القضية
الموضوع وما ذكره تحصيل موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من
التفاوت من الاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما حيث
يكذب الآخر لان نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى العقل منها شيئا من المفهومات كيف
لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من المفهومات اصلا والمحمول الذي يعبرونه لا محالة شيء من قبيل المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل
موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان واما في الذهن وانما اوضحنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا
لان النفي قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان بمعنى غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على

على الموجود فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما
بحسب الواقع ثم لا بد في ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
موجودة في نفس الامر اعم من مفهوم الا وتصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجود نفس الامر فاذا صدقت السالبة
صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المتقدم آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم
بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود وما قيل لا شريك للباري
اللاشيء واللاممكن بالامكان العام لا شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لا ممكن بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذا
القضية اصلا فوجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم كقولهم بعكس النقيض متساويان
متساويان وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي حداهم على اثبات المعدولة السالبة
المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع فتلك القضية المذكورة تصدق حقيقة على ما ذكر في الجواب المطلق اعني كلما لو وجد كان
ههنا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقض كما لا يخفى على المتدبر وظهر ان كون تلك الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي
اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوع
وجود اصلا لصدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقض الى
استثناء شيء من الموجبات في الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق فان ذلك حقيق
اذ لا يتيسر لبعض الكمل الى ان قالوا في محل الزوجية او الحرارة ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ الآثار والآخر يكون
مصدرا لها فزعم ان ترتب الآثار كما ذكره صاحب هذا الكتاب في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما بيناه واوضحوه في ترتب الانفعال
مرجوا
بناء على مقتضيه ما ذكره من لوازم الماهيات فافهم وبهذا التحقيق يندفع ايضا ما قد جوزوا ببقاء الجواهر الحاصلة في الذهن به
بعرضيته ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجد في الخارج وهو جوابه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على العرض
هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كما ذكره مصرح به في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح توجيها
لكلامهم وبانهما موجودان وجود الامر الكلي في الخارج ثم نفي انتفاء النفي في الخارج به ثم ولا يلزم منه وجوده فيه كما نقول
فبطل ايضا ما تقرر ان يكون عدمهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية نظرا ذلك الى الجعفر كما لو في ان
العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة فتدبر وعلى هيئتها هذا تعلق اهل هذا القيام

الجذوم

الشائع

وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشي بصفة اشتقاقية ان يكون ذلك بالمعنى المصدري نحو لاعيانه المشتقات كحكاية كون الموصوف معدوما فانه
متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وكذلك اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف واشتقاق بما يليق
الجسم والجسم لا يوجد فيه حتى اشتق ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير من عاه ايضا وهو كون الموصوف لا موجودا
ولا معدوما وهو فرع ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغايرا له فانه او لا يخلط قوله ولا يلزم قيام العرض بالعرض ولا المتقدم
بالمعدوم اقول يمكن ان يقال قيام العرض بالمحل او العكس بل الصفة بالصفة مطلقا في قيام العرض بالعرض بان يقال يلزم
فيه لا تعالى انهم معترفون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض اذ بدونه يبطل كونهما موجودين ولا بد بعد ذلك على
تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالآخر فهم لا يسلمون امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقا ثم
فحكمهم ايضا بمنع استحالة قيام العرض بالمحل او العكس فلا يتم النقض واما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة
بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل وانهم معترفون بقيام الحال بالحال الا انا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها
ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولو كان كذلك لم يكن الحالين اللذين هما جزءا السواد الموجود قائمين بما قام به
السواد ولم يجعلوا احدهما قائما بالآخر بل لا يحكم بذلك الا بحلول لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون حالا في محل الصفة فانه موجود
فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال حتى يكون نقضا لما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام
العرض بالعرض لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فانا كما نظر في جواب النقض ليس ذلك على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالآخر
فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة اصلا فالحال الكائن واسطة كما لا يخفى انه على التقدير تركبه
من المعدوم يكون معدوما مجاوزا اي جزء المعدوم حرف لا الاشتغال الكل باشتغال جزء من اجلى البديهيات واما كون المعدوم كون
الحال معدوما للوجود فلانهم يثبتون الثبوت الوجود العيني بازاء الوجود الذهني فتركب الموجود عندهم من الحالين والثبوت
بمنزلة تركبه الذهني من الامور الذهنية ولا اشتباه في ان التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كالذهني يستلزم
وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما كون تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم ان الخارج عدم الكل عند عدم الجزء ومنشأه الاشتباه
فانهم لم يلتزموا تلك المكابرة الفاحشة فكان فساد ما ذكره لانهم ابطلوا تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم
زائد
فيجوز تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه الثبوت على ما ورد لا تعقل المعدوم عندهم
هو الحال او السواد صفة ولعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات فلا يلزم كون العارض غير عارض تمامه لا ما نقول المراد بالحال

لفوضح

ههنا المتصف بالمنفية على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره فيذرف السواد كما صرح به الاصفهاني فكيف العلم بحلول الاعراض في الكثير
عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب منها متصفا بالوصفين كما في الاجزاء العارية عن الصفات التي يمنع التركيب
واضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم ولا يجوز تركب الموجود والحالة منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا كما لا الاجزاء
الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض كما في الثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف او كالجواهر الفردة التي يحصل الصغار
الكبير والصغير يكون جزء الصغير والكبير والمتقدر بمقدار معين لا يصير جزء الاصغر ولا التي يختص بعدد كل من الحال والاول
وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل الدلالة على ان هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام تصريحاتهم اياه
مستبعد جدا قوله اي غير مضاف الى شي اصلا العدم المطلق بهذا المعنى صالح وبنفيه للاضافة الى الوجود ومن من المتوهمات
فلا يكون مقابلا للوجود اصلا وقد يعطي الشارح عندك ذكره ويحكم دونه ذكر هذا البحث ويتكلم عليه هناك انشاء الله
بل البديهة تشهد بخلافه اذ لا ما ذكره في الوجود المطلق من العدم ثم ههنا بما انه احدهما ان السلب لا يمكن تصوره غير مقيد بشي ما
والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود بخصوصه والثاني اخص من الاول كما لا يخفى واما الاول فلانه سلب مضاف ولا
مفهوم للوجود تعيين يعرف بالوجود لا بمثابة كونه مطلقا كما في النفي المطلق ونظائره وفيه ان يكون العدم في اصل وضعه مطلق
الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا هو هذا المعنى بقرينة المقابلة واما الثاني فلانه لو ثبت انه مطلق يمكن
تصوره بدون الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود
قلت المراد ان الكلام ان المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات كما قال اطلاق الوجود كما ذكر وهو لا ينافي
كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود كيف والعدم الذي هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علمت في تقرير السؤال
فان غلطا ناشيا من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه فالظاهر
تقابل العدم والملكة او هو بل الاول تقابل الايجاب والسلب فان معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار امر آخر معه فهو لاشتراك ان جميع
الماهيات قابل للوجود اذ المراد به اعم من الخارجي فكان ذكره لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم
اصلا اذ ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل له بل معناه نفي الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله او
ولا قبوله وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى ذلك العدم المعتبر عدم الملكة لاقتضى كون
العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت المطلق غير مسلوب الى شي اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل للوجود كما

١٢٧

ووه الخارج وقد قلت الممكن العام ونظايره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود
المطلق عليه من تلك الحيثية فكيف المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو
من جهة اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا يرى ان النائم والمستيقظ متساويان مع استحالة اتصافهما من جهة واحدة فقد ذكروا الممكن العام
والموجود المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك
صدق الممكن العام على بعض المفهومات من جهة لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية وعلى هذا يندفع الايراد وما قلت لا يخفى على انه يرد
الركيب الذهني ايضا يتوقف الالزام بتقوم الشيء بما انقسم بنفسه فان الجنس ليس هو بعض النوع بل هو عينه فهو منقسم بنفسه يعني انه
لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف والذي ما لا يحمل احدهما على الاخر ما صدق عليه الاخر فكيف الطوارئ مثلا اذ الخبر حمل
على شيء فاما الذي يعني به انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية اولا وليس الوجود هو الوجود
اوليس واما الذي يعني صدق عليه يعني انه ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد لاحدهما وهو فرد للاخر وهذا هو الحمل الشائع المتعارف
ويتحقق لو ذكر المفهوم النقيض بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني ولا يصدق عليه
نقيضه بهذا المعنى فالمعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الوجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول والحال ان لا يخفى ولا يجوز كونه جزءا عقليا
لمفهوم الوجود وانت تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال على انبساط الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما يلائم اذا كان المراد بالوجود الموجود
كما اسلفناه لا يقال مفهوم الموجود شيء ما ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي
بل في المعنى العام الوجود البديهي المعبر عنه بالفارسية بهستي وفي الكتاب الاخر مرادفاتها وعلى وجه العار وغير العار بالشدة
والضعف اقول لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة والنقصان بل انما يقبل الاولوية
وعدمها والتقدم والتأخر فقد ذكرنا من كلام الشيخ في الشفا في فصل الالفاظ المتفقة والمتواطئة وقد صرح به في الفصل الثالث من
المقالة السادسة من الهيات الشفا حيث قال ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص
وانما يختلف في ثلاثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان وهي لا تعقل الا عارضا لمعقول اخر
السيد قدس سره وقد فهم من كلامه في شرح المطالع ان عروض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ان الوجود الذهني بخصوصه عارض لها ومعروض لها
ويسمى معقولا ثانيا لانه في المرتبة الثانية من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا ما لم يعقل مفهوم يعتبر عروضها له
ولكنه في هذا الموضع نعم يتوقف المصنف بان العوارض الذهنية لا يكون له تعقل بعقلها في تعقل معروضها والامثلة لا تفيد ذلك

العام

[illegible]

[illegible]

بدعوى الحصر معتبرا، وقرينه في كلامه الحد بما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذيه في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة المعتبر
في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون
في الخارج ما يطابقها وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا
عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفا
آخر سوى ما ذكره اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك
تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من قوله وكل ما يعقل الى آخره اما التعريف
الاول فهو مختار كذا لم يصرح بان القيد الثاني للاحتراز عن الاضافات ولعله لاخراج لوازم الماهية اذ يصدق عليها انها تعرض للمعقولات
الاولى في الذهن كما انها تعرض لها في الخارج ودلالة العبارة على كون الوصف الذهني مخصوصا منشأ العروض ثم واما التعريف
وهو او المستنبط فالقيد الثاني لا احتياج اليه لاخراج الاضافات التي عروضها بحسب الخارج وهو كذلك لاخراج الاضافات التي
من لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج ولا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر في الذهن ولعل
او ورد للتنبيه لا للاحتراز واما التعريف الثالث فقط ان قوله لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز
عنها ثم قوله اذا قيل بتحققها في الخارج يحمل على التفسير اذ لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف الماهية بها بحسب الوجود الخارجي
لم يكن من المعقولات الثانية ايضا كما علم من كيفية تعداد هو في شرح المواقف بما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن
ولا يحاذى بها امر في الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف ولكن للمناقشة فيه مجال واما التعريف الذي
ذكره الشارح فكلام بعيد العروض فيه يكون في الذهن لا غير يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم الا
ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث هو معقول آخر فرجع الى ما في شرح المواقف وبالجملة
الاحتراز كذكر هذا القيد واه وضح الاكتفاء به بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر بما طرأ في المقام   مناف
كما سبق لان اصل المنافاة مبنية على حمل الشارح كلامه على ما حمل السيد قدس سره فان تنقل ذكر قرينة على ارادته ما وجهت
كلام الشارح ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه لم يصرح بكيف والاطلاق كما فيما ذكرت والتصحيح بانه اذا ثبت لزوم
المنافاة على توجيه الشارح يجب الحمل على الوجه الاخير ليسلم الكلام وبقي النظر في انه خلاف الواقع اولا   او على ان معنا
الى الاول الاولى لان يقال الجزم بان النسبة لا يمكن تعقلها مطلقا وفي الوجود بل يعقل مطلقا ينافي تجويز كونها في الوجود او فيما

[illegible]

علم م

ذكره الشارح منافية ظاهرة فانه يكون ما آل مضمونه الى الوجه لا ينافي في جواز تعقل احدهما مطلقا مع جواز تعقل الآخر كما
لتغاير مفاد المفهوم   سواء كانت معقولات اولى او ثواني فقد اذا قيل بوجود الماهيات حين هي في الخارج كما هو مذهب
القدماء، ووافقهم المتكلمون كما سيجيء تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبائع الاجناس والفصول والانواع
في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات
الخارجية كذلك وجوده في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجه فليس وجوده في الخارج و
ذكر المعقولات في نظم وجه التخصيص النسبة بالتوضيح من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم ولعله
ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم ونقل في حواشي بعض الكتب ان
بعضا قال ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاجناس   لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام
هذا القائل لم يرد الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما ذكر الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجري
لقيل ان كان ذكر التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة من وجه كونها معدومات والحق
انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكر   فزاد الكل
حيث قال قد يعرض له انما يقتضي المطلق ولم يعم لان العدم الخارجي معروض له دائما وفيه نظر لان الدوام في البعض لا يعارض
في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غايته ان التنافي يظهر فانه لفظ قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون
المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المفهومات والتعميم في العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا
قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره   وقد دفع بانه اذا عرض لامر لم يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحرك كما هو متصف بالسكون مثلا
الذي هو فوق اللاحركة ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقيض ما هو متصف به وعلى الكل بان الصادق على الكل هو الامر
بمعنى البسيط لا بمعنى سلب الحركة واللازم منه اتصاف بالبسيط كذلك لا سلب الحركة ومعنى ما ذكره هو الكل الاول او شبه ما هو
سر الرما ذكره الشارح في بحث الوجود من اتصاف الشيء بنقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم الخ وما قال البعض من ان الملازم
هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى الاول   ولا شك ان اتصاف امر بما هو
جزئي لمفهوم ان اظهر في الشيخ ومنطق الشفاء، نقل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه رد ما نقل بعض عن ترك كلام ارسطو قال انه
لا يجب كون المحمول موضوع الوصف والموجبة في جهة الوصف الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ثابتا للوصف يكون موجبا في

على الوصف يكون لا محه

او ذهنيا

ذاتيا كان او عرضيا

سواء كان على ... تمام ... بجملة

او كان ... بالنسبة

في موضوع ولذا كان وصفيا فلا قار واما الحق فيقطع ان الاول لم يكن على كل حال موجودا في الثالث فان الشئ اذا كان
فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تحمل على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان لم ذكر الشئ بسائر
ولم يكن فيه لونا وذكر الساحلي ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل الى شئ وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض فوجد فيه
طبايع الامور التي توصف بها ذلك الموضوع وصفا كليا ثم لا يرد هذا العدم المضاف الى العدم آه اقول وانت خبير بان اطلاق الحيثية
التعليلية لا يجوز ههنا بل يجب ان يجعل موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بل يجب ان يختلف وان يكون العارض
للعدم موصوف من العدم بخصوصه بخصوص العارض بالموصوف وهذا المعنى لا يقابل العدم [illegible] منه موضوعه معدوم والقابل
موضوع العدم الذي يخصه بالعموم سابق على العارض في نفسه بغير اعتبار وصفه للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود فالحكم
متغاير لذ قطعا فان قلت مع وضع عدم العدم لا يتصف بالعدم المطلق لم يكن المقيد بدون المطلق لا يتصوره كان موجودا
ومعدوما معا فكيف يتصف بالعدم المطلق يعني انه سلب عنه شئ والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود انما المقابل له المعدوم
بمعنى ما سلب عنه الوجود مطلقا وظهر من هذا انه لا يمكن لثبوت الحكم آه اي قول الشيخ ولذا صرح بانه فقد صرح في الفصل الثاني
بهذا الفصل بان لا سبب لنسبة محمولة الى الموضوع فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبتني بيانا يقينيا بوجه ويكون هذا ابعد مما بين الوجود
الحلقة الكتابة وابطل جميعها بنقض تبع كما سود ابطاله بنا فيما ذكره سنذكره واما الثالث آه
لا يخفى ان هذا الكلام جار في الاول وانما اورد في الاول لخصوصا للمقام فان المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب
فلا بد من هذا القيد والمؤلف على الوجه ذو المؤلف الحجم آه فان قلت لا تم ذكر بل تقول العلة لكونه مؤلفا معا لكونه
ذا مؤلف او هما معا فان المؤلف فسره الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف وتقدم احدهما على الآخر فكيف المراد بالمؤلف
كونه ذا اجزاء وبين المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف مع كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا
لم يحتج اليه لكن المراد بالمؤلف المفهوم المضاف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا
ابن على انه ذو اب وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واعلم لا يتوسط المتضايفين الجدوى
في العلوم لان علمك بان زيدا اخ عمرو علمك بانه له اخ اذ يشتمل على علمك بذلك فلا يكون الشئ اعرف من المقدمة كجهل الصغرى
فان لم يكن كذلك بل الخ ان يبين لك اخا فما تصورت معنى كونه اخا وامثال هذا الاشياء ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المطلوبة
في هذا الكتاب كالوارد القلب فمباحث الحيض في الفصل وغيرها اولى لا لا يسمى قياسا فقصار لم يكن بيانا فعلم المراد الشرح في المنار

التعليلية

البتة

اي الحلقة

المذكور ما ذكرنا علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج الخ اي لا يمكن ان يكون عدم
العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج
ظرفا للاتصاف بالعلية وذلك بديهي بلا حاجة الى ما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف
الشئ بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد تكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد وار تفاع
الموانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلة العلة الفاعلية لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
لكان علة فاعلية لاستغنائه عن غيره ولا يمكن كون عدم الفاعل كذلك فيندفع المنافاة فاستقم وهي ما
يكون منشأ الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه
وان كان للوجود مطلقا مدخل ضرورة انها ما لم توجد بخواص الوجود لم يثبت لها شئ وهذا امر
معلوم من المحصلات لفضلاء المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون
شئ من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع حصولها
فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكانه
حسب ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعري بعد ان يكون لازم الماهية ما يعرض
كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل لو اللازم على هذا التفسير ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل
الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لازم الماهية لان الماهية
تستلزم الاتصاف بها بالقوة والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف
باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازم لماهية الاربعة
ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهم بعض
الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم ماهيته لانه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها
ولا يلزم في الصورتين العلم لعدم المعلول الا اذا كان الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية ومنافاة
عدم ايقان معنى لازم الماهية فانه كما اشير اليه ما لا ينفك الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان
اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي
عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب
الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فاستقم كما امرت والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ
العلية فيه لو خلت العقل اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف

يكون

[illegible]

اصلا فضلا عن ان يكون شايعا كثيرا فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود
الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فبطل ما قاله في توجيه كلام المحشي والوجه في الجواب
ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهني
شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف
بالذات وجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتيب معا كما بين العدمين
مفهومي عدم العلة وعدم المعلول وهاهنا الترتيب بين وجودي العدمين في الذهن بمعلول وجد عدم
المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط في الاتصاف بالتقدم
وفي الثاني هو المتصف بالتقدم ولذا لا يصح ان يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا المعنى
كلام المحشي ولئن جاز في الذهن انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب ايقاعهما بالوجود
الذهني اعني ان يكون اتصافها بالوجود الذهني علة لاتصاف الثانية كما سبق ويمكن ان يقال ان
تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الامر مع ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في
الذهن لو لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم المعلول على العلة
من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام المحشي بانه يريد ان يقال
ما يكون علة باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون مناط
العلية وهي ذات العلة فيمكن ان يقول ان المراد بالعلة في نفس الامر من قبيل التفسير باللازم
للتفسير ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد
ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود
الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف به الماهية نفسها بشرط وجودها
في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في
عدم المعلول كذلك فنمنع انه ليس بعلة لنفس عدم العلة اصلا كما صرح
به في آخر البحث وقد تضيع تفصيل اللوازم في هذا المقام فلما
يحتاج الى التكلف في اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير
عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا اجدي
فيه نفعا يعتد به ولا يتعارف البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل
المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الحمل والعكس وغيرها قوله وعلى العدمين

عدم المعلول

[illegible] على اعتبار العقد [illegible] بالنسبة [illegible]

المذكور ما ذكرنا وعلى التقديرين يكون نسبة سلبية واردة على الجملة اما على التقدير الثاني فظاهر واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين
من انه لو اصح حمل امر باستعانة لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت
الموضوع وصدق الحكم بالاستعانة يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت
الموضوع ولا ثبوته آه وفيه بحث لانه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اولا بمعنى سلب العدم على ان لزوم
اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي تم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذ قيد بقيد [illegible] او كانت القضية ممكنة ثم
على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها تكون كاذبة وكذبها لا يخل
بالمقصود ههنا وهو ثبوت اصل المواد لكن بحسب نفس الامر غاية ما في الثاني يكون المادة هي الامتناع وفيه كلام اخر في نقوله
عن الشارح في هذا المقام والمعلل بتقدير الاول فلما ياتي من ان العدم اذا جعل محمولا لا احتاج الى ربطه بالموضوع بخلاف
ما اذا جعل المفهوم المحمول مفهوما اخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع في نفسه
فيكون النسبة سلبية اقول وما ياتي على ما نقطه شامل بالتمايز بين سلب الشيء في نفسه وانتفائه في نفسه ولا يصح تعليل
الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذكر الحقيقة وما بالمحمول مع العدم انتفى الموضوع
والعدم رابطة فيصير الحاكم الى ان العدم ليس محمولا البتة ولا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا
على انه ظاهر البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب في العدم من المفهومات
واذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه او ايجابه فتامل والاولى ان يقال من البين انه كان المقصود [illegible] دفع التوهم
من الفاظ المذكورة ههنا هي الكيفيات المذكورة في المنطق فصح بانها مع تعينها معتبرة في مجعول جهة سلب الوجود
اللهم الا ان يقال انه اظهر الاشكال من له وجدان صحيح ان اي مفهوم نسب الى الحقيقة بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة
اذ لا بد في التصور بعد تصور النسبة الحكمية وادعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة او انتفائها على وفق الاحكام
على ما هو راي القدماء والمتاخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد العقل السليم ببطلانه ولهذا صرح الشيخ
وغيره من القدماء بان كل واحد قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتاخرون بان كل قضية مركبة
من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقالوا اذا تصورت زيدا ومفهوم الوجود لكني مدرك المقصود
في صورة التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما او يا زيد هذا بعنوان الحمل زيد موجود وزيد ليس بموجود بدون ذكر الرابطة لا ينتج اي لا يتبع اصلا

لان العدم [illegible] لا ينافي الثبوت بالفعل

[illegible]

ثم ذكر [illegible] الوجود والعدم [illegible] وهي [illegible]

[illegible]

كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود نسبة موجوده ثابتة في اللغة العربية وغيرها من اللغات
التي شعورنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره هذا الكلام مع ان المعاني لا يستفاد من الالفاظ العرفية ومن ثبت امثال هذه في بطون الاوراق
فقد رضي بان يكون ضحكة للناظرين واضحوكة للعابرين وعلى ما ذكره يلزم ان لا يكون للمادة لجهة تغاير لتغاير اللوازم
من جهاته الكيفية عدم اتصافهما لان الشيء قد يعقل بصورة مطابقة وقد يعقل بصورة غير مطابقة له وعلى راي قدمائهم قال الشيخ
في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب بياننا ونحن كنا له بالفعل كيف معنا ولا التي يكون في كلا منه الى الكون
بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من صدق او كذب ولا دوامها يسمى مادة فان المادة يكون المحمول ما هو المحمول يدوم
او لا يدوم ولا يجب احدهما وتسمى مادة الامكان ويجب صدق ايجابه ويسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب
ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان ومن هذا الحال يعلم بالاي في السلب فان القضية السالبة يكون محمولها من الحال
بعينها وان محمولها يكون ممتنعا عند الايجاب اضافة الامور المذكورة وان لم يكن له اوجب انتفى كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام العلامة ان
المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذكر لا انيا في كون المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كون
في الموجبة كيفية نسبة الايجاب وفي السالبة كيفية نسبة السلب كما هو راي المتاخرين بل يصلح على التقديرين وان قيد كذا العلامة
ثم عبر بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وسواء ام من ان يكون في عينها المواد الثابتة على التقدير الاول وغيرها لان المواد
الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا لغير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة وكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لا يغاير الثابتة
ليس مع لوازمها الكيفية الاربع المواد الثلث على التقدير الرابع واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه واما تعلم من حاله وكذا
على تقدير جعل العدم محمولا الغير الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا حيث خصها بالكيفيات
الثلث او يمكن ان يظهر انه لم يظهر له ان الثلث يخصها بالذكر لانها الجهة ههنا فان قلت فلم سمى الوجوب والامكان والامتناع
في الدلالة على الطرفين اما يدل على حصر الكيفيات الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في
الحاشية وان اصطلح من عنده على ما ذكره لزم ان يكون تلك المادة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر كالمادة على قوله وليس
كذلك فانا اذا قلنا كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادة الضرورة وجهة الامكان الخاص وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم
مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما
اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص فهي ايضا من القضية كاذبة على ان حاصل هذا الكلام في الحاشية واورد هذا الكلام نقلا السيد واجاب

ونظير ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع تسمى نسبة خارجية وباعتبار تعقلها يسمى نسبة ذهنية ثم قد يكون النسبة الذهنية الخارجية وقد لا تطابقها صح

او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان صح

اي على راي القدماء والمتاخرين

على ان الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون جميع غايره

ظاهر

في ضمير سواء

واجاب عنه ولعل مقصوده قائل ان هذا الاصطلاح يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل المثال المذكور هو
الضرورة والجهة هو الامكان الخاص والثاني ان مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح ان لا يكون القضية
موجهة واذا خالف الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين القوم من غير داع يعتد به كان في موقع الخطاء والله اعلم واقول
انه لا يلزم ان يكون اللوازم كما هو للعارض لعل المحققين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذكر بعض اهل الحق معنا في اصطلاحهم ما يكفي
الوجوب في نفسها فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به الاستغناء الكلي الا ما واذا ارادوا غيره قيدوه وذكر ابه كونه
عرفية ولا يبعد ذكر صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا فانه لا يفهم الا عند القرينة نعم ينبه عليه ان اللفظ قرينة
وبعض افراده كما يتبادر عند الاطلاق من غيره يصير مجازا في غيره كما في اطلاق الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يعممون الذكر
وفيه تامل والامر سهل وذكر سنه اي جهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع او لا ان قسم الكيفية الى الثلث بحسب حاصل العقل و
الحاصر يجري في النسبة بان يقال كل نسبة اما واجبة او ممتنعة او ممكنة والمحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع باعتبار
نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة والحاصل ان يقال ان قسم المفهوم باعتبار من الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني
فيه ولا يتصور الا فيما اذا كان مغايرة للوجود كيف يوافق ذكر ما اورده الشارح على قول المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة
فان الكل فيه ههنا واحد هذا التقسيم للموجود بحسب الانحصار العقلي لكان الواجب خارجا عن المقسم كما صح به يكون التقسيم
بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل ولا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل
على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الانحصار العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود
الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا التقسيم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب
والعجب انه لم يتنبه بعبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه على ما صرح به ولا فلا عتب من حمله على الطارد
لا شك انه يصح ان يقال السواد اقتضى لذاته ان يكون سوادا فكيف يكون من العبارة موهمة للتوجيه والتحقيق من ذهب الحكماء ان معنى الوجوب
عندهم انه مما يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في اللغة او مجازا او لا لزوم
كون الوجود مغايرا للحكماء منشأ الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به ان الوجود معنى خارج
فان كون الوجود خارجا عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث يكون ماهية وجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في
الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين فمنه ما يكون في الاعيان او في المعنى بوجود يغايره ومنه ما لا يكون كذلك وقال هو ليس يجب ان يكون الوجود

كذب

[illegible]

مفهوم

تأمل

ظاهر

ولا مانع منه

الدرس ٤

في الاعيان هو كون الشيء لكن الحق في البرهان او حال بعض الكون في الاعيان يعتبره بشيء ما وبعضه لا يعتبره بشيء وذكر ان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذكر الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى الضوء الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان الضوء قائما بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود ليس له موضوع وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية وقال بعض المحققين في شرح الاول وجود محض غير عارض لماهية اصلا وانما تعقلنا معنى ما من هذا الكلام من الشيخ وفصل العوارف بما لا يفضي الى التطويل وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات ممكنة هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجودا بهذه الصفة فان ذلك ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخير هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي محمولا على كل شيء وهذا لا يحمل على ما فيه زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون عرضا لذاته الى اخره فقولنا الوجود لا يكون سبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخارجي الذي هو المبدأ الاول لجميع الوجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته وقد يلحقه مما نقلناه وما تركناه من تصريحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات العقلية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني يكون مصداق الحمل جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه موصوف بحصة من الوجود المطلق بسبب غيره يعني الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقد قال المتألهون منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذكر الواجب الوجود علاقة معها مصحح لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول وماء مشمس وكان لفظ الوجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه والا كان تابعا ومتبوعا فالحق ان يقال بل يكون موجودا انه حصة من الوجود المطلق له فلا يكون منه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما سواء من ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات في كونها وجودات فان معنى الموجود ما قام به الوجود ام

سواه

مطلب في وجود الله تعالى

الخاص ح
ولمولى نعم م

عوض م

[illegible]

اعم من ان يكون ثابتا ماصدقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي هو عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرضنا كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تصانيفهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء هو موضوع في الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس تابعا لغيره فيكون وصفا لنظيره وذكر بان بعض الجواهر قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون حارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها ذلك بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو بغيرها فيكون باعثه له فيصير الغير حارا به وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير مضيئا به والحاصل ان المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى البحث اللغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا نعم هذا يعطي ان هذا المعنى المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو لا ينافي ما ذهبوا اليه من ان مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته لا بزيادة ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالحيثية الجعلية زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي انتزع هو نفس الماهية الجاعلة المكتسبة من حيث مكتسبة من الفاعل او في الواجب ذاته بذاته موجود فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو وجود بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب بعينه مصداق المطلق عليه والمنتزع هو الوجود المحض والمنتزع هو مصداق المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام والايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من الاقتضاء في ذات الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية اولا فان ذلك مما يتبادر العقل الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى التحقيق الحائز ظهر بالبرهان ان حقيقة الواجب ان الوجود اما عين الوجود او لا وان ما هو عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكأنهم تسامحوا في اول الامر الى ان يبسط الى اخره وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء فانهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلاثة بناء على انه في بادي الرأي كذلك ثم هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركيبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل المذكور جزؤه لا هو ومنها ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج ونبهوا بانقسامه الى الماضي والمستقبل والشهور والايام والساعات وغيرها من اقسام الكم ثم عند تحقيقهم الامر صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج انما الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرتسم في الخيال وكذا الحركة ادعوا اولا وجودها وتقديرها بالزمان وانطباقها على المسافة وتكميمها بالعرض ثم

وتكميمها

ادراه

العام م

بمجعوليتها

لي

معلول م

اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود وانما يحصل الوجود في الموصوف وجوده
في وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدوم متصفا بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الحكمية المعدومة
وهو سفسطة ظاهرة كما سبق ذكره في الشاهد وشرحه وايضا لزم امكان الواجب تعالى لما ذكر وهو اتصاف المعدوم بالسواد
وهو ظاهر البطلان وما في هذه من اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم وكلا الشقين كما سبق من الشاهد في ثبوت المعدوم
لانا نقول لم يثبت الزام اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام
على امتناع ثبوت المعدوم ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض ههنا انما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المحل بالفضائل
وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بما اتصافا يكون مظهر الآثار كاتصاف الموجود بصفته من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدوم
والوصف من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسمي ما نحن فيه اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا لاجل
بل يمكن ان الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوف اعني الممتنع والموقوف على الكل ولما كان وجود الامتناع مما لا
ان يستلزم ما ينافيه كامتناعه حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولكانه لم يمتنع كون الموقوف على الكل لذاته محالا لذاته
ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف على انتفاء الواجب وهو محال لذاته وذلك
يستلزم امتناع الموصوف لخصوصه فيستلزم امتناع الصفة وان استلزم امتناع الموقوف عليه كلما امتناع الموقوف تم الدليل البرهان
لانه صفة له اولا لانه لا يلزم الكل في كمال البداهة الا كالصورة بالنسبة الى الجملة الهيولى فخلله الكبرى تم فان الصفات يكون عروضها
او الحكم وذلك لان معنى الاتصاف في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة
عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود
مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح انتزاع تلك الصفة
مثلا مصداق الحكم في قولنا زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى منه بان يقايس
بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل بالنسبة الى النوع او الحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا فالوجود موصوف في الخارج على
وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة منه والحكم بثبوتها له وكان صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعتبر على الوجه المذكور
او لاحظ المسلوب من الوجه الخارجي الا انه منتزع من امر خارجي فقس على ما ذكرنا الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بحسب الانسان
هو وجوده الذهني على وجه يصلح لان يصير مبدا لانتزاع العقل الكلية منه وحمله عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف مع

يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا النحو من
الوجود هو الواقع الذي يعتبر له مطابقة الحكم ولا مطابقته له فان زيدا الموجود هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى ونحوه من الصفات
التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه او لا والانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية
ونحوها من الصفات الذهنية وهذا معنى يحصل عند العقل السليم لا تفاوت في الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف اقتضى وجود الصفة
لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الا
ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في
الخارج تحقق الاتصاف في الخارج من حيث انه ظرف له فان معناه كما مر هو ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث
يصح للعقل ان يحكم بهذا الحكم قال قدس سره في الهيات الشفاء فاما ما لا يكون موجودا البتة فيستحيل ان يكون موصوفا لشيء فكذلك
ان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موصوفا لشيء وهو صريح في ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه وكلامنا في الوجود
للشيء لو في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا لا يستدعي وجوده في الخارج وجودا مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه
الذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه يستدل على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه فان لا معنى قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا
موجود للمعدوم فلا فرق بين ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا
كان الصفة موجودة فالموصوف موجود لا محالة فالمعدوم موجود هذا محال وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم بنفسه موصوفا لشيء
فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موصوفا لشيء هذا موضع الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان ما
موجود في نفسه بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف موجودا بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لانه لا تحقق له
اصلا لا يمكن انتساب الشيء فان ثبوت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيكون موجودا فيه بناء على
المقدمة فلكل الخارج ههنا ظرف للثبوت الذي هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف ليس ثابتا الا في الذهن ولهذا اوضح الكلام بما على
الحكماء لما في فيه من الاذعان والله الموفق للصواب قوله ولا شك ان الامور العينية اي الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه
تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به وذلك لان الاتصاف اي الاتصاف الذهني العرضي كلام في كمثل الجسم الابيض في الموجود
والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقد سبق اني

بان يحدث في الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء انفسها لكنها مطابقة لها من غير تغيير بتلك الاشياء المسعود الهاوي قال ان النسبة
الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول بما ذكرنا او مردود وهو اذا الحقوق ما حررناه لم يبق لكرية في لزوم الاتصاف الكاذب الخارجي مثلا
بصفة لا تستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف ولا انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم فانه عين وجود الموصوف فيه نظر
قوله ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف بالصفة الحكمية اولى لانه قد مر ما فيه من تفصيل ويوجد في بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز ان يكون
ممتنعا زيادة من قوله اي ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل العلاوة هو من تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب
لا يقتضيه المستدل انفسه لكان موصوفا اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب ولا يرد ذكر
عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان منعا لا ايرادا على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو محض **قوله** والحق ان المراد
في لا يلزم من وجوب امتناع العدم وجوب الامتناع الموجب فيهنا اي امتناع الوجود فلا يتم الا بوقوعه **قوله** لانه منع
منع الملازمة او انه يقتضي ان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المحقق
على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل فيظهر اصحابه في البحث جار على التوجيه والحاصل
معقولية هذا القائل ان المراد ان المحقق يغبط المقدم وهو الفرق وهو الخليام ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت
المقدم وهو لا يتحقق بعقبه الا انه راد عليه انه لا استلزام مدعى الخصم مما وجد عليه الترديد لا المنع العباة على ثبوت الفرق بينهما
عند كل بواحد منهما بمجرد ان الفرق لا يستلزم الثبوت والحاصل على هذا التوجيه لم يتفاوت فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا يلزم
قوله لانه لا يلزم من قطع النظر انه اولا كان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يبقى امكانه ومنشأ المساءلة التعبير به او كلام
قوله لانا نقطع النظر انه يكون ذلك الواحد صريحا في امتناع الانفكاك بل يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا فيتغير
او انه يحتمل انه لو ذكر السيد قدس سره هذا ابطال اصل الدعوى ولم يلتفت الى ذكر من دفع الاعتراض على الوجه الاول نظرا الى انه
يكفي في ابطال الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانفكاك لانه لا يتمسك به ابتداء ولم يبق لهذا الاعتراض اندفاع لا بحيث قال
الاولى ولم ينقل الفاضل فقد اشتهر به انه يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تحكم وتطويل بلا طائل لم يلتفت الى ذكره حيث قال او من اليه اعامله لطفا
والشايع لم يوضح كلامه على هذا الوجه فان فيه الحاشية بالوسواس لا يرد يدفع وهذا الاعتراض يعجب من ذكروا انه اقتضى
الوهم من الشايع كيف وقد نسبتم ذكره وجوز نسبته هذا الوسواس البديع قدس سره ثم انه غير الاولى الى الصواب لان الاصوات الابن لسياق
كلامه لانه لما اورد الوجه السابق لم يكن خلاف الصواب ولو تعاكس كلامهما في لفظ الاولى والصواب لكان لكلام وجه فتدبر **قوله** والا لكان يرد

الى ذكر اشارة **قوله** والحق ان الحالة التي يعدما نورد من لزوم وجود الواجب يعني عدم بحسب هذا التركيب ولو كان الذات على الوجه
لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة الوجوب على وجود المعلول ووجوبه فقبليته بان يكون الذات متقدمة بالوجوب
على وجود الوجوب فيلزم ان يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به اذ ثبوت شيء
على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب بمرتبتين ولا يخفى ان تقدم وجود الصفة
العينية على الاتصاف بها وعينيته ولو ان ثبت استلزام الاتصاف لها ولا يخفى ان الحق على النصف **قوله** والصواب ان يقول اقول فيه ما
ما اذا اعطى هذا الموضع حقه فان عدم المعلول الاول ههنا ممكن فيلزم امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان
الملزوم بدون اللازم وهو منافي الملازمة بينهما والحاصل امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته ولا نسلم ان هذا ينافي بالامكان
بالغير فان ذكر ان يجعله بالغير يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان
ما بينهما **قوله** محتاج الى سبب متقدم عليه لما ان الحالة التي يتعارض لا تقدم عليه بحسب الاتصاف بالوجوب ثم واما بحسب وجود الوجوب فلا كلام و
والحق كان لا اسد فيه **قوله** لكان ممكنا لما ذكرنا من ان صفة الصفة منتقلة الى الموصوف وقد مر في كلام **قوله** والحال ان اتصاف الذات
بصفة الخارجية قد مر تحقيقه كلام والحاصل بان يرتب بيانا هي كان لا يترتب على ان الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج فانه
الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا لا انه العقل اذا لاحظ ثبوت الجسم وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا حاصلا فيه وحصل فيه النسبة
العاقبة وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح الحكاية عن حالهما بما ذكر فيكون الجسم متصفا بالبياض فطابق
الحمل ومصداقه هو كون الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الا انه دون البياض القائم بعينه فانه لا مدخل له في مطابقة هذا الحمل وقد يكون
مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة امر آخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل ههنا ذات
زيد على الفعل بانتزع منه الانسان ويحمل عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق الارض فان
المصداق فيها هو ذاتها فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية واما الحمل العرضي كقولك زيد اعمى
فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس معه بالبصر وليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل
لما جاء بهذا الحمل لاحظ امرا ابد عليه وهو البصر والمغايرة بينهما بعدم مصاحبة لبدنه فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع
يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمغايرة بينهما يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون
ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدأ المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر مباين له ولذلك ترى الشيخ يعتبر في التصديقات

قوله
يستلزم امكان اللازم
بالقياس الى غير ذات الملزوم الى
بالقياس الى ذاته فقط

العلتان على معلول واحد شخصي لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات وعليه الاستواء بل اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير
لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد
واذا اجتمعت فما ليس مستقلا الاتحاد وقال فيها الحق انه لا يكون ممكنا لو بناه لانه لو كان مستندا الى الذات بشرط انتفاء الغير وادى
الى الغير فلا يزال الغير موجودا في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد ثبت بطلانهما وانما الكلام
في الممكن الذاتي لا بانتفاء الغير وبشرط كون الذات علة تامة للامكان للنفي الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فيستند الى
وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شيء منهما لا انا نقول اذا لم يكن للوجود للغير وجود او عدم مدخل في الامكان
كان الذات مطلقا علة تامة له فلا يكون علته التامة مشروطا بعدمه سواء كانت وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن
ههنا يلوح ان ما في الاعدام ليس بذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله وسواء امر واحد لا تعدد فيه ويجب نفي ان يتعدد افراده
بحسب عللها بخصوصها بل العام الذي اشترك فيه قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس في ذاته الوجود لذاته ولا ضرورة العدم لذاته فهو اعم
من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا للذات او لغيرها فعلى تقدير ان يكون معلولا للغير لا يلزم الانفكاك الا ليس في احلاء الواجب
لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة في
الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا للغير وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
من الطرفين انحصر المواد في الثلاث اذ يصير معنى الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون
ذاته علة لسلب الضرورة عن الطرفين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورة معلولا للغير ومن ههنا يعلم انه على ان تجويز
ابتداء لزوم توارد العلتين اذا لم يثبت كون الذات علة بعد وعلى ابطاله بانه لو كان معلولا للغير لكان من حيث ذاته جائز الا
يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته يشتمل على التنافي لعدم
على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بالذات او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء
بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته هذا وهذه ابحاث لطيفة بعد ما حققنا ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره مع انه ليس كذلك
بحسب الذات سوى ان هذا الكلام لا يجوز في الامكان بان يكون شرط كونه على حالة ما من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على ما سلف لكون الشيء بشرط
مغايرة وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا انتفاء في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه
ما يفرض كونه شرطا ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا ولا لزوم الانفكاك فان

[illegible]

اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى الممكن لكونه مبدأ لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب لذاته فقد تحقق الامكان
بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات وكذلك ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته
ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من حيث الحيثية يجب وجود ذاته لذاته ثم لا يجب وجود ذاته المقيدة
وهو غير واجب بذاته فاين هو واجب لذاته ثم لا يصير ممكنا بالغير كلا والممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بالغير فان الممكن الملحوظ مع وجود
العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار بعينه هو ممكن بذاته واجبا بالغير هذا من اطراف الكلام كما يقتضيه والامكان
المقام **قوله** والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير الوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم
لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو ضرورة الوجود باقتضاء الغير ضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم فيكون الامكان
بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك كما والشارح اهمل معنى الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود
والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما بجعله لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك على ما وقع
القياس على الامكان تفصيل يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ما لا يقتضي الذات وجوده ولا عدمه لا ما لا يقتضي لا ضرورتهما
والامكان يمنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول ولا حاجة الى الكلام الطويل الذي المبنى
على المعنى الثاني بل هو الامكان العام الخاص الغيري لا الامكان بالغير كما اشار اليه من قبل **قوله** وعند اعتبار معالله الوصف اوصاف
وفيه كلام لانه قد صرح ههنا بان الوجوب شرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح
بذلك فيما بعد بقوله لا حاجة فقضية فعلية قائلة بان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو بناء على ان الوجوب بالغير فيهما محكي ولا
من تخصيص ما بالغير بالسابق اما مطلقا او من حيث حكم بامتناعه للامكان والثاني كما والاول لو لم يكن بالغير مطلقا ليس بالذات
لزم الواسطة بالذات والغيري **قوله** ولا على الصورة في نفسها لامتناع ان لا احتجاج البرهان انما قام على جواز تجريدها عن المواد الجسمانية لا في
مطلق المحال اذ لم يقم البرهان على امتناع حلولها في محل الجواهر بعضها في بعض بل ذكر المحقق كما سلف من هو ويستقل الشارح في الامام في
تقسيم الجواهر فالجوهر لا ابتناء في حلولها في المحل مطلقا والاول الجسم بالهيولى والاجسام فانها محلها في ذاتها ممكنة الحلول عند بعض
وكذا المحل الاعراض والمركب من الحال وذكر الخارج الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها وسيجيء في هذا المقام تحقيقها انشاء الله **قوله** وسحه
اخرى واجب له ان اراد ان استلزامه للعلم بالعلة المعينة ليس كليا بل قد يحصل في بعض المواد ثم لكنه لا يجدي في المطلوب لكون العلم ببعض
المعلولات بخصوصه مستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل ولو اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم به العلم بالعلة

وجود

[illegible]

[illegible]

ان علة العدم علة الوجود اما بجميع اجزائها او ببعضها ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء لوجود المانع فكذلك قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يحكم على الاستناد عدم المعلول الى وجود المانع فكيف لنا كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة له ثم لو سلم صحة ما ذكره الشارح فلا يتوقف على ان يكون فيه كون انتفاء المانع مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر **قوله** وللمفروض فوقه مع ما يا به اولوية فيه مثل ما يحقق في الاولوية الذاتية وايضا هذا الدليل لا يجري في العلل الاتية بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت بها الدعوى الكلية **قوله** لئلا يلزم اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يكون ترجح الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض ترجيحا من غير مرجح على فرض وقوعه في بعض دون البعض دون بعض آخر بلا مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر نزيد مرجح ومن البين ان لا يحقق تلك التقادير بامرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذكرها ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات امورا عدمية لا نسلم بطلانه ثم لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على بعض والاولى ان يذكر الكثير لعدم المقصود بدونه اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية فرض كفاية وهما محالان فكذا العدم الاول وهو الكفاية واولا لم يكن الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذكره **قوله** ما ذكره فيما قبل اولا يمكن ان يقال المقصود ان وجوب الفعل يعارضه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات حينئذ فيكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيلزم اجراء كلام المحقق من غير اضطراب **قوله** هذا بان المراد انه لا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان معارضة الوجوب المطلق للعدم في الجملة صادق لا تعارض اه ارتد بعض الفعل جميع افراده استغنى بالوجوب في وجوب العدم وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجه الممكن رجع الى توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب الفعل هو الوجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يعارضه جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في هو وجوب ان لا يرد ما ذكر المعارضة بخصوصه اه والتقييد بطبيعة او كما لا يكون ونحو ذلك لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم جزئي لا ينافي الا تخصيص العلوم من الطبيعة والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد الحكم على القضايا صورة في الطبيعة لانه كما في قوله العدم قد يوصف لشيء وهو الوجوب شامل للذاتي المعنى عام من المتبادر الى الذهن **قوله** ارادة العنصر لا الطرفان الكائنة بسيطة الكل سوى افتقار الى او الى المادة ولا يلزم منا تسبب الامكان الاستعدادي بدون المادة فلا يلزم الا استيهام على ان ليس هذا القيد للحصر اذ المراد عند الكل كالاحتياج الى المادة لا احتياج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنه في بعض الحوادث

ولا يخفى ان مثل الوجه الثاني في الاولوية الذاتية ايضا فافهم التامل صح

[illegible]

وهو المركب ثانيا لان الطهر على مذهب الحكماء ثم ان النفس بما هي بالمعنى المراد منها وليس كتب في الصفات ان يقال ان الطبيعة الجسمانية مشعر به في الباقيا كالنفوس وسائط الصور الاعراض **قوله** ولا تشكل على الاب بعينها الى الابنة او الى اذا اصل الاب من حيث الاضافة الى مادة افتراق الحادث والثاني عن الحادث الاضافي فلم يكن القديم الثاني من حيث عدم مناسبته الى الحادث مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فهذه النسبة المذكورة بين القديمين ايضا وبين النسبة بالعموم من وجه والاولى ان يترك التكلف ويجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث ذاتي اضافي فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى العدم الزماني **قوله** ولا تصور لما ليس وقال قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وجب على ما هو انا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع اولا غايته ما في الباب انه يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخله في العلة فكذلك ان لم يمكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزء من العلة فانه يرجع الى السلب المانعية وامتناعه فلا احتياج للمعلول الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزء من العلة كالارادة العلة للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزء من العلة وعليك بالتامل العقل لا يقتضي ان لا يكون شيء ما بالذات بوجه ما مانعا عن امر من الامور ومنع في العلية ولا دليل على استحالة ان النفس بما بوجه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة كما انه يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه وليس كل ما يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه **قوله** وهو غير مناف لكلام الشيخ بل صرح بذلك في الشفاء في بحث التقدم **قوله** واعلم ان معنى التقدم بما قلت فلم يكن وهما توجب من التقدم ولم يكتفوا بمعنى القدر المشترك لتشهر التقدم في الاربعة ليكن فصل الاقسام منه وقلت الذي من الشفاء ان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك في التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدأ المحدود ويكون له ان يلي ذكر المبدأ من حيث لا يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذكر المبدأ الا وقد يليه الاقرب ثم جعل بعض المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما له ذكر الاول جعل متقدما في ذكر الشيء كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين يقع للرئيس ولا قبول كما الرئيس يفعل ادعى ان لا يكون هذا الاعتبار بالعلية وجه فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للكتاب والكل

وبالجملة

[illegible]

لا يكون له الا وقد كان للاول استعداد ما للاخر فمثل الواحد لانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير بدونه ان يكون
وقد وقع ثم نقل منه لك حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجد احدهما بالاخر ووجد ذلك الاخر ليس منه بل من شيء
او من ثالث واحق الاول وجود الحصول الذي له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذي فيه التقدم في كلا قسمي
اقسام التقدم مختلف مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التقدم وهو لا ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد
انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا فيصدق على الكثير فيحصل ما هو الوجود هو المعنى
الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتاخر ولم يحصل للمتاخر الا وقد حصل للمتقدم وكذلك قال الشيخ وقد صرح بانه هو الوجوب
بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجوب باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فان التكافؤ
مشترك لما ادعاه من حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا بعد ان يكون قد وجب الاول فما وجب الاخر الا وقد وجب الاول ومع الاول التكافؤ
في ان احدهما يوجب حيث لا يوجب الاخر والاخر لا يوجب الا وقد وجب الاول فكلاهما نحوا من التقدم الا انه يجمعهما معنى واحد
سمي بالتقدم الذاتي وهو التكافؤ في الوجود العام من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان انحاء التقدم باربع
الكل التي فيها التقدم وذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية فمن ثمة علم انه لا بد في التقدم بالعلية من لز
يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم ان يكون وقد يعلم ذلك على من راجع الشفاء ثم طبيعيات
الفطرة واستعملها الحكماء والى الحصر **قوله** والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء قال وههنا قسم للمتقدم مشهور وذكر سوى المتقدم
بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور من المتقدم
بالطبع منهما وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية بالذات اعتبارا وسوى ذلك جاز اطلاق المتقدم بالطبع على
التقدم المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الكائنة اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم المتقدم
بالطبع فان العام لا يوافق بالخاص كان المراد ما عدا ذكر الخاص فيكون معناه فيحصل التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والتقدم
الاخر من التقدم بالذات فيكون في معناه القدر المشترك بينهما ولعل الشارح تبع المحقق في شرح الاشارات وحمل قوله وبالذات ايضا
لنفسه وبالعلية اطلاق المتقدم بالطبع على القدر المشترك من حيث ان المتقدم المشهور والاخرى على المتقدم بالعلية كما علم من كلام
الشيخ وحمل كلام المحقق على انه قد يقال الى المجاز على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو يؤيد
ثم هذا المعنى مؤيد بعض تحرير ما معاقره الذي التام الصادق **قوله** سواء وجد لهما وجود واحد ام لا لاحتياج المعلول الى علته اما

قسم

افلا

129

مباحث السبق

او الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض في ذاته بمعنى انه في ذاته تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الماهية والاتصاف بالوجود
ام اثر العقل من يكون الماهية كما ذهب اليه الاخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثاني نفس الماهية بمعنى ان نسبة الماهية الى العلة
نسبة الاتصاف والذي يجعل الاول ان اثر العلة على انه يترتب عليها الامر اتصافه بالوجود ويتفرع لحقيق الحال فيهما والمقصود
ههنا على الوجه لا وقف بين الامرين وعدمها على الاول ولان القائلين بالمجعولية لا يجوزون توقف الماهية على علتها باعتبار ذاتها بل باعتبار
الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك فقد رجعوا واما على الثاني فقد صرحوا بان جميع العلاقة يتوقف على الماهية لا تعلم ما في البا
ان الماهية تحتاج اليه في الوجود بالضرورة بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في الوجود دون الاخر فيسمى الاول علة الماهية والثاني علة الوجود
كما يسمى الاولى لوازم الماهية باعتبار كلا الوجودين لوازم الماهية ولا يلزمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود **قوله** لان اجزاء الماهية مساوية
في الحقيقة قد يراد من هذا البعض بمنع ان يكون يتقدم بعضها على بعض لتساويها وما ذكره الشارح عنده ولا يحتاج الاخر اليه
ومنع من ان اجزاء الزمان متصلة في ضد انها لا بالفعل بالفرض لكنها يجب لو فرض الفعل انقسامها الى جزئين حكم بانهما
في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجد لكان احدهما متقدما على الاخر وما ذكره السائل انما يلزم لو كان يكون الاجزاء موجودة
في الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر ولا يحتاج بعضها الى ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر بحيث لا يستند الى الماهية المشتركة
ولا الى التشخص يعني ما ذكره في العلة على سبيل التكفي وذكر اصلا فيهما في التشخص المفروض ههنا على التقدم على الفرض وجودهما
فللسائل ان يقول لا نسلم ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلة بل ذكر الفرض يستند الاضافة الى العلة الموجبة الى الزمان
في التشخص المفروض سواء بسواء **قوله** او بالرتبة وهو ان يكون المرتب كالسابق بالرتبة اما نفس الجزاء المعروضة وما هو افضل
فان الرتبة اعني الوضع في المرتبة يستعملها قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء المتقدم في الرتبة على الاطلاق الشيء الذي نسبته الى
الاول هكذا بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بحسب المطلق فذكر ما هو منحو اقرب الحضور الى هذا المنسوب اليه **قوله** او بالوضع
بان ذكر لازم له لما عرض هذا السائل ان التقدم بمعنى اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعهما والتقدم بالذات ليس
بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران فان اجزاء الزمان ربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة الموجبة فانها من حيث انها لا تجامع المعلول
متقدم عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يكون بالمعقول ويتغاير التقدمين ان الزمان لو فرض له
شيئا وتقدم بالطبع ذكر الاعتبار رفعها ايضا نوع اخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا
التقدم **قوله** او بالحق بالرتبة [illegible] الذي فيه التقدم ولا [illegible]

المعتبر في الرتبة هو كونه مبدأ او اقرب من المبدأ وفي الثاني بالعكس ولذلك يكون المتقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر كما ذكر من حيثية اخرى هي نوع آخر من التقدم وهذا هو السبب في ذكر التقدم فيما مر **قوله** بل ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا اللازم مما ذكر ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا انحصار سبقه في الزماني **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال الخ اقول لا يخفى انه اذا لوحظ قطعة من الزمان يجزم العقل بحسب ملاحظة تقدم بعض اجزائها على بعض مثلا او لاحظ العقل بعونه الحس اليوم الزماني المحدود بحدود مثلا على الوجه الذي يحكم بحسبه جزما ثم كذلك ذكر يتقدم احدهما بخصوصه على الآخر حتى لو قيل كان بكر الحادث في ذلك اليوم والآخر في ذلك الآخر انقطع السؤال وعلم ان احدهما امس بالنسبة اليه والآخر غد له وذلك لانا في عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظ بخصوصه بل على وجه آخر ما لنا فائدة لذلك نحو ... لينقطع اذا فرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذ الوحظ بخصوصه على الوجه سواء وجد على ذلك الوجه اذ يرتسم عليه الحاد على الحكم مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كونه في شغل بعينه نعلم بمجرد ملاحظته تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل لم ولد كان ذلك مع الجزء المعين المعنى بذلك ولم نعلم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غاية انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الآخر باليوم ولم يعتبر ذلك استناد الجزم اليه وصفا لا ضبط الاعتبار العرفية بل الى ذاتيهما المتصورين بخصوصهما **قوله** ولو سلم فانها يراد حينا او لياليا لو كان سببا وواسطة في الثبوت يعم السؤال لم وان كانت عليه بنوته يحكم ذلك كان يرتسم الآن لا في السؤال لطلب اللم **قوله** والحكماء قالوا في وجه الضبط الخ قد علمت المعنى المراد من التقدم معنى المشترك بين اقسامه كما يقرر في الشفاء فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا وان اريد معنى آخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المجالس غالبا فاذا حصل ... في غير الانسان وكون التقدم بالشرف مجازا باعتبار انه ... تقديما مجازا والامور التي لها علاقة بما هو ... فالتقدم مصحح لاطلاق التقدم عليها مجازا لكن فلا وجه لتخصيص ما بينها فيها باسمها **قوله** ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة الخ انما يلزم ان يكون تقدما بالزمان عليه لا ان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للعلة بالنسبة الى الحوادث المتغيرة **قوله** فالاولى ان يقال فيعلم ان هذا ايضا تقدم العلة المعدة المتقدم بالطبع وكذا في التقدم بالزمان فيلزم على ما مر ان لا يكون هذا التقدم بالزمان وذكر ذلك البطلان والحق اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحيثية للتقدم ولا اخلال في التقسيم الاول ايضا **قوله** ولا المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الزمانية لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحركة الجسمية واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين

عند المتكلمين

14٥

عارضين لاجزاء الزمان بذواتها ما المعية الزمانية لا يتصور عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على تحققها ولا على انتفائها فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية بحيث يجوز لا تمام لتحققها في غير اجزاء الزمان ... اما ما ذكره الشارح ولو فرض تحقق المعية الذاتية عند المتكلمين بين الصفات ... بعد ولا يلزم ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية بينهما لو فرض وقوعهما في زمان واحد عارضة لذاتيهما بتقضيهما الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما الذاتيتين على كون التقدم والتأخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها **قوله** اجاب المتكلمون الخ لما كان الكلام منشأ توهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان ينتقض بانحصار المعية الزمانية في ... يعني لنفيه في الاقل وتوقف للتنصيص عليه فتدبر **قوله** لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الخ اما لان الاحتياج الضروري في كل معلول الى محلات غيرها فانها قد يستغنى عنها بعض المعلولات واما لانها معتبرة الوصف على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فلما علمت ان ترتب الترتيب المترتب على ذلك **قوله** اذ لا يظهر في سن الشكل الخ ممكن السبق فيها ابتدا واذ هو ممكن او في الاحوال بعد تمامه بناء على انقلاب السبق في ولكن السابق معقولا بالتشكيك عليها فلا يكون السبق معقولا بالتشكيك على العدد كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار معقولا على الحادث بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كالجنس ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون للآخر معنى حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق وكل المعنى حيث ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قبل الوجود وهو حاصل لا طرفا للامتناع بخلاف وجود ... في العلة فانه ممكن وكذا في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتأخر حين ... لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو معنى السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت ... ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان يكون ... لا استعمال بحيث اطلاق الحد على ... بالتشكيك على ما لم ينص فيه ذكر **قوله** وانما الاشكال في القسم السادس الخ يمكن ان يقال انما يلزم ذلك اذا اريد ... او غيرهما عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون صفة للعارض كما انه اذا جعل عطفا على العارض فلا لان العارض في ... عليه فيكون المعنى بعارض له زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم من العارض المغاير للزمان والمكان ومن الزائد فيدخل التقدم بالذات لكن الكلام ليس محصورا كما هو بتفصيل هذين العارضين من اقسام التقدم ... على انه يصير كلاما خاليا عن فائدة يعتد بها لان ... الذي ان التقدم اما بسبب العارض او بغيره ما اي شيء كان **قوله** ادعاء وسلوك مسلك الزمان الخ قد يطلق ... الحقيقي على الحقيقي المجازي اللغوي وهو مجاز عرفي والكل بعيد فالاولى هو الوجه الاول **قوله** لامتناع الخلو منهما الخ يعني ان الفضلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين العدم و

بين ح

حصول ح

والاولى والحدوث ... الجمهور يطلقون العدم ... على الموجود ... الزمان ...

والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم الكسر وعلى هذا فمعنى قوله في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمنع الخلو عنهما انهم لم يلتزموا
ذكر فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو لو لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم الكسر ولعل الوجه
ما ذكرنا ان كون الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في العدم والحادث الزمانيين قوله والمراد بما يمكن ان يحمل
الوزنه على من العلة ما ذكرنا من ان يوجد ان يسبق عدم [illegible] صدق الزمان ووقوعه في زمان آخر كانه لا يستلزم [illegible] قوله لكن
فتسمى الحدوث الذاتي بهذا المعنى حكمي ولا الحكماء كم لم يكتفوا ابدا بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم
جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لعدلوا عن المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه بمحض الاصطلاح
قوله وقال الحكماء في بيانه آه قال الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي
موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا فلا اختصاص حينئذ في الوجود
والعدم الى العلة [illegible] في هذا المطلب وجاز ان يكون وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة العدم
واللازم بل وجود متأخر عنها [illegible] وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في وجود العلة الوجود المعلول
لان يكون له في تلك المرتبة العدم [illegible] له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم واللازم الواسطة وايضا لا معنى للعدم
الا سلب الوجود وما ذكرنا ان ليس في تلك المرتبة انه معدوم فيها فكذلك [illegible] في تلك المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد
لا سلب وجوده المقيد بكون السلب بكونه في تلك المرتبة اي نفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول الحكم بالثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود
ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الكل
الاخر ولا مقدما عليه لا يقال كالمتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود
المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان واللازم [illegible] ذكر الزمان على طريق النقيض
واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن المتعدد
بمعنى انه ليس شيء منهما ملحوظا في تلك المرتبة غير ممتنع بل واقع كما تحقيقه وقد ظهر من ذلك ان الممكن ليس في المرتبة السابقة الا الامكان
الوجود والعدم فهو في تلك المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا [illegible]
بعدمه بالامكان الذاتي على وجه كما ادعوه لكان [illegible] الطبع عليه [illegible] السقيم [illegible] عندهم [illegible] بالعلية وبالطبع [illegible] العلية

والحدوث ظ

اي بكونه

مرتبته

انتفاء

[illegible]

ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيط وسوطا [illegible] ويمكن الجواب ذكرنا بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول
في وجوده فيعقل الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر
اي مقطوع عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة قوله لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي
يمكن ان يقال لو وجد العدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه
فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا متقدما على نفسه ويتحقق الحدوث الذاتي فيما ادعى على حدوثه وامثاله فيتم
قوله ويمكن ان يقال هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنهه قوله ولا يجدي المناقشة آه اورد المناقشة متجهة على عبارة السابق
حيث قال لو كانا علتين يلزم الكسر بعينه ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع وجود [illegible] وسواء منهما
لو وجد الموصوف من القدم اما قديم او حادث او لا واسطة بينهما والكل باطل والاول يلزم صدق القدم والاول يوجب الكسر ذكر الحكم
من الحدوث ما حادث او قديم والكل باطل والاول [illegible] والاول يوجب الكسر فان ذكر لا يجري على كونهما علتين لان ما ليس
موصوفه الحادث ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي ولا مخصص عنه الا بان يراد بهما هنا هذان المعنيان وهو
مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعينه ما ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اوردها على كلام السابق و
جعلها بمثابة [illegible] في مخالفة الاصطلاح وظاهر لفظه وما ذكره هذا السابق بعينه فلا ايراد عليه قوله اورد ان الممكن سواء كان في
وجوده الخارجي آه اورد ان الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فقط واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما او
[illegible] انما الاثنان فوجود بما هو [illegible] وايضا قد يبين ان الواجب لا ماهية له وراء الانية ومعنى ذكر انه ينتفي بسيط لا يحلل العقل
الى ماهية ووجود [illegible] لا ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلي لم يكن من حيث ماهيته موجودا [illegible] الى امر آخر يتحصل به فتحققه ولا يكون
وجوده عين ماهيته ولو كان بسيطا ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علة له هويته او غيره
وكلا الامرين [illegible] فصل في مقام والحاصل ان وجه الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر اصلا سواء كان جزءا له او غيره وما ذكر
بكون وجوده وصفا له [illegible] يعني انه يكون هناك شيء موصوف وكل ما هو [illegible] فهو ممكن [illegible] هناك المقدمات السابقة في كون
الوجود عين ماهيته [illegible] قوله والفصل لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين [illegible] هذا على الدليل الذي اوردنا
كما لا يخفى قوله ولا يحصل منها [illegible] ذلك والسرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو
المشهور [illegible] ماهيته كعبارته مع ان الكلام على السند [illegible] الواجب [illegible]

[illegible]

كونه عرضا لا ينفي استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وسوطا او مبهم بل ما هو احرا
بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها
الانواع اعني انواع المواليد وان لم تحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها قوله لزم امكان الواجب لا الى نفتقر
اليه الا انه افتقار الى الجزء اما في الوجود كما في الاعراض وفي التشخص كما في الصور والاجزاء لا وجوب الوجود كذا وبين بما ثبت من
ان تشخص الواجب بعينه قوله انما ولو كان المفتقر ما له حيث خارجية والوجود من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا كذا سواء
كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورد قوله لا يضافا
لافتقار الوجود الى الماهية هذا الجواب التحليل من النظر وما ذكره الى من ظاهر العبارة واما على التحقيق والذي يحقق وجوبه كونه عين
الماهية على امر تفصيلي قوله كيف لا والمعنى كون الوجود له اي وقد عرف صفة الى قوله ان الحجر الى السبب هو الامكان كل ما
يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء هو اتصافه وذلك الشيء به او كونه هو واياما كان فسطا امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يكون
ما جعل انسانا اما في كونه امرا آخر فيحتاج اليه او ذلك كان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج
الى سبب الله به ولذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن علة اذ لو كان غيره خارجا عنه اما ان يكون ثابتا
عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او من غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية مثلا كان
واجبا كان اه اتصاف الاربعة بالزوجية واجب يعني الضرورة بشرط الوجود وهو لا ينافي عدم الاستغناء عن العلة علة ثبوت الاربعة وللاخرى
قوله اذا تمهد هذا فنقول كذا اه وقد عرفت انه على تقدير كون الوجود عينا لا يكون واجبا بذاته ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب
لا يكون آثارا للذات الا امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن هنا علم
ان ما ذكر في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من انه بحيث لا يجوز ان لا يتصف بما بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي بمعناه
لانه اذا كان الوجود عينه فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود فيكون منشأ
الوجوب خصوص الماهية فبعض المحال لانا لا نعلم خصوص الماهية معتبرة في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشأ به الوجوب الا لكون
الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نعلم انه لو توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه موقوفا عليه لا لجلاه فلا يكون واجبا
لذاته فتامل قوله او يحتاج الواجب الى غيره مثلا فان عروض الوجود للماهية مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بتوسط
فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وبتبعه الاستغناء الواجب هذا التوجيه وهو نوع اذ لم يسلم ان علة عروض الوجود للماهية هو الواجب لكن يجوز

بالعدم

ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضة للماهيات التي يصح معروضيتها فيكون الاستغناء عن العروض في الوجود الواجبي لاستغناء الماهية
التي يكون عروضه لها قوله ولكن لا غبار فيه قد يستغني اشار اليه بما ذكره بحث المواد الثلث عند قوله وقد يوصف بهما فيكون
التقسيم حقيقية من ان هذه الاقسام العقلية وقد مر منا كلام عليه وتحقيق فيه قوله فان الفرق كذا اي الفرق بما نعقله والى
وسواء الماهية انما يتصور بمقابلة الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان يتصور بها عليه بحسب ذلك الوجود الخارجي
ضرورة ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة الخارجية قوله لا يمكن ان يكون قابلا لصفة خارجية
عند وجوده في العقل بمعنى وجوده في الخارج ومطلقه تمهيد لتحقيق كون الاتصاف والقابلية بحسب الوجود العقلي ومحصل
الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي
اما الاول فلان اتصاف الماهية بالقابلية المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون فاعلا لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط لحكم بالبديهة فتامل قوله وهو غير متوجه لان الناقض كذا هذا متوجه لان الناقض منع
وحاصل الجواب منع ان الصفة المقتضي لجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس في طبيعته
الناقض بل على المانع اثبات ان الدليل فيما لا يجري فيه والحاصل كما صرح فيما وجهه به صاحب المحاكمات فان مجرد منع جريان
الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية لا انه يلزم في السند ونعم تحقيق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان الكلام الناقض
مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج قبل ثبوت الوجود بل الكلام مبني على ظاهر قولنا انما يجري المعقول اذا كان قبول الوجود
غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به كان القابل والفاعل متساويين في الحكم وسواء اذا الوجود فلم يتصور النقض كان
النقض متوجها فان الدليل مع تحقق الحكم والعلم مراده ان الكلام مبني على انه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت
في الخارج قبل الوجود كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد لا ذكره مفصلا فتدبر قوله فان فرق بين ذلك كذا اي لا نعرف ما يتعلق بكون
والوضع لما لجواب الاول فانه لم يدع انه صاحب الحق قوله لانا نعرف معنى تقدم العلة على معلولها كذا هذا ضعيف فان الكلام في على الاتصاف
بالوجود الخارجي واذا كان للماهية باعتبار وجودها في العقل علة وفاعلية لزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي
فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاملا وذلك قوله والجواب ما مر اي في الجواب ما مر ومدار الجميع على توهم ان الوجود كذا
يعلل بها القائل ان البينة على ان ماهية غير الوجود فيمكن الوجود بذاتها لم يجب له الوجود وانما يجب بشرط انضمام الوجود اليه
او ما يستلزمه من وصف العدم فكل ما ذكر مغاير للوجود بحسب العقل والوجود نسبة الوجود الخارجي له معروضيتها فهو ممكن بخلاف ما هو عينه

الاعدم

الوجود القائم بذاته كما مر تفصيله قوله ولا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الموجودات اقول انما يلزم ذلك لو كان معنى كونه تعالى
عين الواجب انه كل منها لكنه بهيئته وكيف يتأتى عن عاقل ان يتفوه بكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كذلك امر
واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى ولا ريب في انه لا يلزم على ذلك شيء مما ذكر
ولو كان المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان مفهوم الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا لكون الواجب عين الوجود المطلق والموجود
بالتشكيك تأمل في ذلك قوله والوجود الخارجي لاصالة القيد ولعله اشار الى انه يحتاج الى البيان دون الذهني لانهم لما قالوا بكون
الواجب عين ما ينبغي له فهم يصح منهم الاحتجاج الكائن حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية اراد واو بمفهوم الموجود المعنى الذي
سبق تصويره اي ما قام به الوجود الاعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا
لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا ان المعقولات الثانية مطلقا من المشتقات فانهم جعلوا موضوع المنطق وكان موضوعه
المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا المبادي او انصافهم من اقسام لوازم الماهية في الكليات وقولهم عوارض لا يحاذي بها
ما في الخارج المراد بالعوارض ما في الخارج المحمولات بعض الشيء والحمل ونظائرهما من المعقولات الثانية موضوع اولها ما في الخارج لئن
سلمنا انها تعم المشتقات والمبادي فزاد منها المشتق ثم سلمنا ان مرادهم المبدأ فلا نم ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية
ينافي ان يكون فرد منه موجودا في الخارج اذا كان ذلك المفهوم عارضا لماهية في العقل فيكون باعتبار
ذلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا لا يصح الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا قوله
اوله فهو وايضا الحق ان الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اقول هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس في الخارج الاعتبار
وان كان له من حيث انه مطابق في الخارج معقولا ثانيا باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجودا في ضمن الفرد القائم
بذاته ولا نم ان شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي
معقول ثان به كالمصطلح مثلا على صدق الوجود المطلق على الواجب بطريق صدق حمل لو كان صدقه عليه بحسب الوجود الخارجي
لتوقف على كونه موجودا في الخارج بمعنى الحذر المشهور ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا كما مر قوله اقول
ولا لكان الوجود الخارجي لا يثبت ان الوجود الخارجي لا يمكن فلا يكون من القسم الاول الا انه فرع بالنسبة لا اصل
الوجود فيه مرضا ان يصح القسم الثاني ان يكون من القسم الثالث والا لكن
القسم وكونه عارضا للماهية من الذهن عين الوجود الذهني ليس الموضوع بحسب

مثاله كون وضع الذهن بمعنى ان الوجود الذهني يصحح الوجود الخارجي منشأ الاشتباه انه جرى كون القسم الثالث يكون الموجود
هو الماهية الماخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون الموجود في القسم الثاني هو الماهية الماخوذة مع الوجود الخارجي والحاصل
ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعتبر من الوجود ولكن لما كان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
ثم سوق الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج وان ذلك لا يقتضي تقوم الوجود الخارجي به كما مر اقول
اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في الخارج وسوقه او في الذهن فالمخصوص بالوجود الذهني فقد فرض فيكون من المعقولات الثانية
ثم نقل الاتصاف بآخر نحو من الوجود ان وجدانه ثابت عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون في نفس الامر
للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا لزم على نحو او تسلسل لزم ايضا انه لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس الا في
ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف اعتبار الموصوف بحسب ذلك الوجود من الموصوف
والماهية لاعتبار بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن يتمايز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود
في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود ثم يصف الماهية في نفس الامر ممتاز بحسب هذا الوجود عن الوجود
في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب نوع آخر من الوجود في نفس الامر ايضا فلينا مل جدا قوله والموصوف بالوجود المعتبر
من حيث هي له الموصوف بالمجردة مثلا اتصف هو الماهية الموصوفة بالوجود الذهني الى ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع فان طعن النوع
عضو فرع فيه منشأ الاشتباه واذا تحققت ذلك انكشف لك ضعف الادلة كون العدم والحياة النسبة من المعقولات الثانية قوله انا
والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يوصف الماهية عند العقل وجوده الى الخارج العقل والا لزم كون الماهية موصوفة قبل قيام
الوصف بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يوصف الماهية عند وجود في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للماهية
في نفس الامر لا في الخارج هذا الكلام وقد سبق منه الكلام على ذلك وقد مر على قوله والا لزم كون الماهية موصوفة قبل قيام الوجود
ان اللازم كونها موصوفة في العقل اذ وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا فالحكم على عروض المطلق والخارجي
في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضها في نفس الامر وهو منحصر في الخارج والذهن فان زعم انه نحو
من الوجود فيصير القسم الاول ما خصوص الوجود بحسب نفس الامر فيه مرض والثاني ما خصوص الوجود الخارجي والثالث ما خصوص الوجود
الذهني ولا يلائم ما ذكره في القسم الاول والثاني بخصوص اصل الوجود فيه مرض كما لا يخفى على الطبع السليم بل بعد ذكر الخصوصية
في الوجودين ولا مرض لهما بخصوصها ايضا وايضا هذا الجزء الذي هو لازم على تقرير الاتصاف في نفس الامر كما مر والتحقيق كما عرفت

ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به ومصداق ذكر الوصف سوى نفس الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الزائدة والعوارض

فان قلت فيكون الحكم بثبوت المنتزعات لها كاذبا بالمباينة اذ لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت

الاعراض بحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل والمطلق الشامل له فلا فانه على تحقيق المنتزعات

معقولات ثانية او بعضها ولم يبين ايهما معقول ثان عما الشيء قلت بل بعضها وسوى ما يكون الاتصاف بحسب الوجود الذهني ثم انه كان

ويكون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني وكاتصاف الانسان بالعموم والعرضية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود ان يشترط

للاتصاف فيه كما بدا عليه بخلاف الخارج بنفسه وصرح الذهن فصار كليا ووضع الخارج فصار فوقا واعمى لكنه في نفس الوجود ينافي باشكال

كما قاله الاستاذ او نقول اشتراط الوجود الذي هو ظرف الاتصاف بتقدمه على الاتصاف ظرف ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج

لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان التمييز بحسب كونه منتزعا من الماهية

الموصوفة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج ملحوظ بها

انما البيان نعم قد بعد كون الاتصاف ومثلها بهذا النحو من الوجود لكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير ملحوظة بذلك العارض

وكذلك الماهية في الوجود الخارجي ملحوظ بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر ملحوظة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود

العقلي ايضا ملحوظة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذه غير ملحوظ بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض

حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وسوى كونه من انحاء وجود الماهية في نفس الامر كان هذا النحو من

الوجود متقدم على سائر الاتصافات ولو اعتبر التقدم تم الكلام لانا نقول كان هذا النحو لا تقدم له على نحو الاتصاف في هذا

النحو هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم فتأمل ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره

من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بخلاف ما يتقدم عليها بحالة ظرف الاتصاف فانه ذاته باعتبار ما كما علم و

لو كان تفصيل يضيق عنه المقام لا يخفى على اولي الافهام **قوله** لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته كما اهل الاليق بترتيب البحث ان تعلق

ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس ثبوت الصورة في العقل ولا ثبوتها في غير الصورة الثانية ولا يلزم الا

الاجتماع بين صورتي النقيضين ولئن توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة فهو باطل بعد التنزل الادنى ان الا ثبوت ليس عينها ولا يلزم

الاجتماع بين اصل النقيضين وصورة الآخر **قوله** وقد عرفت بطلان المذهب كما عرفت وتحقيقه وما على الحقيقة ولا نقيضين **قوله** اي يحكم

المعدوم مطلق الوقت على هذا التقدير قوله قسيم باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم قوله ويصح الحكم عليه فيه ولا يناقض ان هذا

عليه يكون وكذا لا بد

تحقيق

محلوظ

بلازم المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه

قوله وكذا بحسب الخارج الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود

في الخارج اليها لا مدخل له فيه وكذا المطلق بجواز ان يكون القسم الآخر مخصوصا بالموجود الخارجي فتدبر **قوله** يعني انه كان

الحكم موجودة في الخارج بوجود واحد ولقائل ان يقول معنى الحمل الاتحاد في الموضوع والمحمول في الوجود فيكون كلا منهما

موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان

موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهوميهما منتزع في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما

الموجودة الخارجية دون الآخر تحكم والجواب ان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المصنف والموجودات المعقولة الثانية اذا

الحيوان موجود كان معناه وجود افراده في الشعث فاذا قيل انها موجودة كان معناه افراده ومن ما صدق عليها موجودة فهو موجود

الاعمى ليس موجودا لا انسانا افراده بحيث غير محمولة يرجع الى التحقق اصطلاح جوهر والتحقيق انه اذا وصف ما كان بسببه موجود

بالحقيقة والعوارض فانما يكون موجودا بموجود ما باعتبار الحمل والاتحاد في الخارج مع الذاتيات الاتحاد ذاتي

ومع الوصفيات اتحاد عرضي فهكذا الذاتيات موجودة بوجود ما بالحقيقة والوصفيات بالعرض وكذلك تعقل الانسان لا بشرط شيء

في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد ذلك لان الاعمى باعتبار حلوله فاذا نسب وجوده الى الاعمى

كان نسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا هو بذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا فرض الحيوان اجزاءنا

آخر يكون ذكر المفهوم وابناءه اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام الشارح انه اذا حكم على الامور الموصوفة في الخارج بامور موجودة

في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج اذ حينئذ تكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما

في الخارج فيتمثل بمثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى ولا يشتمل مثل قولنا زيد معدوم لان الحكم ههنا على الموجود بالموجود

الذهني اذ معنى القضية اتحادهما بالذهن عاريا عن الخارج انه يصح ان يكون الموضوع شيئا خارجيا وجد في الخارج وسواء كان محمول

الملاحظة من القضية واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني ولا يجب مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود في الخارج او لم يكن

وحاصله ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات وان وجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكره في توجيهه اولا لانه

لا يفهم من كلامه ان صدق زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا يتعاطى على توجيهه ايضا لا يفهم من كلامه حال بعض القضايا كالخارجية

حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه لكن هو كذلك المطالب لانا نعلم بعد العلم بحال الخارجية والذهنية حال الحقيقية

الموجود على

كان ما

العقل

ويريد [illegible] الاتفاق ام يحكم [illegible] الى

الواقع والخارج اذ [illegible] الاسمية الى [illegible]

ويحكم على الواقع وليس [illegible] عارض على [illegible]

ونعم [illegible] الخصوص الموجود بالذهني

وعلى الاول الاولى او موجودا احدا واحد و

والثبحه [illegible] بان المراد بالموجود في الذهني

يمكن ان يجاب [illegible] الوجود [illegible] الذهني [illegible] الايجاب

بالموجود [illegible] الموجود وليس [illegible] موجود

بما كان الان [illegible] فانه [illegible]

الذهني [illegible] وانه [illegible] الحكم [illegible] منتقم

الذهني او ليس موجود [illegible]

في الذهن [illegible] الموجود في الذهني وغير الموجود

الان ان الموجود في الذهني [illegible] موجود في

الواقع فالان ان [illegible] الواقع الى

الذهني في الواقع منتقم [illegible] بهذا والالم

الان ان الخمر [illegible] الموجود فيه [illegible] في العقل

ليحكم الاتفاق على الاتفاق

النسبتين واحدا صح

فيصير موادي

هذا بنا [illegible] على ان الامكان [illegible]

الثانية التي [illegible] الماهية [illegible] الذهني

منه

الدشتي ٤

[illegible]

والمطلق على المقيد تفصيلا ويحرر النزاع في هذا المقام اذ الوجود ان يكون للماهية فهو وجودها وجود سواء كان هو محذورا او لا ولكن فيه تصحيح

فعلى الكبرى ان ثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على وجه به الشارحون ولعل ذكر من الكبرى اشارة الى ان الامر بالعكس

مع ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب ان يكون فرع ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض

في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها في الحاجة الى الوجود حتى يكون موجودا

واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح لنا ان نقول ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا

كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده وقال

فيها ايضا فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كالبياض في الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم بل يحتاج الى

او يحصل للجسم موجودا او كيفية وجود فالحاصل انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية من كلماته

وبلحوقها مرتبة الوجود الى الماهية بحسب كنهه تساير الاعراض فان تلك الاعراض بعد موجودية [illegible] النسبة [illegible] وجودها واما

بعد مرتبة الوجود الموجود موصوفة بها بحيث وصفها فلا لزوم للاتصاف في وجود الماهية **قوله** هكذا حصول الوجود للماهية [illegible]

[illegible] فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة وسلبه يقتضي وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالمتجه في سلب الوجود ايضا [illegible]

الصدق **قوله** كما ليس يشترط سلب الوجود [illegible] الا [illegible] لا الانتزاع [illegible] العبارة السابقة وفيه قوله ومما لا [illegible]

السالبة المطلقة العامة اي سلب الوجود عن الماهية في الجملة **قوله** واعلم ان ادراك المعدوم [illegible] وفي هذا الاصل فلم [illegible]

في الفرع ايضا فلا حاجة الى التزام كون [illegible] العموم [illegible] هذا ما [illegible]

التي فيها وجه في هذا الالتزام **قوله** والحمل والوضع من المعقولات [illegible] الموضوع والمحمول على افرادها

اطلاق المحمول وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاظهر ان الموضوعية للاسم بالحقيقة واما المحمول [illegible]

على افرادها بالشخص كما صرح به الشارح بخلاف الكلي **قوله** وهو ما لا يكون وجوده بنفسه [illegible] وجود الكلي الطبيعي [illegible]

السواد والجسم والعرض في الانسان واللاعمى فان جميعها غير موجودة عينا بل [illegible] واما على التحقيق فالثلاثة الاول موجودات

بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالوجود [illegible] **قوله** مما سمي موجودا بالعرض مثلا [illegible]

صادق على الموجود [illegible] مثلا ان [illegible] زيد [illegible] موجودة قال الشيخ في الهيات الشفاء

الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض في الامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الان

بالعرض

ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات انتهى وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلق انما يقال فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك

الشيء وذلك جار في سائر الاتصافات كما قال في تحقيقات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض اذا قلنا الكائن في الاين والوضع فانما

يجعلها في سائر الابواب فانه يقال ان للشيء مثلا [illegible] بالعرض اذا كان الموضوع للسواد وليس هو بل جسما آخر يقارنه او يلحقه

او جسما [illegible] او جسم هو بعينه الموضوع وليس هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان البناء اسود فان السواد ليس موضوعه

موجود مع البنائية بل الجوهر مع البنائية [illegible] ان كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال [illegible] اذا كان ليس موضوعا او

كالاسود بل موضوع الاول شيء فيه ذلك وهو السطح فان السواد يعتقد ان محله الاول هو السطح والاطلاق يوجد للجسم انتهى وايضا

ان الشيخ صرح بان النفوس والجزء المنقطع لا يتحرك في الاين بالعرض مع تحركه بان المتحرك بالعرض هو ما لم يجعله في نفسه مقارنة في اين او

او وضع او كيف او كم بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة للازمة فاذا انتقل الشيء حاملا منسوبا اليه كان ينتقل بالعرض وكذلك

وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض هو نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو

محمول فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان ينتقل لا بارادة كما هو بعينه فيه جهة تنقلها الانسانية عن الجهة التي كان عليه

الانسانية منها او ينقل الى وضع آخر [illegible] كالمنقل في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا

من شأنه ان يكون له اين ووضع وان يتحرك بالذات وسواء لا يكون مقارنه المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل مقارنة شيء

من الاشياء الموجودة في الجسم صورة هيولانية او في الجسم [illegible] بسبب [illegible] الاشارة الواقعة الى ذاته كاجزاء الجسم

اجزاءه

كالاين لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر [illegible] فقد تبدل الاين والوضع من مكانه

ملحق بحسب الحال واقول لما كان الاتصاف بالعرض [illegible] ما يفارق الشيء فيلزم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض بعلاقة

انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة التي بين جسم وجسم او بينه وبين الحال [illegible] فالحق جواز [illegible]

النفس ينقل اليها انها متحركة بالعرض في الاين ولا ينقل اليها انها سوداء بالعرض [illegible] والبدن [illegible] بوجوب [illegible] الاطلاق وكذا

النفس بالعرض صح اطلاق سوداء [illegible] كان السواد في العضو الاول [illegible] والنفس بعينه [illegible] كان [illegible] او [illegible] العادة ولكن

ظهور [illegible] بان الجسم [illegible]

ما زال [illegible] الانسانية [illegible] ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوصفون كالهواء [illegible] موصوفا كان محسوسا او غير محسوس

ولا يوصفون [illegible] الاتصاف [illegible] لا يوصفون [illegible] الاشارة [illegible] هذا هو السبب الذي اضاف الاحرار

الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولم لا يكون الوجود نفسه معادا او يكون الوقت ايضا معادا او يكون الحروف ايضا معادا او يكون
ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العهد ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز
ان يكون المعاد بعينه الاول ثم قال من يريد ان يهرب عن هذا منهم يقول ان الوجود وصف والصفة لا توصف ولا تعقل وليس بشيء
ولا موجود وان الوقت وبعض الجواهر لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه لو فرض الاعادة للمعدوم ان يجعل المعاد
غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد وليس الحق الا ان اصلا فهو يلتفت بهم فضيحة التحصيل هذا الغلط ولما كان الشيخ يدعي بديهة
المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات البينة في صورة المنع **قوله** وايضا لو تم هذا الدليل لكان لا يحتاج الى الدليل الثاني [illegible]
فلا يلزم تخلل الشيء ونفسه بل تخلل بين الشيء ونفسه باعتبار وجوده بالزمان الاول وبينه باعتبار وجوده في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني غير اللاحق بسبب اللحوق اما سبق الزماني بالذات والشيء مع صفته في الخارج بالواسطة لا ينفي الزماني حيث هي
لا انها منهم فتدبر **قوله** مع جميع صدق على شيء واحد انه لم ينظر من تعريفه وصدق الجملة وانما ينظر بان يقال لو جاز اعادة لجاز الى
مع جميع عوارضه وجهاته كما علم من كلام الشيخ وقد سمي منع الملازمة **قوله** يجوز المغايرة بعد ذكر المعلل اراده بالعوارض المشخصة
كما يدل عليه دليل المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع الاشتباه المغايرة الى ان الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا
التقدير **قوله** وايضا فانه لا يتم الا لكان الاول فعلم لم يصح فعلم كان المبتدأ في زمان سابق قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه
وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد اشتباه في الفعل الى زمان آخر
بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذا الفرق بين الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية
اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان
لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة مستلزمة القبلية والبعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فان
كون الوقت من المشخصات مانع منه وقد صرح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب فتدبر
قوله على توجيه مما يدفع الجواب اي لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان الى آخر
ما قال وانت خبير بان ابطال هذا التقدير مبني على كون تقدم المبتدأ على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتأخر واحدا
ذكر التقدم الزماني انما يبطل لو فرض في الثاني وعلى التقدير الاول مبني على التغاير بين المبتدأ والمعاد ليس الا بالوجود و
بالعوارض المشخصة بالقبلية والبعدية بالوقوع في زمانين ووقوع المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق وهذا التقدير لازم حتى

الظاهر ح

في الزمان م

يكون

لا افضل [illegible] والعادة [illegible] والتقدم

واذا لم يكن [illegible] بالقبلية والبعدية [illegible]

[illegible]

من فرض الاعادة هكذا في التقدير الاول فيهما منشأ وباء للاقدام في عدم ابتنائهما على المقدمة المنافية وقد وقع ابتداء
الاول على التقدير الاول **قوله** فانه قاطع بان زيدا لو عدم من جميع الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء بوجوده الانفصالي
مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو بزمان الوجود يتخلل العدم لم يبق التشخص وان لم يكن الزمان الموجود مدخلا في تشخصه
ولما بين من ان الزمان مدخلا في تشخص ذكر التشخص بشرط اتصاله من حيث هو بزمان الوجود فلا يلزم منع الشيء وبقي المنع الحكمي
ثم انه لا يخفى انه لا يتوقف المطلوب على الوجه المذكور متخصصا بل لو كان للزمان الاول مدخل في التشخص لتم الدليل ايضا **قوله** ولكن في
هذا البحث كلام رايت في الاصول التي نقلها بعض بين الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على ذلك الدعوى والاستاذ حتى يستدل على الجواز
فاجابه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بعضا على مسئلة ادعى بعضها من الحكيم كلاما في الشيخ وبعضه كيف يجعل الحكم
منه مع كونه يذكر هذا الدليل **قوله** ولو سلم فلا نسلم انه لو جرى في الوقت لما كان يتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لذواتها كما تقرر
في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لفرض الاعادة
فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض الاعادة **قوله** والجواب انه ان اراد بالمثل الآخر واتحد
بان هذا انما يرد على بعض المناظرين كما حكى الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على اتحاد هذا الدليل في
مجهول انما يعرض المثل المذكور ونقص للامتياز بينهما اذ لو كان بينهما امتياز يكون احدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بحال
الآخر لكن هذا مع كونه فرضا معادا يكون بعينه هو المستأنف المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا **قوله** ولو سلم فلا
الامتياز بعوارض مشخصة على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص يكون ما فرض احدهما عارضا للآخر بحال تحقق الامتياز بالعوارض
الغير المشخصة ايضا **قوله** على انه كلام على السند الاخص يعني انه ممنوع على قوله فان المعاد بما فرض وجوده عدم وللمثل المبتدأ مما لا
كذلك ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علل انه على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص لا يتصور الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذكر التشخص مع بعض العوارض غير المشخص عارضا آخر فلا يعرف الحكم بانه مبتدأ او معاد
او معاد لا مبتدأ اصلا فانا **قوله** اذ قد يستند المنع بان مثل المعدوم آه لا يخفى ان هذا العبارة التي هي غير [illegible] لا يمنع الاحكام
عنها بعد ضرورتها للاطلاق **قوله** فحوى هذا القائل فلو جوزنا وفي الشارح غلط لفظ هذا القائل لم يأت بما يلزم بمادة الشبهة او
لا خفاء في ان مقصود القائل انه لو جوزنا ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما جاز في تقرير الاول لجاز ان يكون
الآخر في زمان عدمه ممتنعا في زمان وجوده واجبا وايضا لو كان الشيء ممكن الانتفاء في الوجود الاول يمتنع الانتفاء في الوجود الثاني

في دوامه

اصلاح

فلا يتصور العلم بالامتياز م

ولـ[illegible] لازم م

[illegible]

كما قيل في التوجيه الحكم بكون الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده فان الحمل المذكورة

فان الحمل المذكور في بيان الوجوب حكاية فيه الا انه تسامح فيه لان الاشياء المتوافقة الى قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة

ان يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اللوازم اقتضاء الى آخر الواضح ايا ما الى قوله ولو جوزنا كون معناه ان

لو جوزنا كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الآن بناء على اتصاف الوجودي لجاز مثل ذلك في ان الآن زماني

ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لا لاتصاف الوجودي والحاصل ان الاتصاف سواء اعتبر في الموضوع

او في المحمول وحكم باصالة وجوبه في الامكان الامتناع لجري في الحالات الثلاث كما هو عبارة الشارح بالاشياء على الوجه الاخير

والذي يحسم مادة الشبهة ان يقال لا يمكن كون الشيء مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا باعتبار الاتصاف في

جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع وسواء كان الموصوف اقتران الزمان بحاله في ذاته

الى آخره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معين لم يتخلف عنه وكان موجودا

في ذلك الوقت دائما متى **قوله** ونعلم بالضرورة ان الاثر لا اختصاص له بهذا الامتناع ثم بل ما ولا المشار اليه وكيف يسمع

دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانحصار بايه على اجراء نظر ما ذكره فلا ملزم الا ليقال ان

امكان الاولية بان يقال الاتصاف وان الحكم بالوجود المطلق غير ممتنع فلا يمتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام كما

الامتناع بحسب هذا القيد لكنه ليس منشأ الامتناع واللازم تصريح بالدوام **قوله** ان افادة زمان استعداد الشيء

ان الشيء اذا حصل بالفعل بجميع المادة من جميع مراتب استعداده وكيف يصير قابلا للوجود ثانيا اذ كيف علم بالضرورة

لا ينقص بحالي علته بكلمات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على الدرامي عليه بان ذات قابلية الوجود في جميع الاوقات كما صفه

الشارح كيف تمام كيف علم بالضرورة ان الاثر لا اختصاص له في بهذا الامتناع **قوله** وجه آخر اقناعي لكن الاصل ههنا ان كان

بمعنى الكثير الراجح فكون المكون ما لم يقم دليل على مخالفه وجوبه ممكنا غير مسلم وان كان بمعنى ما قيل عليه الا الدليل فهو بحاله

مقتضية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله تماما في الحكم معناه انه لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه

لا يعني انه [illegible] المعتبر في بقية الامكان العقلي الذي هو صحة الاحكام الا انه يفيد امكانه الذاتي بمن يمكن على هذا انقضى بما لم يقم

قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك وقد ذكر المصنف في كتبه ان من تعهد ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية الا انا

وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم بعينه هو انه لو اعيد بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة بداية وهو باطل ويمكن

وما ليس في الحاج استعداده اصلا لا يمكن حدوثه م

لان الوجوب والامكان والامتناع ليس لها منشأ اصلا بهذا المعنى بذلك م

بالاشتباه

[illegible]

ذكر ان يمنع لزوم اعادة الاسباب بجواز ان يعاد باسباب اخر مساوية فقط او ينظر الى تلك الاسباب السابقة المتسلسلة **قوله** والا

بهذا الاعتبار الى فانه بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة ونسبتها فالمعنى الرابطي ما يضاف فيه تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات

قال اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اقول من البين ان معنى اللازم ما يمتنع

انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم لازما لامر ما كان غير ممتنع الانفكاك عنه فكان يمكن الانفكاك وامكان الانفكاك اللازم

اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما وهو ظاهر وذلك نقض بعض المناظرين بمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه

قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولو لم يكن لازما ما له لم يكن لازما كان عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك

كما لو السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا الغلط ومنشأه ما يجب ان يرقم بالاوهام على

الارواح **قوله** فلم يحمل الملزوم [illegible] قد اسلفنا في مواضع بانه يبرهن ذلك ولا بأس ان نعيد ههنا بعضه فنقول الملزوم ما هو

في نفس الامر موصوف بشيء [illegible] وليست موصوفة فانما يتصور منافي الوجود الذي هو مقتضى صدق القضية الموجبة اعم من ان يكون

فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورته تحققه كوجود الجسم او لا كوجود

الجزء المتصل الواحد بوجود الكل فان هذا الجزء قد يصير موضوعا للموجبة الصادقة كما اذا كان احد جزئي المتصل حارا والآخر باردا فيصدق

الايجاب الخارجي عليه وايضا في المبادئ ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفة بل انها كانت موجودة في الوجود الا انها ليس لها وجود امتياز الكل

بل هي موجودة بوجوده وان كانت القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء وكان خصوص القضية

قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالمعنى فانه يقتضي الوجود المستقل بخصوص الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي النحو من الوجود

الخاص به والحكم على الوصف بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود وهذا

كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والحكم بالامكان والدائمة بالدوام فنقول ايضا لزوم الشيء للآخر قد يكون بحسب

الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون

بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان

منه الانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان معناه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا

وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وسلك الكلي في صدقها امكان وجود الموضوع وهذا وبعكس ان يمنع كون قضية اللزوم لازمة

موجبة حتى تستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبة في المعنى ولكن هذا ضعيف في الحقيقة [illegible]

انفكاك اللزوم

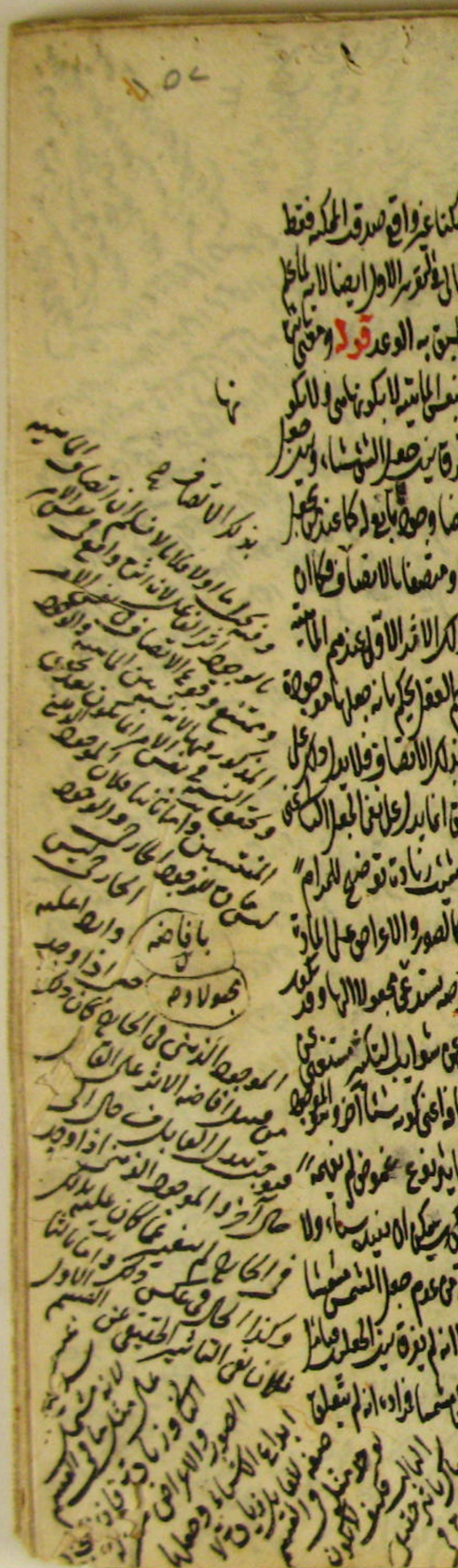
بالتنجيز م

فالانقطاع

للزوم م

اللزوم م

[illegible]



[illegible]

بطبق انتفا وسالبا قوله وسواء ما هو بعلل الامر كباه بتعاير ان اراد مطلق المغايرة ثم ومن مجموعهما بحسب الاعتبار وان اريد المغايرة بالذات ثم وكانا فصلنا الكلام فيه بما سلف وكان الامتناع او استدامتها على الوجه وسواء جاءت من الحد لا على وجه الامكان والطالب الكرة وقصد تحقيق لمن الاتصاف والامكان بحسب العقل وبينه يكون امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض للاشياء في العقل بتعريف ومن المعقولات الثانية وفي تلام اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق اصطلاح الحكمي لا الامكان ولا الوجوب قوله وكذا في الجزء الاول آه تشهد منهم ان اصلا والاولى اجلا وضعا انما هو لا اصلا في تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وكيف ان يمنع بجواز اصلا فيها وانتفيها بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص يدرك النظري بدون النظر وبعض بحسب فطرة وبعضهم لا يفرق بينها اصلا وكذا في الالحاق المنظر والمنافية قوله لما عرفت من ان المستوى نسبة الحكم آه لا يخفى لو ذكره انما يدل على ان التصديق يتوقف على تصور الحكم بديهيا ولنتبه من كسبه تصور الاطراف متى ما كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا في اصل كلامه لم الحكم كما جاء ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بديهة الحكم كما جاء الممكن فانه ضروري كما يوران الاحكام تختلف باختلاف العنوان بل تعقل بطلان بادني التفاوت فيما ذكره اعتراف ابكسبية هذا الحكم وكيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه تصوره بوجه الاوسط الذي يثبت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا تعقل الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي وضعا وحقا تصوره من حيث انه ينعدم بسبب الانفصال الفعلي لا بالجملة ولا يبقى فانه من الجواهر الوفقة فان تصور من حيث الجملة وتصور التاليف من الهيولى والصورة تنسب الى الجزم العقل بانه هو منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشي خارج عن اطراف وفي عليه قوله الا ان التاثير الموجب وجوده آه الطالب لعقل اما ضرورة او عدمه لبلام كذا في المذكور قوله فان الانسان لو كان انسانا آه فيه نظر لجواز كون الشي لازما بينا للشي بالمعنى الاعم مع ثبوت لزمانه المؤثر ولا ينفع المشكك في ثبوته له مع الشك في وجود المؤثر وعلى الحكم بانه نوع حد من العلم النفسي الحكمي بها من حيث الاحضار الا من العلم بسببه فلو كان بحوثه ثم تنبيه كل ما مع الشك في وجوده ونه وسبق في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك ما يقابل التعقيب فانه قد يطلق بهذا المعنى وانبهم الملازمة ما على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر بحيث قوله فان الانسان انسان فيه ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بعينه فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفائه الاعتبار يرجع الى ما نقله متصلا وستعرف عليه الجواب باعتبار الاول كما في العبارة واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرنا آنفا قوله مدفوع بمنع الانحصار لما كان ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت

[illegible]

فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه فان كان انتفائه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا انما لا انتفاء هو لا انتفاء ايضا فانه لا ينتج في بطلان التالي في تقرير الاول ايضا لانه لما لم يكن على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان انتفاء الانتفاء مستلزما للانتفاء وذكر السلب في هذا المقام يلحق به الوعد قوله ومعنى فهذا ان يجعلها موجودة آه فكرا وجهه الشارح وكذا الفاضل المحشي الفرق المجعول متعلق ابتداء بمعنى الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين والمحقق ذكر انه فرق بين جعل الشي شيئا وبين جعل الشي والماهية ليست مجعولة ان جعلها مجعولة بمعنى ان نفسها مانع للجاعل وان صح ان تعلق الجعل بها وصحح بانه لكان عند المجبر اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يتعلق جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف وكان الاثر الاول عنده هو الاتصاف لا بمعنى جعله شيئا بل جعله نفسه والاتصاف الاخر يترتب عليه كذلك الاثر الاول عندهم الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها ثم انتزاع الاتصاف مطلقا يترتب عليه وهو لم العقل بالحكم بانه جعلها موجودة لا ابدا على الشي الماهية بنفسها اثر الفاعل كما لا العقل بالحكم بانه جعلها متصفة بالوجود ومتصفة بذلك الاتصاف فلا بد ان يكون الاتصاف والوجود ليس بذلك وهو لم العقل بالحكم بانه لم يجعلها اياها على ما فهم من الكلام كما يحقق انما بدل على نفي الجعل الذي هو جعلها اياها لا على نفي جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وان شئت زيادة توضيح المرام فاستمع بما يتلى عليك من الكلام وسواء ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني افاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموصوف الذهني موصوفا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا اليه وقد ابداعيا المحكي الا وهو الايجاد الخبيث المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل موصل بسيط مقدس عن شوائب التركيب مستغني عن قابل متعلق بذات الشي فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشي والاول مجاز حقيقته باثره بعضها وصار اعني كونه شيئا آخر او مجهولا او غير ذلك مجازا بالذات لكن الاتصاف ولما كان المتغاير هو التاثير الاول وكان تصور هذا التاثير نوع غموض لم يتبعه الكثيرون وفهموا التاثير على الاول ولم يعلموا المعاني الفاعل شيئا اي ان يكون له ثبوت صحيح يمكن ان نشير اليه شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا كما لا عبارة المحصول غير تكلف قوله وكان بالكلام اه المحشي الحي وذلك انه لا يلزم من عدم جعل الشي مشمشا عدم جعل المشمش فالدليل جعل العقل والنورة ولعله نفي للجعل الاول وعبر عن الجعل الكامل لانه لم يرد بين الجعلين ومانع اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما ذكره الشارح قبل هذا في الحاشية المحشي او لكونه لو صح لم يكن مشمشا اذ ادراك انه لم يتعلق

[illegible]

الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود او المستلزم وحيث النزاع ودعوى البديهة فيه في محل النزاع على انه في يلغو
المقدمات والترديد اذ نختار ان انتفائه حال وجوده فيه تأثير اما حال وجود المعلول قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم
منه ان لا يكون الشيء بعد انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك الحال او بعد
اعني حال انقضاء العدم وفيه على ذلك الكلام مجال الوهم التي ذكرته والحق ان من جوز استناد المعلول حال بقائه الى العلة كانت موجودة
وهي معدومة في الحال على [illegible] عدم المؤثر وجود المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي ينفعه ان يحقق ان التأثير
سواء كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تأثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يحتاج الى العلة في الوجود
من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح ان نعتبر ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا
غير معقول وعليه بل بعضها هو معقول وهو انه ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضها واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم
فالوجود من حيث هو وجود بل الماهية يستفاد من العلة والماهية وسواء بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون من علة وقصد الحكم
في الجواب الشفاء اقول وتحقيقه ان التأثير انما هو باعتبار نفس الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى تأثير جديد بل هو مستند
ابتداء الى نفس الوجود كما يصح نظيره لكونه مجعولا وبعده بعيد لكن فعول العقل الحكم باستحالة تأثير المعدوم في الوجود من
تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين التأثير في نفس الوجود دون الوصف كما قضى فالا لازم عليه استناد الوجود الى
المعدوم وهو مما ينقبض عنه صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده الشارح لا يجدي نفعا في دفع هذه
الشبهة فاحسن تدبره قوله لو امكن مؤثر قديم له القدرة على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الى قديم فلا يتوجه
على هذا ما اورده السيد على الشيخ القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا اوضح الكلام في الصانع بانه يقال لو جوز استناد
القديم الممكن اليه لو امكن كونه ممكنا موجبا ومحل النزاع في كونه موجبا لا في كون المؤثر الموجب فان ذلك متفق
فلا فائدة في هذا التقييد قوله يعني قيدنا المؤثر اشار بهذا التفسير الى انه ليس متفرعا على ذكر الاصل فان افتقار الممكن الى
المؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا فان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذي يستند اليه ذكر الاصل والتقييد بالموجب لامر آخر
وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله ولهذا جاز لا على جاز فقط قوله بيانا لما قال الشارح في الحاشية ايضا
وقد سلموا فان الالهيين في موضع الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات الا ما ذكره في تجرد الالهيين كلام اكثر
على انه لا قديم سواه ثابت بل يكون ضرورة الاجسام المحسوسة ان اول وجود العقل [illegible] فيما بعد ولا يتعقل
انقسام

صحت

الفاهوم

مع

ج

[illegible]

الجعل بالذات لكونه مستغنيا عن تأثير جديد اي بعد وجوده متى قيل بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها لا يقال كونها موجودة ايضا
عن التأثير الجديد اي بعد التأثير في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول اولا وبالذات كما في كونه موجودا قوله خصوصا
اذا كان العدم مما حادث فان الاستناد هناك اظهر اذ لا يخفى على احد ان انظلام البيت لانطفاء السراج قوله فهي ايضا محتاجة
اي في تلك اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي في
فيه ان ظاهر هذا اعتبار الشيء الآن فان البقاء امر متجدد ولم ينهض لرفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون التأثير في البقاء
بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل ولم يرد على الوجه الثاني ان يختار الشق الاول ويقال انه ليس انما هو تحصيل الحاصل
بتحصيل مستأنف لا التحصيل المستمر المتعلق بأثر مستمر والفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بعين التحصيل الذي
كان حاصلا فكان الاثر واحدا وكذا التحصيل والمحذور فيه هو الاستئناف لا غير او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التأثير في الباقي
وانما يلزم لو لم يكن ذلك المتجدد هو بقاء وذلك الشيء بعينه اذ يكون التأثير في البقاء بل لا معنى للتأثير في البقاء الا ذلك قوله وتوضيحه
توضيح لهذا المقام ان قد اورد بعض القوم من ههنا سؤالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة المحوجة
لوجوده على وجه الاثر لكن العلة لا يجب ان يكون موجودة في زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معلولا لعلة كانت موصوفة
قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان يعطيه قوة بسببها واجاب
بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول عنها فلو كانت موجودة الحال لا توجد الا وتأخذ الحال وانتفاءها بالمؤثر اما
في حال وجودها او في حال عدمها او الكل به كاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الوجود بديهة وعلى الاول تأثير اما حال وجود المعلول
او حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجوده وعدمه لان التأثير لما كان عبارة عن وجود
ولو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما ضرب اعطاء القوة
فهو ايضا فاسد لان تلك القوة امر ممكن يفتقر الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل المسألة فان قلت لا
ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون وجود الشيء مستتبعا لوجود آخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول سلمنا لكن قوله فلو كانت موجودة
في الحال [illegible] الى آخره ممنوع لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضائه علته ولا يلزم من تأثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه
بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا وفي نختار ان انتفاءها بالمؤثر حال عدمه قوله الآن باطل لاستحالة تأثير المعدوم
حال عدمه في الوجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معلولا لعلة كانت موجبة قبل ذلك فاستحالة تأثير المعدوم
البقاء

فيهما

صح

[illegible]

الماخوذ في المادة ومرة واللازم الحسي على المادة والذي خالف شأن الدلالة ربما صدق الاجسام على حدوثهما ويصعان فيه بان كل ما
له مبدأ حادث قوله وكان في قوله لا معنى للتقدم الا ذكره وبين بينه وبين المعتزلة وان بالغوا في انكار شبه القدماء لكنهم قالوا به في
المعنى قوله والمسقط بالانفصال كونه بطل لان ذلك وان كان صوابا بناء على عدم جواز استناد الصفات لكنهم ربما يجوزونه ولا سيما
بكفرهم لان الذي لم الحجرية المتكلمون لا يكفرون على ما هو صوابه بناء على نفيهم لوازم الحكمية مع بريئة الالتزام وتحقيقه انهم اثبتوا
خواص الذات ونفوا كونها ذواتا فلا كفرهم في نفي التكفير والحكمية عكسوا فسلبوا خواص الجسم الا انهم اثبتوا الجسم فلم يبق لهم مما
الجسم الا الاسم فحال هذا كحال النصارى الحقيقيين انما هو لفظ الذات وكذا ما يثبته الحكمية بالحقيقة انما هو لفظ الجسم ونحوه والعلم
والذات معلوم تلك بالمادة والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الآثار لا باطلاق اللفظ ولذلك قلت انما كفر النصارى باثباتهم قدماء
مستقلا هو كونه سواء سميت ذواتا او لا والمتكلمون لا يكفرون لانهم لا يثبتون لها ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ
فتدبر قوله اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى انه لم يثبت ذكر والاولى ان يوصف بما ذكرنا سابقا قوله لم يرد الا نحو ضبط العقد بان كانت
افهم هذا اورد على هذا الوجه والمحاذير بدعية انما الزمان حتى حكى بان جمهور المتكلمين يعتقدون ان السماوات والاجرام وغيرها
توصف الامر الذي هو معروض القبلية بالذات عندهم وان كانوا ربما حاولوا التنبيه عليه بعرض الحركات المعينة كما هو المشهور و
وعرضهم هنا انه يعدم على كل حادث حتى يلزم ان يتقدم فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان هنا امرا يقتضي لذاته التقدم و
التأخر كما يعدمه على كل حادث قوله بل الحكماء ماهية الزمان هي بل حقيقة الحركة التي لا عرض الا منشأ له بل هو نسخ في الجملة من
الآن السيال الذي معه الوجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه في الخيال التدريج فان اجزاءه المفروضة متعاقبة وكذا الا
ولا حاجة الى ما ذكر في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الزمان المتدرج موجود عندهم موجود في الخارج
وانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال موجود اجزاؤه فيه ايضا لان اجزاء الزمان حتى ادعى ان العقل يحكم بانها
لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة او ذكر اللازم غير بينة فلا بد من بيان لعلها الوجود في الخارج لكان مجتمعة بل عند
من يثبت وجود الاعراض الغير القارة وجود لا يستلزم الاجتماع اجزائها لا محالة فتأمل قوله لا لان ذلك انما يلزم او الحكم فيه نظر
لانه كحال اتصاف الموصوفات الخارجية بالاوصاف ولا بد لمن عمل كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها الواقعة يحكم العقل بعدم
بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكر ان كان فرضا واحد كما ذكرنا فلا تقدم وان كان مطابقا للواقع فلا بد
للاتصاف من محل قطعا سواء كانت موجودة او لا وسواء كانت تلك القبليات موجودة او لا وان كانت العلة ذاتا او هي متفقا فيه

الزمان

[illegible]

الذي هو كـ
وصفا كما
اجزاء الخط
من النقطة
بذاته متعا
في الارتسام

لزم

لزم تساويهما او تحلله لزم المحذور الآخر والاولى ان يقال هو ان هناك يقتضي حكما او ماهية التوسط الذي يرتسم بها يقتضي بعدم بعض
منها في الارتسام على البعض كحال الخط النازل يقتضي بعدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض في فوق
هذا الكلام آخر وسوانه كحال الكم المتصل مقدار الجسم ولا صفة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي البعض
والتجدد ولا صفة له سوى امتداد ذاك التجدد والامتداد بذاته يقتضي بعد فرض الاجزاء قبلية الاجزاء من التقدم والتأخر
لان كل الامتداد اذا كان استمرار البعض تجدد بعض من ذلك البعض والمعنى للتقدم والتأخر الاجزاء من ذلك الامتداد او
خلاف هو وصلى منه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء والجزء بالتقدم كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الجزء او هذا
الجزء بهذا الوضع المعين والجهة فلم يقدم الجزء لا لكونه بدون ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا وهذا الحيثية تتعيهم بقولهم في
الجواب تصور عدم الاستقرار الذي هو صفة الزمان يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة واما ما صفة غير عدم
الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتوسيطه وصفها بالعلية شيء اكثر للاشارة وقد
اتضح من هذا على الوجه الذي حكم الشارح لانه لم يحتج الى اعلى سواد في ذكر الجهات قوله وهذا الوجه لانه موقوف على بيان
كون الامكان موجودا في الخارج قوله لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت
الموصوف بها في الخارج كوجوب الوصف وهي ختم الاستقلال ويرجح ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف المعدوم
بالخصوص الا الامكان الاستعدادي فانه الامكان اتصاف المادة واقترانه به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة فاهو محل الامكان
بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فان كان المادة بعينها محل الطبيعي يمتنع وجوده كما في الجسم اذا انه فعلا هو ههنا اذا امتنع النزاع
في الزوج او كان البقدر منهم الى اشتغال الموصوف ممنا وصفا الى آخر سواء كان ذلك الوصف ضدا او حوما او ربما ادعي بعض فربما نعم
بديهة هذا الحكم فليتأمل قوله وبما ههنا ان المراد ولذا ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة
في الخارج فعلمنا بان ذلك للامكان الذاتي اخذ انطباع عبارة القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانه يقع ايضا ذلك ودونه الفساد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفيات المزاجية ولا حل للكيفيات المحسوسة التي هي ما يحصل لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها
مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري هو مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدم ثبوته كما لا يستلزم وجوده
فان القدماء لا يعرفون بهذا الموجود بمعنى في الخارج وربما وقع في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج
ما يتعلق به جودة ثبت بعد ما لم يكن ولا بد له من مادة متغيرة فليس لكن من جانب الفاعل وهو ذاتي من جانب المعلول والتغير المعدوم والصورة

هذا

الى نفسه

بناء عليه

اقول فيه نظر اذ لو لم يكن
الامكان موجودا في الخارج

وفيه كلام لان من البين ان كثيرا
من الممكنات معدومة في الخارج مع
تحقق الامكان فيه فهذا التفسير
لم يكن عادة منه بل ذكر
لم يبق ان يلزم خلاف
الامكان انتفاء
الامكان في الخارج
لانه يحتاج الى بيان
ومن الجائز ان لا يكون
المستدل واقعا في
وبعد واما عليه فلهم ان
بان صح دليله مبني على ذلك

خط

مهيئة

فلابد من امر آخر يكون حاملا للتغير وكذا ان نقول التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل فاعلية صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا
بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو معه على نسبة من نسبة على مادة مستعدة له قه او الفاعل الذي قد استدل به المتكلمون
اي ترجيح الفاعل المختار لاحد المقدورين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما الممتنع هو الترجح من دون مرجح وفيه بحث لان
تعلق الارادة لاحد المقدورين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة
بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادة ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتأمل واعلم انه
لم الى ذكر ادخر صورة ونفى الحوادث المتسلسلة بل باستناد الكل الى موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة
والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث قه واما ممكن مستند الى الواجب آه فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث
معين فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وذكر القديم لا يمكن ان يكون فاعلا للمنافي ذا المانع عنه بل يكون فاعله امرا آخر لئلا يلزم
استحالة هذا الحادث لكونه مستلزما للوجود وذكر القديم من حيث انه معلول له ولو من حيث انه مانع عنه فتأمل قه وصدور صفات
الواجب وهو مراد ابيه في بحث كون وجود الواجب عين حقيقته لا ينافي بعض المحققين ان صفات الواجب ليست آثارا له بل من لوازم
ومن عندي فيه ولهذا اجاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب له امكن حيث قال وجواب سواء انحصار الواجب بالنسبة
الى صفاته القديمة موجب لان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة ومن عندي فيه ولا قديم سواه لهم حيث
قال ان صفاته عين ذاته تعالى ومن لكونهم موصوفة آه قديمة عند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات واما مثبتوا الاحوال منهم
فلم يلزم كونها موجودة قديمة او انها بواسطة لفظ والغرض من هذا الكلام وهو قه فيما نحن آه اي على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لم يكن شيء من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن تحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما او كونه موجبا بالنسبة الى
ذلك البعض واما على الكل فلا قه اي الحاصل في العقل العاقل المعقول الخ من الحاصل في العقل العاقل اذ الاول اسم الحاضر
بذاته عند العقل الحاصل في العلم الحضوري بخلاف الكل وكلي هو ضعف النقص هذا الخصص اذ لا كان استمرار البعض محدود بعضها من تلك
البعض لا معنى للتقدم والتأخر والاقتران وذلك التخصيص ليس يترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر لذاته قد يكون جزئيا كما
في علم النفس بذاته والكلام القديم لا يقصد من هذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا تعتبر في الوصف بخلاف المتعلق على ما يأتي في
العوارض هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق عليها الزوج والاولى الاقتصار في التنبيه على ما ذكر
مثلا هو ذاتها ليست الاوضية فقط فما عداه متغاير لها بحسب العقل قه ولو كان الوصف آه لما قال الانسان الكلي انتفاء وحق

مالدس

فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوصف بل على زيادة الوصف المقابل للتكثر الكثير ويندفع بان تعالى الكثير من حيث انه كثير انسانا
وليس من حيث انه كثير واحد يعني ان حقيقة الكثير منافية لحقيقة الوصف وغير منافية لحقيقة الانسان فلا يكون الوصف عين الانسان
ولا جزءا فتأمل قوله اي بحسب تعقل الانسان من حيث هو انسان آه اي بحيث ان الانسان مثلا اذا نظر اليه العقل بملاحظة
فقط معرضا عما يكتنفه من اللواحق لم يحكم الا بانه وان كان في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة
عنها من تلك الحيثية لا بحسب نفس الامر مطلقا ومصداق هذا السلب انه ليس شيء منها ذاتا له ولا ذاتيا اذ لو كان احدهما
لم ينفك عنه بحسب هذا النظر فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان بابيض بتقديم السلب على الحيثية كان السلب واردا على الثبوت
من تلك الحيثية فكان صادقا لانه وان كان بحسب نفس الامر لكنه ليس الا من ضمن الحيثية وسلب الثبوت من حيثية لا ينافي الثبوت
من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه صدق انه ثابت له سلب الابيض وهو باطل لان سلب الابيض من العوارض
التي ليس معه صدقه فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلابد من تأخير الحيثية وان المثل الذي هو سه من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عدا ما
فيصدق سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه كان ليس صدقه على الوجه الذي يحق عليه صدقه ليس الا لكن
الوجه الذي يمالك آكل يسر عنه ولا جزء فكذا الليس آه ليس عينه ولا جزءه فالموجبات كلها كاذبة من تلك الحيثية والسوالب بأسرها صادقة
واليه اشار الشيخ في الشفاء حيث قال فان سئلنا عن الوجه بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية آه او ليس لم يكن الجواب الا السلب
لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد من حيث يدل على انه قبل من حيث لا يعني بذلك ان الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالفرسية
من حيث هي فرسية بالوجود ولا بشيء من الاشياء فان كان طرفا المسألة من الموجبتين لا يجب فيها شيء لم يلزم ان يجب عنهما البتة وبهذا يفرق
حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين في قوة النقيض وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم السالب معناه انه اذا لم يكن الشيء
موصوفا بذلك الوصف كان موصوفا بهذا الوصف الآخر وليس اذا كان موصوفا به كان هو موصوفا بنفس ذلك كان الانسان واحدا
او ابيض كان هوية الانسان هو هوية الواحد او الابيض فاذا جعلنا الموضوع هوية الانسانية من حيث هي انسانية كثيرة واحدة و
عن طرفي النقيض فقيل او واحد هو او كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك
الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير لا انه وصف يلحقه في الحال انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف
من حيث هو انسانية ولا يكون من حيث هو انسانية هو كثيرا بل انما كان ذلك الشيء يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط
فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى الواحد ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا انسانية

العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لابد له من تعين خاص وهو بهذا زايد على الماهية المعينة بهذا الاعتبار
ولذا اعتبرت محصلا بالفصل الذي هو من اشياء معينة كالجسم اذا اعتبر بشرط ان لا يدخل فيه قوام النفس لكن لا بشرط ان لا يحصل العوارض
حكم من هو مخصوص بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس بعد تمهيد نقول الذي
الكر وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء اجمالا وكذلك المعتبر
في المادة اعاده التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودا كما قرره فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون
موجودا في الجملة فلا يصح كلام الكر فليس المعتبر في المادة الشيء الذي لو تامله فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى الجنسي فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء
حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص بحيث لو انضم اليه الشخص كان امرا زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
غير محمول على المجموع والكر حيث حكم بان ما سواه المادة اراد به الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداه وان كان اعتبار المادة مانع عن
والامر في توجيه العبارة اما ان يحمل على حذف فاعتبرنا ما عداه على التعميم وفي لاضرمنه قوله لا يوجد الا في الاذهان وان
في ذلك من حيث تعميم نوع لاعتبار التجريد بالنظر الى البعض لجواز الحال الى معاينة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الغرض في قوله
لا يوجد الا في الاذهان راجعا الى التجريد عن جميع ما عداه بطريق الانعدام والاول اظهر **قوله** وليس معنى بهنا كمسئلة الشرط
انما هو تحصيل الماهية النوعية لا المطلق التحصيل فان الاعتبارات الثلث كلها في حصن النوع كما اشرنا اليه لكن التحصيل النوعي
الا انه امر مخصوص بحصر قوامه امر مخصوص **قوله** بل معناه ان يوصل كه هذا الى سبيل تعين الشيء بعد الابهام فهم يعتبرون عن ذلك
انه فيه وهم فالوا الذهن قد يعقل معنى كو لذلك يكون ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين في وجوده بان يكون ذلك المعنى
منضافا فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على
ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما شيء بل على انه يكون ذلك نفس السطح والخط لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه
ان يكون هو المعنى فقط بل بشرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه
ذلك المعنى فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا واحدا من تلك لكن الذهن يختلق له من حيث يعقل وجود امور عام الذهن اذا
اضاف اليه الزيادة لم يضف معنى لها معنى من الخارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في نفسه
وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا للشيء المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه والكر
من جهات محصل الوحيد فان الامر المحصل وبعد يكون ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون منازعة لكم اذا صار محصلا

بلغت م

وذلك الشيء صوح له م

مبين ع

اصح م

جارية م

الشياد م

الطعام

شيئا آخر الا بالاعتبار العقلي فان التحصيل النفس من التحقق **قوله** وبيانه ان الجنس مبهم فاذا علمت كالذي حصر مبهم بالقياس الى النوع
وكذا النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت اريد بذلك ان النوع لم يبق له تحصيل ينتظر
الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من تحصيل زايد حتى يقبل التحصيل بالاشارة اذ لا تحصيل النوع اللون بحيث يقبل الاشارة
سواء ليس سواده او بياضه مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا التحصيل بالاشارة وذلك انما يحصل بالمواضع والاعراض غاية
الامور المعرفة بين ما يوصل الى النحو الاول من التحصيل وما يوصل الى النحو الثاني منع وهو متعذر في اكثر المواد ووجه لا ينفرد ذلك وسامل **قوله**
وقس على ذلك حال الناطق فانه ان اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا او بشرط شيء كان نوعا بعينه النوع او بشرط لا شيء كان الصورة
صح به الشيخ وغيره **قوله** وكذا الحال في ما في الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا بالقياس الى الشخص بل حال كل كلي كما قال الشيخ
وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي **قوله** قال ابن سينا صدر ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفاء من الاعتبارات الجسم
وقال اذا اخذنا الجسم الجوهر ذا الطول والعرض والعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس فيه من ادلة وغير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى حس واعتداء كان
خارجا عن الجسمية محمولا فيها مضافا اليها كان المادة هو الجسم الذي هو المادة وانت تعلم انه ليس بين على ان اعتبار المادة لا تحقق الا بين
جميع ما عداه او بعضه الجسم يكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم **قوله** وفيه بحث لانه ان اراد ان هذا انما يرد على من ذكر من نفي
وجوده في الخارج حيث قال ان الوجود الخارجي من العوارض وكذا الشخص انما اذ اقتران كل موجود خارجي موصوف في الخارج بامر
ما سواه كان الوصف اعتباريا او موجودا في الخارج ولا اثر على ذلك كما سنفصل **قوله** الا ترى انه يمكن ان فيه بحث اذ ليس النزاع
في تصور مفهوم الانسان المجرد مطلقا ووجوده في الذهن فانه لا ينصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب العقلي يتصور وموجود في
الذهن ايضا هو مخلوط بالتجريد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان الحكم على المجرد [illegible] لم
تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كدعوى هذا الحال لو ضاع معه التجرد وهيئة الا ترى كما ترى فان قلت هذا على الافراد
صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد وان سلم
وجودها فليست موصوفة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها في ضمن التجرد والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود الذهني
كما في المجهول المطلق فان افراده هي موجودة في الذهن من حيث معلوميتها موصوفة بالمجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية
انما هو بما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما يقتضيه المعلومية بل ذلك الوصف وهو صحة الحكم ولو اريد الحيثية لا من حيث التجرد
فلا حاجة الى ذكر المنظور فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وسيأتي تحقيقه لعلم ما يدفع الاوهام **قوله** فصار

انه م

[illegible]

الحكم

اتفا فهو ذلك بوجود [illegible]

او بحر ما كى [illegible]

الحاصل لانه ان اريد انه يمكن ان يتعقل الماهية بالحيث ما لا يكون معروضا لشيء من العوارض بحسب الوصف الذي يعتبر له ولا يمكن وجود المجرد في الخارج لان الموجود في الخارج معروض لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي تكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء وجد نفس الاوصاف في الخارج او لا فمردود اذ ما هو موجود خارجي فهو موضوع لنقيضه صادقة خارجية محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا يمكن ان ينتزع اثر ما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظ بحسب كونه في الاعتبار معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار **قوله** لا يصح فيه ان تلك الماهية الى ما ذكر من تغيير المحض المذكور ما المحض بحسب الغرض ولا ينافي ذلك صدق فيه انها محض بحسب الغرض مخلوط بحسب نفس الامر فتامل **قوله** والحق انه لا معنى للموجود اه هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الكلام الاول وتحقيقه ان المحض بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لو اريد فلا الصدق كما هو في الذهن لا يكون مجردا او نفس الامر اذ المحض نفس الامر على فرض فيوجد فيه فتامل فيه وملخص المقام انه ان اريد ان الماهية المحض لا يوجد في نفس الامر بمعنى انه وصف المحض لا يكون صادقا بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يوصف العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو محض بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالمحض الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو محض بحسب هذا الاعتبار كما اشار اليه بلا ضعف فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو محض بحسب هذا الاعتبار والجواب بمثل ما لوضا الهم من ان الفرق انه يوجد في الخارج الغرض الذهني شيء هو محض بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو محض باعتباره بل باعتبار فرض الذهني الذي هو موجود فيه فهذا وجه لا يتصور بعد تحصيلها الملاوية العقلاء والمحصل من جميعها ان ذوات الاشياء مع قطع النظر عن العوارض مطلق ليس في نفس الامر باعتبار العقل فقط والخارج والوجه فيه كل منها بل هو الخارج او الذهني فيوجد في الخارج والذهني واعتبار العقل جميعا ما هو محض عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو محض عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل **قوله** لان المحققين منهم فسروا المعقول بالكلي والجزئي وفسروا العقل بالصورة العقلية فانه يحمل الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على ان الماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالطبائع من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الحمل من حيث الماهية فلا خلل نعم فساده كما بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين العالم في الذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء نص عليه الشارح وهذا القائل لا يعترف به **قوله** فيه يسلم ان يكون لها واحد فيه واحد وحدة الجنسية من حيث هي حاصلة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها الكثيرين بالمعنى المذكور كلية فاين في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه منتسب الى اعيان كثيرة

بذلك

الانقياد

[illegible]

١٥١

او متنوعة حكمها واحدة حكم واحد واما من حيث نسبة الصورة بينه جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكمال الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات يكون كليا وجزئيا من حيث نسبة الصورة صورة ما في نفس بل صور النفس جزئية ومن حيث اعمها يشتركها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين اللفظين **قوله** ولو استدل على عدم كون هذا الشيء بعينه كما علم مما نقل عن الشفاء **قوله** على ان صدق عليه ان هذا الجعل الرابع لفظيا ومع ذلك لا يلائم كون القول من حمل الاشخاص حيوانا بعينه **قوله** وقد استدلوا على وجود الماهية بهذا المعنى لا مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان الشخص حيوانا فالحيوان موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بعينه توجد في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا آخر نابع في التشبيه على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان معه الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب له ذلك ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو بعده وحدة التي هو بها واحد من تلك الطبيعة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر ثم قال والحيوان بما هو بعوارضه هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجوده اقدم من وجود الطبيعي بتقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ولقد ذكر في كلام تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وبعد الاختلاط باطل وهذا القائل الاخير لم يلتمس مراد من قال بوجود الطبائع وجها اوراد مجموعا كما ذهب اليه الشارح بعض الفضلاء بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا الفرض ان هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما نسبة الى زيد بل ربما كان اقدم بالزمان كالانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان الماهية مغايرة وتقدم ولا ماهية الحق فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن وضده كانت جنس في هذا الاعتبار محمولة الاتحاد معها واذا اخذت من حيث الاخصار بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبارها الاتحاد ونافيه آخر وهو باعتبار التقدم محض لا بمعنى انه يصل الامر محذوف ما لامور الخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط

بما هو حيوان

ببياضه

غيره

[illegible]

ذلك عسى ان يشغلك عن بعض المطالب العالية **قوله** فكل الاجزاء العقلية له لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس في زيد بل نسبته اليه نسبة الوصفيات فلا يكون في وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى بعينه الا كما ان زيد فهو موجود بالوجود الوصفي بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالوصف كذلك الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالوصف بوجود موصوفهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود منحاز عن وجود الموضوع والاعمى ليس معه وجود بالذات اصلا فان قلت لم لم يحكم بان الابيض مع وجوده دون الاعمى قلت بناء على انه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا شيء الا انتفاء الاعمى [illegible] مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير ان يوجد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره من ان الوصف المقابل للجوهر هو العرض المقابل للذاتي فكذلك الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرض واذا اخذ بشرط شيء فهو مسمى الابيض واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فحال الطبيعة الواحدة جنس ومادة باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين وطبيعة الوصف عرضي باعتبارين وهذا هو الفرق بين الوصف والوصفي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مغاير للموصوف آخر هو ثوب او نحوه وغير ما هو لهم تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل اما ان يكون ابيض بذاته كما لو كان الثوب بذاته كان بياضا وابيض في البياض هو الابيض باعتبار الفصل وبذلك لا يحمل على مجموع الموصوف والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس فلذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مما [illegible] وبالتحقيق حقيق الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني والمرضي الاوسط وهو موافق للمعلم الاول كما حققه حنين بن اسحق فانه جعل من اكثر المقولات بالمشتقات كالعالم والمتعلم [illegible] وغيرها او ورد في التعبير بالمشتقات وما هو حكمها كالاب والابن [illegible] والدار وفي الوقف ونظائره ويشهد به النظر السليم من ذوي فطنة قوية فان حال من [illegible] وجد الكلي الطبيعي بعينه الموجود في الخارج او البسيط اذا وجد العقل ينتزع منه الحيوان والناطق فليسا بالحقيقة جزئين للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى بعينه من غير فرق فلذلك لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا الا [illegible] من حيث [illegible] الاعمى فيكونان من جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت فيلزم ان لا يكون شيء من الكليات ذاتيا للموجود في الخارج بالمعنى الذي ذكرتم فكذلك يلزم عليه ان يكون [illegible] اضافة لجميع المقولات الكلية مقولا بالعرض كما هو شأن اللواحق فيكون زيد كالحائط الى جانبه كما ابيض بالحائط الى جانبه انسانا لا بالمعنى الذي ذكرتم [illegible] من الكلي الاكثر [illegible] بتوسط الجسمية وزيد الانسان اذ الموصوف بهذه صورة لانه امر آخر لا بمجرد العقل الى حد ذاته

ان م

فان الوض بهو البياض دون الابيض صح

وعوض م

المتأخرين

لانا نقول زيد يكون وجوده زيد بعينه ما يكذب على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتأخرة في وجوده ثم لكن الكلام في خصوصيات المواد بل نقول ما تقدم في الاصطلاح لا نحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي وانه فيض البعض الموصوفات ذواتها بياض او سواد او نحو ذلك وليست باشياء آخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك التي تلك الموصوفات هي في ذواتها موجودة بوجود تلك الموصوفات لا يخفى ان هذا القائل يثبت وجود الموصوفات الخارجية في العقل ضميمة لا انفاء وجود الشيء متقدم على جميع الذاتيات او العقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ثبوته يكون من اللواحق الخارجية لان الاعلى النظر السليم يشهد بفساد تقدم الوجود على الذاتيات بل هما متساويان ثم معنى هذا المفهوم ان ثبت وجود فصار زيدا فيكون نسبة زيد الى نفسه نسبة العوارض اللاحقة متوقفا [illegible] **قوله** هذا الكلام انما يلائم لو لم يعتبر [illegible] المص كما سبق **قوله** يعني من المعقولات الثانية لا انه اعتبار العقلي مركب من المعقولات الاولى والثانية فلا يكون معقولا ثانيا لا الاول المعقول الثاني يصدق لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي ولو جعل المعقولات الثانية ما هي مبادي الاشتقاق كمبدأ الجوهرية انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل **قوله** لانا نقول لا معنى للكلي [illegible] لا ينتزع ان [illegible] فان [illegible] الضروري سواء الكلي منها او غيره [illegible] من الوضعيات او انها متأخرة من الوضعيات الخارجية فهو [illegible] والمشتق [illegible] ذكرتم لا يخفى انه لا يمكن [illegible] الا على وجود البسائط الخارجية بطلان الكلي [illegible] كذا على وجود البسائط الذهنية يعني انه كالبسائط يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود بحيث يكون النطقيات والصور الذهنية واما على وجود ماهية لا يمكن للعقل تحليلها بوجه الى امور فلا فائدة في ذكر تشبيه بالاجزاء الوهمية للجسم فلا محذور في عدم [illegible] وبالجملة لا بد لذلك من بيان **قوله** يعني ويتصور انه على وجه اشار الى ما ذكر في عبارة المتن ليتضح **قوله** الاول اما اضافة المحرك [illegible] هذا ما اشرنا اليه سابقا انه [illegible] بما يرجع عنه كان الكلام صحيحا والتعبير بحلول [illegible] لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الوجود الذهني طرفا للاتصاف على ما نحقق تفصيله [illegible] حكم الوجود معتبرا بالخارجي او الذهني او لم يكن معتبرا بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي او بحسب [illegible] جعلوا العلم بالوجود الخارجي منها والكلام الجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف في الوجود الخارجي فلا يكون الكلام على هذا التقرير صحيحا فتامل **قوله** الماهية المركبة في حد ذاتها لما ثبت [illegible] اذا سلمنا احتياج الماهية المركبة في ذاتها مع قطع النظر عن ذاتها ووجودها الى جاعل يجعلها لا يعقل انه يجعلها فلا يجوز [illegible] البسيطة فان عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى امر آخر فكذا هذا الاحتياج الذاتي لا يتصور

٢٢

الاولى

في البسيط فكذا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج الى الغير بالجاعل بجعلها وجود انها كما ثبت في المركب فلانه
انه غير متصور بل لا يجد في هذا الاحتياج في قابلية المركب وعدمه وبالجملة لا بد له من بيان والوجه منشأ هذا القول قد مر منه
قوله وايضا لو صح نفي الامكان عن البسيط الخ ايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة تعدد البسايط الكثيرة
الا ان يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا يتكثر فيه بوجه من الوجوه قوله اولا يخفى على المتامل الخ لا يخفى على المتامل انه لا يتصور لوجه
العوض الثالث ما ذكر كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصل كما تنادي عليه
عبارته ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله نفسه بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط
فلا يرد عليه ما ذكر نعم يرد عليه ما لوحنا اليه انفا وحققناه عليك سابقا فتأمل قوله بل اراد حاجته في ذاته لتغير الامكان
ما لا يتم عند مصطلح لانهم لا يعلو على الجرد بما مر من اسعاف الى احد الاجزاء لا ينبغي ان يحال الى الفاعل او يلوح بل انهم نظروا الى
ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه وهو الاجزاء بخلاف الاجسام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف البسايط اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول
اليه فلا يتصور فيها الجعل على انهم لم يجعلوا من الجعل الا هذا المعنى للحق وقد صرحوا بالامكان ما سوى كيفية نسبته كون الشيء ما كان
الشيء وزعموا ان الاجزاء يحكى كونها ذلك المركب بالانضمام وليس في شيء يكون كونها اياه ممكنا وعلى هذا ما لو كان جعل الاجزاء عين المركب
كما هو المشهور فلا يتصور جعلها اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء المادية فقط لا بعين عين المركب الا بالفرض ومثل ذلك الغير متصور
في البسيط وايضا ان عدم تحقق هذا الامكان في البسيط ثم اذ السواد اذا كان ممكنا كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن
ان لا يوجد بالفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا ولا نا قص فيه قوله ثم ان كل واحد من عدم الخ انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت ان عدم
الشيء المعدوم امر شخصي ودونه اثباته خرط القتاد ولا نعلم لو لم يكن شخصيا وكان عدمه مستندا الى عدم احد العلل على وجه المستند الى عدم
على الاول بجاز ان يتعين شخصي آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نعلم الملازمة ممنوع اذ كل الشيء لا استلزام [illegible]
ثم الكل كما سلفنا ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصية في ضياع عدم المعلول بل على انتفاء احد العلل الوجودية انتفاء على التمام
المستلزم لانتفاء احد العلل قد ذكر قوله ان كلا منهما مغايرة الخ لا على الفرق بين الجنس في المادة وما هو جنس لجسد [illegible]
ثلاثتي خبر منه هذا المعنى فلم تكن لهذا المحل مع ما به من المنافرة التي لا تخفى على المنطقي وكان قلت المادة العقل الفرد التي توجد فيها العقل
في البسايط كالكون في السواد اجزاء غير متميزة في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقلناه سابقا قال العقل حقيقة لا يسوغ في الوجود بين فكلف يحكم
لا تركيب منها حقيقة فان ذكر امر نوع القعل من الحمل ويشير ان اطلاق التركيب عليه وعلى مثله على الحسن الاعتبار لما اطلاق في ذلك

البسيط

الوجود

[illegible]

[illegible]

يتحقق بهسد السابقة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذكره وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا من هذا المقام اخذنا المعنى الثاني و
ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود الشيء في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني بجواز كونه موجودا
ذهنيا مع عدم الوجود الخارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان يتقدم في الوجود
الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي والوجه الملحوظ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسبه
وجود الكل ولا يجب في المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود شيء في الذهن ان يكون
متقدما على وجود الشيء بحسب الذهن قوله بل يجب تصور الماهية يتبع استلزامه فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور ايانه ويتصور
الماهية لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحاد ان الحظ بالبال ههنا هو المجموع ولا شك في امكان تصور الشيء
مع عدم اخطار الجنس بالبال ولا في هذا الوضع من الشفا فيجب ان يكون معنى المقدم متعلقا مع تصور الشيء بحسب الاخطار وحده
ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت الماهية في الذهن مع رفعها في الذهن بالفعل وليس المعنى بخصوصها في العقل حضورها بالبال بالفعل
فكثير من المعقولات لا يكون خاطرا بالبال بل المعنى انها لا يمكن مع احضارها بالبال احضار ما هو متقدم بالبال حتى يكون معنى مجهولا
بالبال وذلك محيطة بالبال بالفعل ان يسلبها عنه كما يمكن في الماهية بالفعل حالة تحصلها مع تصورها ثم في انكار الذكر وقد يطلب الى
نفسه اعني ان يكون اذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصور اوله المقوم حاصلا بالفعل وربما لم يخطر الاجزاء ايدا بل
بل اعني بهذا انكار اذا اخطر الامرين بالبال لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم له سلبا عن الذي هو مقوم له سلبا يصح معه وجود
ماهيته في الذهن من دون وجود ما يتقوم به قوله فان لها صورا اضافية مختلفة في نفس الامر كما في البيت اراد بنفس الامر ههنا الخارج
بقرينة السابقة فان جهة الوحدة في العسكر ايضا متحققة في نفس الامر مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما وجهة الصورة الاضافية
في البيت مبني على ان صورة الوضع المخصوص هو موجود في الخارج قوله قلنا لا نسلم الخ فان قلت كيف يوافق ذلك ما اشتهر من الحكماء
من جزء الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون بكون الشيء جزء الجوهر على جوهريته ذكره الشيخ وايضا الشيخ صرح في الهيات الشفا على ان الجسم الكل
على مجموع الهيولى والصورة والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليس غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان الشخص
اعراض وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فاجاب بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من
حيث العموم الى تلك الاعراض بالفعل الا ان طبيعة الجنس لا يقال على اجزاء لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص لكنه لو لم يكن مع
الاعراض والخواص لكان ايضا من الطبيعة فهذه الاعراض خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا وليس

بكلام

160

صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر الواحد بالمعنى الثاني فيكون [illegible] المفهوم [illegible] فما صدق عليه [illegible] بعد اضبار

المعنى الثاني الاعم اى المعتبر في العلم الثاني لا يكون صور الامور متعددة بل الامر الواحد صورة بنظر المقابل فقد برهن ان [illegible] المحققين وقد شرحه

حصر الاقسام في الثلث الثالث في كلام الشارح ولم يتم الانحصار الثلثة الا في [illegible] وذكرا والاما هو الثالث في كلام الشارح في اول

عليه الى المذكور ولم يرد في الاقسام لانه يعنى امارات الى الاقسام الثلثة او جانع عن المبحث اعنى الاجزاء كما يظهر من الكلام قوله

واستفاد منه ان التحصيل معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما ما يعبر بالفارسية سفيد وسياه

ولا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الشئ الابيض ولو دخل

فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى [illegible] ثم العقل يحكم بالذات

الا بعضها من [illegible] المعنى الا بوجد الا بان يكون [illegible] حقيقة اخرى تقارنها [illegible] فيها وتعبيه بالوصف وبعضها [illegible] ولولا ذلك الحمل

لم يلزم ان يكون هناك شئ هو الابيض والاسود هذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول الا [illegible] مثلا انا [illegible] ثم له الالتفات الى البرهان الدال

على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار حيا بالعرض ومن ههنا يظهر [illegible] المشتقات [illegible] كالملح الملح والارض

امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه عرضيا كما وقع في اللون فانه كنهها عند مهم بديهي مع ذلك نازع بعض الحكماء في عرضيته ولو كان مفهومها

مبادي المشتقات لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك في ان الملون بالمعنى الذي احد وليس عرضا قايما بذاته وقد نقل [illegible] ان

كان [illegible] اما والشيخ والمتاخرين [illegible] المعلمان والمعلم السليم [illegible] الشفاء

بل القسمة كذلك اقسام اخر وكل منها [illegible] قوله وهذا هو المعتبر بان الاجزاء اه لا يخفى لان اصحاب هذا المعنى يثبتون وجه

الكلى الطبيعي [illegible] الاجزاء موجودة في الخارج [illegible] فلا يكون [illegible] المركب في الخارج [illegible] وجه

الشخص [illegible] بالعرض فهناك وجه [illegible] الشخص [illegible] بالعرض [illegible] يكون صح الحمل باعتبار هذا الكلام قوله و[illegible]

الاما سلف [illegible] الحكم بالحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الاجزاء اى [illegible]

[illegible] فيكون تسميته [illegible] اصطلاح وان يكون العقل [illegible] في الوجود الخارجي [illegible] الامور المنتزعة منه فيكون

وجه الامر الخارجي في العقل مجازا اى وجه ما انتزع منه وان يكون تلك [illegible] البسيط [illegible] عنها الاجزاء من حيث

كما في العوارض وقد من تفصيل بعضها فيه قوله ولا يلزم اندراج المساوية [illegible] اندراجها في التداخل بان يقال اعتبار العموم

والخصوص [illegible] من اعتبارها [illegible] وهو التساوي منشأ التداخل والتساوي [illegible] اعتبارهما [illegible] منشأ التباين [illegible]

فان قلت هذا يخالف ما اطبق عليه الجمهور [illegible] الشيخ الرئيس في الشفاء [illegible]

الابيض

الشفاء

بل

هي

كان

الكلان اعتبارهما وجها منشأ التداخل واعتبارهما عدما منشأ التباين لم يلتفت اليه الشارح قوله وقد يوجد مواد اه [illegible]

ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وسببيته الى الكل وقد سلك ههنا طريق الاكتفاء قوله مع ان الانسب كان تقديمها [illegible]

منع الملازمة [illegible] اذ مفاد منع العبارة منع الملازمة وان كان في الواقع [illegible] منع الحكم ايضا كما يشهد به [illegible]

وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا فلا [illegible] الدليل مبنى على [illegible] من كون الجوهر

جنسا للحيوان فانه يلزم حينئذ ان يكون الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وكذا للحي في الانسان فلنا للحي مثلا لان الانسان نوع

للحيوان فما هو جوابه فهو جوابنا قوله اذ قلنا انها لا اعتبار بعضها اه هذا هو التحقيق لان ذاتها لا توجد في غيرها وان كان كل

من الجزئين كذلك وكيف يقال انها لا اعتبار بعضها اصلا قوله واما اذا ابينا [illegible] هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها من جنس

لا من جنس وفصل بل على انحصار الماهية في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك والدليل [illegible] كل منهما تمام المشترك فلا

يكون فصلا فلا يحصل التركيب قوله والحق انا لا نسلم الخ اه هذا المنع لا يتوجه في اصل الدعوى [illegible] لا فصل لان الماهية

لا يكون لها فصل وان [illegible] بالقوة الملاحظة في الحد [illegible] الماهية اذا تركبت من [illegible] المحمولين [illegible] وفصل القريب

بعض [illegible] والقدح في [illegible] احدهما لا في فصلية قوله كيف وهو ضعيف [illegible] على ذلك الجزء [illegible] في الفصل انه مميز

الماهية عن غيرها [illegible] فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة على جزء [illegible] وهذا

القدر يكفي في تحصيل الماهية وان فرض وجود الفصل [illegible] والتمييز بها عن غيرها بسبب الفصل

الاول [illegible] قوله وايضا

مشارك المهية له كيف ولو وجد ذلك لكونه جنسا [illegible] الماهية الجنسية فان الناطق [illegible] مشترك [illegible] بين الانسان وعليه

[illegible] قوله فاما ان يكون بينهما عموم من وجه [illegible] قوله او في الاعراض المذكورة

ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير ان الجنس [illegible] الفصل [illegible] ارتفع ابهامه لزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس في ارتفاع ابهامه

موضع [illegible] اي رافع ابهامه نوعا من دون [illegible] سيأتي ودعوى بديهة هذا الحكم فالمورد في معنى التحصيل

رفع الابهام او تحقق النوع لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه يختار ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون

الجنس [illegible] تحقق النوع بدونه [illegible] والحصول النوع قطعا فمن اراد التعرض على هذا التقرير فليس

وطبيعة الامنع [illegible] الملازمة [illegible] رفع الابهام بالفصل وحده [illegible] تحقق النوع بالجنس [illegible] من غير جزء اخر [illegible] المنع واما

لان الداخل [illegible]
والسابق [illegible]

اجزاء

تحصل

[illegible]

واما الاعراض الاخر فهو يرتفع بما اورده الفاضل الشريف على هذا التعريف من ان في كلام الشارح بان هذا التعريف انما يتم في المساوي
وهذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقد علمت انه ان كان احدهما اشتراكهما في تمام شيء من الصور ايضا
اذ فيما كان واحد منهما اشتراكهما ما هي جهة عمومه وقد ذكر هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل بان يكون واما
نوعية الاولى فمبني على انه فرق بين ان لا يدخل الماهية ما يعني الجنس والفصل ~~والنوع~~ والنوع ما يمنع لو توجه على المعرفة
التي عليها لا الى الدليل فتدبر اي كلام هذا الفاضل المشتمل على منع اصل الدليل كما زعمه الشارح **قه** فانهما على تقدير كونهما ضمنيين بان
لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتي سوى الناطق فيكونان جنسين كما فصل سواء اما في هذا التقدير فانه الى كون الجنس في مسي
مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكه الا ان يجعل مطلق من اشتراك الناطق بين الانسان والملك فافهم **قه** ويرد عليهما انه
لا يلزم انه اذا كان عمومه بوجه لنوع آخر وكان غير داخل الا في قوام تلك الماهية ما كان مساويا بالجزء الآخر من حيث الصدق
الذاتي وان لم يكن مساويا له في مطلق الصدق ولعل مرادهم بكون الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي اذ العموم بطريق العرض
لا يجوز الغير ذاتي الا بعد لزوم وصف العارض فيقبل لعين لا يجوز الى الحمل فضلا عن عروض جزء فادعى هذا في المعنى المراد من التساوي
فيندفع الايراد فتامل **قه** ولا يخفى المطابقة بين المثال والممثل لان المثل معان في كل من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا
وهذا المثال الكلي العقلي والطبيعي والمنطقي **قه** ولا يكون الفصل محصلا اي ان اراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز ارتفاع
الفصل من الجنس والجنس يحصل اي ارتفاع ابهام الفصل فلا دور وكذا ان اراد بتحصيل نوعا لجواز ان يفتقر تحصيل النوع الى الجنس والفصل
ثم يفتقر الفصل الى الجنس كما ان الجنس محتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر احدهما الى الآخر **قه** بل نقول لو كان الجنس كذلك لانه لم
يكن المجموع تمام المشترك وكان مختصا بالماهية كان محصلا اذ لا معنى للفصل الا ذلك **قه** وايضا لزم اعتبار جزء
واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا لا بداهة بيان وان دعوى البداهة ممنوعة ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما بين **قه** ثم
تمام كلامه لما بين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس مع المادة الماخوذة لا بشرط شيء والفصل مع الصورة
كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الكتاب مثل امتناع الحقيقي عن بنية واحدة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب كامتناع
هيولى وصورتين في مرتبة ومثل امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية لما ذكره في الهيات الشفاء واما العلل الصورية
تناهيهما ما تقرر في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب الطبيعي وان الصورة التامة للشيء واحد وان الكثير
يتبع فيها على نحو الخصوص في العموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما لا ترتيب طبيعي فيه لم يتناه **قه** فيه نظر لانه قدر الكلام

انما يتوهم

الآم

والمولدة

الاعراض

٦٧

١٤٢

قه ولو سلم فذلك الشيء كلي لا يخفى ان الشخص قد يستعمل في كم وكيف واين وكذا في سائر اعراضه جميعا بنفسه فلا يكون الاعراض مشخصا بالحقيقة
بل الشخص بالحقيقة هو الوجود الخاص قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هوية الشيء وعينيته وتشخصه ووحدته وخصوصيته ووجوده المتفرد له
كله واحد نعم بعض الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات يعرف بها الشخص فلذلك قد يصدق علينا الشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها **قه**
ولو سلم فلا تماثل المشخصات كلام يمنع تشابه الامثال لان تشابهها في كونها وجوديا او عدميا بمعنى كونها عدم شيء ليس المنع وهو الكلام
بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدم الامر فافهم **قه** وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد من تشخص لا ينتقض
بالكليات الموجودة في الذهن فانها مشخصات من حيث انها صورة متشخصة في نفس مشخصة وان كانت كلية من جهة اخرى **قه** لان ما لا
في الشخص لا افتقار اليه لا يتم هذا الى الجوهري فانه متقدم على الحال عندهم بحسب الوجود **قه** لما كان نوع كل فرد نظر لجواز
ان يتعدد افراده ما كان في بعضها منها مشخصة فيستند تعددها الى كل منها الى تعدد المادة وتعددها الى الجسم منها او لاخر ويرد على الاول
ان ليس لكل نوع مادة لكل شخص منحصر في شخص اصلا او فرد منه اذ هو عندهم اي الاشخاص العنصرية مشاركة في الهيولى **قه** بعد ما عاد اخر
بحيث انه هذا ما ذكروا واصل الدليل من انه لا يجوز استناد التشخص الى الجزء او التشخص كما لا يخفى وكيف يتوقف على الشخص الجوهر له
يكون امرا ما لا في التشخص كالايجي وكيف يتعلق ولا مباينا فعله المادة المشخصة ما كان وهذا الامر الثاقب اقول الاول
في الحق ان ان يقبل المادة لا يتشكل بذاتها بل انما يتشكل بعوارضها وتنكر تلك العوارض حتى لا يستقل الاجسام التقادح في المادة
كالاعراض في تلك العوارض القائمة بذاتها مشخصة بنفسها من الاوائل فيشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة **قه** لا الى آخره ولست تلك
مشخصة للمادة فيبقى في الذات في المذكور فلا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وايضا فيعلم انه لا يصح توجيه كلام المحشي بان ذكر
بتعريفه بل يكون تشخص المادة بالاعراض الحالة الا انه يختلف بان المركب انها الواردة مشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا ولا يكون عدم ملازمته
لان الموضوع المشخص الحقيقي فتامل **قه** ولا يرد عليه الاعتراضات الكائنة وانه المذكور وهو عطف على اجل في قوله فلو تم هذا لم ذاكر
لا على الخ لفساد المعنى فيه في بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك والمآل واحد وعنوانه لا يرد هاهنا اعتراض غير ما ذكر
وذلك النوع **قه** لا يمكنهم تعميم المادة او لا يمكنهم ان يقال انهم اتفقوا على ان جوهر بسيط ليس جسما ماله جزء ولا مقومه
وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز نفوذ لم ياتي في المادة فيصح التوزيع نعم يبقى الكلام في اثبات ذكر الجوهر وهو سابع ولم يدعوا امتناع
غير جوهر غير جسماني متولد من جوهرين يكون احدهما في الآخر ولا يهم ذكر ولو جوز ولا مانع من ان لا يوجد الحال في الصورة والمحل في
وان لم يدخل المركب في الجسم فسبق الكلام في حصر المركب في الجسم فتامل **قه** فلم لا يجوز ان يكون لا يخفى انه خلاف ما حكم به بالبديهة

الابتداء

في المادة

الاعراض

ولذلك قيل ان كلامهم في ابيات العول نسبة كلام العقول

بعض الكل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الآخر وكذا بعض فرض اشتراك المجموع مثلا
اصدق المولود مستحيل فيقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد المولود وهذا الفرض يستلزم فرض صدق الطائر المولود على كثيرين
وكذا يمكن فرض صدق المولود على جميع افراد الطائر ايضا وفرض صدقه على جميع الافراد يمكن لا فرض صدقه على جميع وصدق مثلا
في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطائر على جميع افراد المولود وعليها بشرط كونها مولودا فلا يبعض فرض اشتراك مجموع الطائر
والمولود بينها لانا نقول ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء باي اعتبار اخذ الا يرى انه ليس بكلي
من الافراد الغير صحيح فتأمل قه وان صح ما ذكرتم اي من ان لا يصدق الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قه فلم لا يجعل مستحيل انه يفعل
اشياء غير متناهية من الملازمة نظرا الى الاول لا يقال لو كان الكلي شيء ما فيه كلية ولا يتحقق الجزئي اصلا العدم الاتناهي الا ما
جري بيانه بطريق حكر بان يفرض سلسلة غير متناهية من الموجودات المتعاقبة وطروا احدهم كلي والفرض انه لا يصدق الكلي بالكلي لا يفيد
الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات من جنس المجموع كليا قه لما وقف من ادراكه وبطلان اللازم مما يتحقق كل منها بدرك الاجزاء يكون
كل منهما كليا تشخص الآخر فلا يلزم منه ان يكون بعض الكلي بالكلي مفيدا للجزئية ان يكون وصف الكلي منها مفيدا لتشخص صاحبه وبعض الآخر
الا ترى ان التشخص يتقدم بالذات على الوجود او مع الوجود كما نقل عن الفارابي فيلزم كون كل منهما على الوجود الآخر بالذات
او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح تحرر هذه وايضا ما ذكره في امثال اختيار كل من التشخيصين بالآخر من الطائر والمولود عن
فان احدهما لا يفيد اعتبار الآخر اصلا بل يتألف منهما امر عينا من غير والكلي المدرك باعتبار كل من التشخيص بالاجزاء كمطلق
كل منهما باعتبار التقييد بالآخر اعتبار لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد
بالآخر اخص مما كان قبل التقييد ولا ينافي ذلك ان التشخص انما يحصل بانضمام امرين غير متشخصين يتشخص كل منهما والا لزم تعقيد تقييد
الكلي بالكلي الجزئية قه ولا يخفى على المتأخر ان المشهور في النسب الكلية اعتبار صدقها وكونها في الواقع سواء اكان الاعتبار و
لكن قد يلاحظ صدقها بحسب الاعتبار وتحصيل النسب بينها كما في وان طار في كلام المصنف قه اعني اذا اخترم حيث
هو كلي طبعي لا تقال هو من حيث هو لا واحد ولا كثير الا انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في
الواقع واحد ولا كلي ولا جزئي ما هو الآخر بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع
بل المتشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لكنها اذا كان الانسان المخلوط متشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص لانا نقول
الاحكام العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط متعدد وليس الانسان من حيث هو متعددا والا في ذكره المطلق

الطاير ح

المطلوب

ومن ح

الكلام ح

قوله واما التشخص فلم يحصلها العقل المتأخرون حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع
نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بسبب الفصل نوعا
متميزا اعني المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بحلول التشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات النوعية وحكم
الامام المسمى بالتشخص متشخصا بذاته كما فصلناه آنفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص تحليل بالطبيعة المختصة بكل منها
ويكون الآحاد تماما لماهيته النوعية التي هي بعضها هو جوهر اصلي في حواشيها ان الامر في المادة ان يكون ماديا لا محالة
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات انهم لا يعتقدون احاطة علمه بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام القدماء
ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل تشخصها عين نحو وجودها الخاص به لا يعني ان الوجود يتقدم اليه فيصير
المجموع تشخصا بل يعني انه كما بالوجود يصير مبدأ الآثار كذلك يصير به ممتازا والفاعل الذي يجعله
موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي
وغيره وكما ان الوجود متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرض سلب جميع الاعراض القائمة بقطعة
مكعبة من الشمع كان تشخصها باقيا ما لم يتبدل وجودها ولما كان الموضوع محله على الاعراض كان من جملة ممكن
متشخصا ولذلك لم يصح عليه الانتقال وما ذكره من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم انهم ذهبوا الحكماء
متبوع كل العقل حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع لم يكن ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم
تشخص الكوكب وحده نوعه ثم تلك الحقيقة النوعية لو كانت محتاجة في تعلق الوجود الى شيء آخر لا يتصور
تعددها وانتشارها في افرادها ولو كانت متعددة بتعدد الافراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة
من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حصصها لذا الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الهوية
الانسانية مثلا الحاصلة في كل من تلك الحصص مغايرة بالاعراض المخصوصة بسبب استعداد كل منها بهوية
مغايرة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها المشخص بمعنى
انها عنوان التشخص وعلامته ثم تلك الحقائق لو ادركها الحواس كان صورتها الادراكية جزئية

ان هذا الطرا اضافي بالنسبة الى التجريد وهو في الاول او المراد بالبديهة ما يحصل في العقل من غير كسب كما يقال الوجدانيات وغيرها من
اوايل التصورات فيه في الكتاب قوله ويتطرق لانه قد برهن كما قد ذكرنا ان العقل الهيولاني هو العقل البسيط الاجمالي الفعال الذي
وانه العقل المستفاد من المبادي العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها تغير بعونها القوى البدنية وعلى هذا ينبغي كون الكلي
او وجد العقل او الكلي عند الخيال فالكلية هاهنا ابدا على كون الوصف اي وجد العقل ولا ابدا على كون الكلي اي وجد الخيال
مما يدرك الواحد يدرك الكثير فكذلك الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكلي كيف ولا يرتسم فيه الا الصورة المعينة بوضع
مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او حدود معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع عروضها وما تخيلنا من اللواحق المادية قوله
ومما يوضحه ان الموصوف كما هو ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان الموصوف الخارجية يتصف بهما باعتبار
وجود ملك الموصوف في العقل فذلك لا ينافيه كونهما من المعقولات الثانية والحيوان زيد الموصوف الخارجي مثلا هو بحيث اذا احصل
العقل لم يطبق على كثيرين وان اريد بالجزئية الحقيقة فهي من لواحق الوجود الخارجي ايضا وان اريد بها عدم الانطباق عما من شانه
الانطباق بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني فقط وعبارات القوم تشعر بالمعنى الاول وفي الكلي
والكلي ونظائرهما قوله لا اطلاق الوصف على موضوع الكلي هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوصف الشخصي والكلي المقابل له الا في
فان الواحد بالمجاز والموضوع مثلا قد تكرر فيهما مع بقاء ذاته قوله بل قد صرحوا بانه كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وانا المتضايفان
فلا يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد واشتراكهما موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة للامر ما بازائه لا يمتنع الامكان
ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت العلة والمعلول من المضاف قوله اقول هذا دليل اخر يدل على منافاة هذين
الدليل المذكور انما يتم تعاقب الوصف والكلي على امر واحد بحسب نفس الامر ولا ينفي فرض تعاقبهما اصلا قوله وكل موجود واحد بالشخص
الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكلي الشهير المقابل لوحدة الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددا من الانسان والانسان
كليا دايما والشخص الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض الكلي المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك الماء متفرقا
كل منها ذلك الماء بعينه نعم يمكن فرض زوال الوصف الاتصالية عنه بان يفرض منفصلا بعد ما كان متصلا وان فرض كون زيد اشخاصا
من الانسان لا يلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون زيد كلا من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم من هذا الفرض اذ المفروض
لحوق الكلي الشخصية المعروضة للوصف الشخصي حتى يكون الموضوع الوصف السابقة بعينه موضوع الكلي اللاحقة واللازم ان زيد مجموع
تلك الاشخاص الكثير لكل واحد منها وكذا في صورة الماء اذا فرض وصل الكلي الشخصية بتكثير المعروض الوصف كان ذلك الماء مجموع تلك المياه

تحقيق

الخارجية

المادة

يكو

[illegible]

لا لكل واحد منها فكذلك الوصف الشخصية عدم الانقسام الشي الى افراد من الجنس معروض لتلك الوصف اي لا يمكن ان يوجد معروض
الكلي المقابل لها والاتصال كليا والماء المتعدد الى المياه وحدة الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل حاله في
انقسامه لا في الانقسام الى الجزئيات والكلي المقابل للوصف الشخصي هو الانقسام الى الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض
الوصف الشخصي هو زيد ومعروض الوصف الكلي المقابل له هو الانسان فان الكثير بالشخص قطعا ان معروض الوصف الشخصي لا يمكن
فرض عروض الكلي الشخصي اياه قوله في تعوا قولكم ان كان بديهيا الى كلام هذا القائل مبني على مذهب الشارح فانهم يدعون البديهة
في ان الماء الواحد بعد التفريق مغاير للماء الواحد الذي كان قبل التفريق وقوله والاتصال جميع المياه التي هي كثيرة متعددة
في كونها امرا بالجملة اي والماء اخر من كتم العدم والفرق يقتضي بطلانه عنده بان المستحيل هو انعدام الشي بالجملة
بحيث لا يبقى قابله ايضا لا انعدام صورة فقابل والفرق انما يقتضي بان ذلك الماء انما لم ينعدم بالجملة بذلك المعنى المذكور لا بانه بقي
بعينه بل عدم الحكم بانه هو بعينه بديهة الوهم لا بديهة العقل او دعوى البديهة من الطرفين قايم والايراد عليه بان هذا مع اشتهاره ونقله
بين الجهلين ليس له كثير شان او ذكره القائل تحقيق هذا البحث كما يؤول الى قواعدهم قوله هذا مع ابتنائه على ابطال الهيولي قد مر ان
بناء هذا على جزء المذهب وادعاء البديهة والعذر المبني عليها ومنع البديهة مشهور والمصالح اذا وقع وما زالهم اختلاف
ولا يجري البحث الى انتهى الكلام من الطوايف الى دعوى البديهة والرجوع للطوايف مشهور في كتب الهندسة ولا حرج في ابطاله مثل هذا السوال
قوله لانا نقطع بسبب ان المشاون لما ادعوا البديهة في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اوردوا عليهم النقض بالهيولي التي
يثبتونها فانها باقية في حال الوصف والكلي بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولي التي يثبتونها ليست متصفة في ذاتها بالوصف والكلي حتى يلزم
بزوال احدهما انعدامها اي البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة
ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوصف والكثرة فيزول بزوال الوحدة وكثرته وهذا الكلام في غاية المتانة ولا يتوجه عليه هذا
والتحقيق ليس المعنى لا يكون في ذاته متصفا بالوحدة والكثرة فان هوية كل شيء لا تقبل التعدد بان يكون هو بعينه متعددا او قد يقال بانه
الفارابي بانه يكفي مع طبق في تعاقب الوصف الشخصي والكلي المقابل لها فالهيولي الاصلاب مختصة بوحدتها الشخصي التي هي بعينها
وتلك الوصف لازمة لها نعم هي حامل بوصف الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوصف والكلي بالعرض وكذا ما يتبعهما من الوصف الاتصالي
والكلي التي تقابلها قوله واما انهما متقابلان بالذات هذا انما يدل على امتناع الواسطة في التصديق بامتناع اجتماعهما في موضوع
واحد ولا يدل على ان تقابلهما بالذات اذ امتناع الواسطة في التصديق لا يستلزم امتناع الواسطة في الثبوت لجواز ان يكون امتناع

الشخصي

الاجزاء

ول

[illegible]

اجتماعهما لهذا الشيء الواقع الى ما بان منهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات آه اقول التساهل بتوسط الدليل الذي احتج به الشيخ و
وبعض من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا دليل التقابل بين الوصف والكم بالتضاد ولان الوصف يقوم الكم ولا شيء من الاضداد
يقوم بعضه ببعض بل يبطله او نقول على تعاقب الضد انما يبطل الضد الآخر من موضوعه والوصف ايضا يبطل الكم اذا وضع في موضوعها
فاجاب بان الكم انما يبطل ببطلان وصفه ولا يبطل الكم لذاته ببطلانه اولنا البته بل يعرض بوصفه ان يبطل اولا ثم يعرض
وصفها فالوصف اذا ابطل الكم فليس يبطلها بالعقد لكن انما يبطل الوصف الى الكم فيلزمه بطلان الكم فاذن الوصف انما
يبطل الوصف على انه ليس يبطل الوصف كما يبطل الحرارة البرودة فان الوصف لا يضاد الوصف بل على الوصف يعرض له
مبطل او لكن بطلان سطوح فان كان بعد ذلك المتقابلة المقابلة التي على الموضوع كذا ان يكون الوصف هذا للكم و الاول ان
الوصف هذا الوضع على الوصف لا يبطل ابطال الحرارة البرودة لان الوصف الطارئة انما يبطل الوصف على اولى [illegible]
موضوع الوصف الاخرى بل الاول المرتبطة انه جزء موضوعه آه اقول وما قيل من ان الوصف الطارئ على موضوع الكم يبطلها بالذات
لان اشفاء الجزء يعني اشفاء الكل لانه يلزم منه اشفاء الكل مردود بان وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا اشفاهما
ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان اعدام الجزء والكل متغايران بحسب
المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه قال وايضا موضوع الكم والوصف واحد ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع
واحد بالعدد فان قد تقرر وبان التقابل بين الوصف والكم ليس بتقابل التضاد آه اقول هذا على الدليل الاخير مما من لزم التعاقب
على موضوع واحد لا يلزم منه مثل الوصف والكم الموضوعية والمحمولية ابطال كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب
بل ما ذكره الشارح والحق انه ذكره الشيخ القديم الدليل الاول او بتوسط الشارح و [illegible] بان التقابل منحصر في تقابل التضاد
تقوم الشيء بعدمه ضرورة ان ~~الشيء لا يكون عين اعدامه ولا في تحقيق عدمه في شيء آخر~~ قوله لامتناع تقوم بعدمه ضرورة ان عدم الشيء
لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين مجالها مع شيء آخر وبما قررنا لا يتوجه عليه ان موضوع الوصف والكم متغايران فلو قام
احدهما بالآخر مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد قوله وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فذلك في
عدم تمام معنى التضاد المعلوم بل ما يعمل الاعتبار فقد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي في المتضادين ان يكون الموضوع واحدا
يتعاقبان عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبائع متنافية ومتباعدة ليس من شأن احدهما ان يقوم بالآخر كالخلاف والذي بينهما
وان يكون تنافيهما اوليا وانه لا بد في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف كالنسبة بين العبادة ولا كخلاف غاية البعد

لما بالتربيط

المتقابلة

امتناع م

ليس لوضع بعضها وكذلك بعضها موضوع واحد بالعدد وكيف يكون موضوع الوصف والكم واحدا بالعدد ح

لاشتباه

بان يقوم احدهما بالآخر الا ترى ان البلقة ليست غاية البعد من السواد ولا من البياض اذا المدبر هو المعنى الملكة لا تقابل
المدبر لا يحمل على المعنى الملكة بهو هو بل بذو هو ويحمل على النسبتين ايضا كذلك ولا فرق وكون اطلاق المدبر على المعنى الملكة
حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يجدي لان كلمة عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم لانا نعلم ان الوصف هو
المدبر وهو محمول على المعنى والملكة دون النسبة واعلم انه يحمل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالعرض و صح
بان الواحد بالعرض هو ان يقال لشيء انه يقارن في شيء آخر انه هو الآخر وانهما واحد وفصله بان يكون احدهما موضوعا
والآخر محمولا عرضيا كقولنا زيد وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد او محمولان في موضوع واحد كقولنا الطبيب وابن
عبد الله واحد اي عرض لهما كان لشيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان لمحمول واحد عرضي كقولنا الثلج والعاج واحد في
البياض اذ عرض لهما الابيض او قسم بعض من الواحد [illegible] الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة الواحد بالعدد اقسام
الواحد بالذات ووصفها بان وصف النسبة بالذات ووصف السفينة والمدينة بهما بالوضع [illegible] ذكر وكلام [illegible] على كلام
الشيخ لوصف النسبة ان كان بماهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل الوصف الجنسية والنوعية والفصل وان كان الآخر
فيدخل الواحد بالوضع على حسب تعريفه للواحد بالوضع على الوجه الذي لا يصح حصرها فيما ذكره من اقسام الواحد بالذات لانه
لعل ذلك بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام الواحد بالوضع ولكن المحمول غير النسبة كما اشار اليه آخر الفصل حيث قال
واما المتشابه الكثير بالعدد فانما يقال له من جهة اخرى واحد لاتفاق بينها في معنى ما لم يكن ان يقال انها في نسبة او في محمول [illegible] النسبة
واما في موضوع او محمول لانا نقول انه يمكن ادراج الواحد بالمحمول الوصفي الذي هو النسبة من الواحد بالوضع وادراجه في الواحد بالذات [illegible]
لا نطالبه الا انه يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالوضع كما نقلنا. ولنا نقول قوله لم لم يقل [illegible] كان مشاركه في وصف
الموضوعية والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينها قوله ولم يعادلها في الكم مشاركة يعني في وصف
عرض وصف الوصف لجهة الكم يتحقق جميع تلك الامثلة ولا وجه العادة ولا يخفى [illegible] والحكم وجه واحد [illegible]
العناد في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها ايضا [illegible] يعني في الصلاة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما كان في مادة
اخرى صح العناد فيما قوله وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام اراد ان الوصف النسبية في من اوله ذكر المفهوم فلا يكون
بعينه الوصف الشخصي ولا يخفى ضعفه لان كون الاهان [illegible] بيانه انما يقتضي صدق عدم الانقسام على العدم المغاير لا [illegible] من اوله
عدم الانقسام ولا يصدق على انه [illegible] عدم انقسام لانا نقول [illegible] الا ههنا هو الجهة التي هي موضوع لعدم الانقسام

بقي لي في كون كلام الشيخ ههنا تشويش فان بعض مقدماته انما يلائم من التضاد الحقيقي لا المشهور ولا يكفي ذلك في الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقا وكذا يخص بعض عباراته تشويش بخصوص المقابل في الاربعة التي احدها التضاد المشروط بغاية البعد والخلاف كما يشعر به قوله فان انتفاء النسبة في المقام المذكور الخ صح

للنظر اوه

بتقابل عام

الواوم

لانا في عدم اشتماله على المخصص **قوله** وايضا لو صح اه لان لا يكون زيد عمرو قد عرفت اندفاعه بان كون الاضافة بيانية لا ينافي ارادة العموم
والخصوص **قوله** من غير ان يتعلق وحده الغطاء اه الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه
ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هو مع المفهوم معه وهو الواحد الشخصي اي طبعه وان اخذ الموضوع
بعنى من حيث انه واحد بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كما ينقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي وحكم بالحقيقة تفصيل اعتبارات
وبذلك يندفع ما اعترض الشارح من ان مفهوم الواحد واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو ذو اجزاء والمقسم لان كونه معروض
الكثرة من جهة لا اخرجه عن ان يكون طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا كالزوج وضل الحال في لا يمكن لمفهوم الجزء الخارجي عن ان يكون طبيعة الجزئي
وكا يكون قد عرفت فيما مضى حل الحال وذكرو امثاله فان الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما
نظائره مرارا فان قلت المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح فلا ينافي وان مفهوم الواحد الشخصي فكيف
المقسم قلت المقسم هو الواحد المتحقق من الصورة كان المقسم في الصورة الاولى وما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد
المتحقق في تلك الصورة فحاصل الكلام ان ما هو معروض الوحدة اما ان لا يكون معروضا للكثرة باعتبار ما فالواحد اما ذاتي واما عرضي واما
ان لا يكون فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الشخصي الى آخر التقسيم فتوجه هنا شي وهو انه ان اعتبر هذا الاعتبار جاز في الاقسام الاخر
من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض الحكماء كالشيخ وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم بذاته
وهو مبدا الوحدة فيتعلق باعتبار عروض على هو النظر جواز ذلك او امتناعه ولا يتعلق مثل هذا الاعتبار في الاقسام
الاخر اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس او النوع موجود بذاته **قه** وفي جعل الجسم المركب منها هذا القسم نظر لا يخفى ان
المراد في الصورة الاولى ان لا يكون معروض الوحدة معروضا للكثرة كما يشهد به الاقسام المورودة فيها فيكون الصورة الثانية
ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا
للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يكون معروضها معروض الكثرة بل معروض الكثرة هنا شي من خصوصيته المعروض لا هي ايضا
الوحدة فتامل **قه** لكونها في كل عدد اشد منها في الشيء والضعف عندهم من خواص الكيف كالزيادة والنقصان من خواص
الكم فينبغي ان يقال لكونها في كل عدد اقوى اذا زيد فماده وهنا **قه** او ان هو هو اذا زيد به آه اي هو هو اتحاد او قد اشار
المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى معتبر في حمل الاتحاد ان لا يتوهم انه هو
مخصوص بالاتحاد بالوحدة او غيرها من اقسام الاتحاد وان كان التقارب تخصيص بعض وجوه الاتحاد والاتفاق المشهور المتعارف

ولم كان معروض الكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا
صح

منهاه

زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانها في الوحدة الحقيقية في بكيته **قوله** بل الكل
مفهوم كل التعرض لخصوصية هو هو لانه مما يتعلق بالعوارض العلية الكلية على ما مر في القواعد **قوله** وايضا هذا الكلام بعد
ذكر الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة كثيرة لكنه لا يحكي فيها مع اعتبار ما كما يقال زيد الكاتب هو الضاحك فيندفع ذكره
قه وانما يلزم ذلك لو لم يكن ثالث لو قيل وانما يلزم لو لم يتحد اذا لم يتوصل الرفع الذي يورده او حاصله انهما يتحدا
بصفة الوحدة بعد ما كان بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر آخر هو الجزء
او غيره **قه** وهذا الشخص لا يعتبر به احدهما كما للمانع ان يقال بقي احد الاثنين عين الآخر كان لازما لانتفيه الشخصي الزائد
فاذا زال التشخص معها ذاته متصفة بالوحدة كما انه زال كل من الوصفين تشخصه كان لازما للتعدد بها وقد زال بزوال التعدد
معها ذاتهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحد معها ذاتا الاثنين
لزم اجتماع النقيضين فانه ان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف
وطريان الوحدة على قابلها صيغة الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ينكر بل ثبت في بعض الحكماء
غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا يحتمل وليس هذا هو الاتحاد الذي يحيل بل سواء بقي الشيء عينه وذلك مستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت فلا صدق لها الاثنينية والوحدة فزوالهما اما بزوال الشخص او بكليهما
وليس شيء من الصور الاتحاد والذي يحكي بعدم ابطاله والحاصل ان المدعي امتناع الاتحاد والاثنينية باقية بعينها اي حالات معيتها
اوثبت كما يصير الجسم الاسود معها الجسم الابيض لا زوال الصورة الاثنينية شي واحد وصدق صورة الوحدة عليه واذا وصف بعارض
بصفة الوحدة بعدما كان الاثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا الا ان الكثرة لم تحصل بمعنى يترتب للكثرة وذلك
بل ينافي الدعوى بعينه يكفي في بالحرية تلخيص اطرافها **قه** المتقوم بالوحدة داخل او باعتبار انها لازم على كل حال تحمة فلا يمكن
توهم انفكاكها بخلاف الاعداد فانه يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وخرج الى الوجه الآخر وان لم يتم هو وقد على ان
اللزوم على كل حال لا يرجح الوحدة لكونه جزءا اعظم منها اولى بالجزئية وان لم يثبت غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض
الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك واعلم ان هذا المفهوم الحكم مع العلم باشتمال العدد على الجزء الصوري لا مرية فيه
وانما نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد في محض الوحدة بلا انضمام امر فحصل الوحدة له والعدد حقيقة في حصول الاعداد **قه**
وسلبه الكل نوع اذا زيد عليه واحد يصير نوعا آخر هذا الاعلام يطلق اتفاقا على عموم تركيب العدد بما دونه من الاعداد والحق ان تساهم

الجزء والكلي الاولى الوحدة الشخصية

امتيازهم

الاثنينية

وبكل الوصف

مما

يرجع

يتكره

معاه

صح

اعتمادا على ما صدره وما للاختصار وينبغي للشارح ان يتعرض لهذا كما اذا اريد عليه واعترض **قوله** ان الاضافة الاولى
والثانية لا يخفى ان اضافتها اليه باعتبار اعم من ان يكون بعد تحقق الوصف او بعدمه فهي مغايرة لما في العبارة فقط **قوله** لان الاجتماع
لا يكون الا للاثنين لا يطرد ان اطلاقه على المقارنة في الرتبة مطلقا او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية مجاز بحسب الاصطلاح
قوله واما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر بكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له
مضافا ه
لوازلوا
فان العدم المضاف الملكة بمنزلة العدم المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه اندفع ذلك ومن العناية
يجري في اصل التقسيم اي لم يلائم ما ذكره الشارح الاصفهاني **قوله** وعلى تقدير عدم الاضافة له يمكن ان يقال التقابل في مثل
الصورة ليس بالذات بل بالعرض فالمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات اذ المراد بامتناع الاجتماع الماخوذ في تعريف التقابل
هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة بذاتيهما بل لاستلزام احدهما المقابل بالذات **قوله** كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير لا معنى القيام بالغير الا سلب القيام بالنفس ضرورة انه كلما قيام صفتي بذاته فيكون احدهما
يس ه
مضافا الى الآخر بحسب المعنى وان لم يعتبر في اللفظ **قوله** وعلى هذا الابحث والمصرح الذي يلحظ من كلام الشيخ اه الضد الذي
يستعمله قاطيغورياس الشفاء غير الذي يستعمله في سائر المواضع من العلوم قال في منطق الشفاء فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي
ان يتم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن تحتهم ان يجمع بين الامرين فقد عنى نفسه ثم قسم على
ع
اصطلاح قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون كل منهما حقيقته بالقياس الى الغير فهما المتضائفان والا فاما ان يكون احدهما
صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر او
لا من احدهما الى الآخر لان الواحد لا يدوم له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والملكة مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار
بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة البصرية التي هي المبدأ القريب للابصار والعمى هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه
الى الابصار مرة اخرى فالعدم الذي منها ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية اعني فقدان القوة التي
بها يمكن الفعل اذا صار الموضوع عادما للقوة ولا يصح بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما القنية فيجوز ان يزول الى العدم واما القسم
هما
الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما ضارفيه يحتمله يسمى في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما
وجوديا وكذلك الا ان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر وكان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه على جميع [illegible]
في هذا الموضع ولا يبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا والآخر معنى عدميا وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما على الملكة

ذلك لانه يشعر المتعلم بكتاب قاطيغورياس بان يجعل العدم غير الضد واما ان الضد هو الخلف بمعنى الوجودي في الموضوع والعدم
ليس بذات فان الضد الذي تعارفه هذا الكتاب ليس يعني هذا الذي نخصه ومنه يعلم ان الكلام انما هو في الاصطلاح اللغوي لا التي
وكم القسمة هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل منهما معقولا بالقياس الى الآخر فمتضائفان والا فان كانا وجوديين
فمتضادان والا فان كان احدهما سلبا للآخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وفرع وصدق الايراد على الحصر ان الحكماء
اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف والمتأخرون لما ظنوا ان ذلك لا يشمل الا
حكموا بان التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف فانه اواعم المعنى
الحقيقي لو لم يقسم هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند والحقيقي انهم اعتبروا السواد والبياض ... بجميع المراتب في تحصيل
فا سم ه
التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والآخر سواد محض فهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو فوق
الى البياض الذي هو الطرف سواد وهو بالنسبة الى ما هو اقرب الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما هو من
حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما
اوساط او لم يوجد ولا يرد لاجل الاوساط قسم خامس فان فيها حقيقتي التخالف والتنافي والتقابل انما هو من حيث التخالف
وكذا انتقال النور من الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه يخلو مثلا انتقال من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات السواد
وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف وساوق اختلافها بالشدة والضعف فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف
سوادا قال الشيخ في الشفاء السواد الذي لا افضل اشد واضعف من الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس
الى آخر فكان جزء من السواد بوصف فلا افضل الاشد والاضعف صنف **قوله** التضايف ضد التقابل بل انه ضرب من التقابل
الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل الخصوص وهو كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر وهذا المعنى جنسا
لمفهوم التقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما هو مفهوم المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا للتضايف الذي هو قسم من التقابل
ولا يخفى ان يرد السؤال على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه **قوله** فمفهوم المضايف من حيث هو صالح لان يحمل
على ما نوصل الشارح في الحاشية فان مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل لا بد ان يكون من حيث هو هو قطعا فكونه هو هو ضال الاخص
مطلقا من التقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد اعلى تقدير ان يوجد السؤال على هذا الوجه يوجه الجواب بان الحمل لا يكون
عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل الوضعي كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل

الوضعي وتفصيله ان النوع مشتمل بذاته على الجنس والفصل فلو شمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور ولكن لو وصف النوع بالجنس لم يلزم
محذور بل ان النوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع في مثل هذا صار عارضا للجنس بحسب الوصف وان المتضايف مثلا من حيث انه
قسم من المتقابل عارض له واما بالنسبة اليه خارج محمول كما عرفت سابقا من ان الطبايع المتصادقة يحمل بعضها على بعض اما من حيث وصف
والذي يصدق عليه المتقابل كما يصدق على ساير المفهومات المتقابلة فيظهر الفرق بين العروض بالنحو في مادة الطول والانسان بتحقق
العروض بالاعتبار الاول دون العروض بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان
اذا اخذ بوصف المعلومية يتأكد بخلاف ما اذا وصف الخارج **قوله** اقول وفيه نظر لان المقصود من معنى قولهم المضاف جنس للحقيقي
انه موضوع ملكة العقول جنس لا لمفهوم لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه عرضي قطعا لجزئياته ان المعقول بالقياس
الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس للحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر
جنس لا لنفس هذا المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان المتضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه للمتقابل الصادق
على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف في الحقيقة لمفهوم الاب لا يصدق على ما يصدق
عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث انه معروض له فحاصل الجواب ان كون المتضايف جنسا لمفهوم المتقابل
على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف على مفهوم ما صدق عليه المتقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور
ولم يرد المجيب انما يصدق بالحقيقة للمتقابل لا يصدق على ما صدق عليه المتقابل كما يرى من كلامه فان ذكر [illegible] بطلانه على من له
ادنى مسكة فلا يكون سند الحقيقة وسند المدفوعية وقد نبه المحشي [illegible] هذا المقام [illegible] اذا كان على التوجيه الاول ان
يقال وسوى التضايف يندرج تحت المتقابل باعتبار عارض له وكذا التضايف من غير فرق والحاصل انه اعلم ان كلام [illegible] الطبيعي
انما هو المشبه فانه عرض فاذا كونه جنسا مما لا يكون بعد [illegible] عن المقام وايضا [illegible] تعدد صحح تنويع المتقابل الى الاقسام
الاربعة كالتصريح بان المراد بالجنس المتقابل لا وصف التضايف مما لا يعتد به هنا ولا اثر واما معنى ما بينا من ان الجنس
مفهوم المضاف لا التضايف الذي هو من اقسام المتقابل ولكن حينئذ يتجه ان يورد السؤال على هذا الوجه وهو ان كل متقابل من حيث
انه متقابل مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابل من حيث انه متضايف ولا يكون المتقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط
وهو ان اندراج المتقابل من حيث انه متقابل تحت المضاف لا يستلزم كون المتقابل اعم فان المتقابلين يصدق على ذي السواد والبياض
والعدم والملكة مثلا فلا يصدق عليهما المتضايفين بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني مفهومي المتقابل او عليهما من حيث

بين واقل كانوا مهام

قوله

مع العارض فالمعروضان المتقابلان تقابل التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان والمعروضان تقابل التضايف
ولا محذور فيه هذا هو التقرير الموافق لكلام الشفاء ومنه يظهر انطباق الجواب على السؤال واما على تقرير الشارح فلا ينطبق الجواب
على السؤال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم المتضايف من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على
التوجيه الثاني فلان مفهوم المتقابل من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايف لكونه قسما منه **قوله** اقول
لكن يشترك [illegible] لا [illegible] قرينة على ان اطلاق الجنس عليه مسامحة كما اطلق عليه النوع الى اقسامه فانه ذكر الجنسية **قوله** واما ان تقابل
[illegible] لا يجدي ذكر لانه ثابت عند الكل ولا يصح الكلام على ما خالفه **قوله** فضول [illegible] الا تبيانه الدليل على تقدير تمامه يجري في الاجتماع
ايضا من غير فرق **قوله** وكان هذا ادلة كلام الشفاء واما التقابل فليس جنسا للاربع بوجه من الوجوه وذلك لان التضايف
ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير يلحق نوع الماهية ان يكون مقابلا [illegible] بمفهوم [illegible] فانه ليس من الكليات التي يتحقق بتقوم الذاتيات
او لا حقيقة متقررة الذي ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس الى الغير اذا صار الشيء مضافا لزم ان يكون متقابلا ومراد الشيخ من
فصل المتضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير ان مفهوم المضاف كذلك لانه ماهية افراده كالابوة والبنوة اذ ليس لهما ذلك كالاولى
وقد لم يلحق هذه الماهية افراده او مفهوم المتضايف مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقها بالحقيقة ويجوز ان يحمل على بعض اللاحقين المضاف
ولكن يلحق التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها والانواع وقد صرح بانها المقصود بقوله فانه ليس من الكل التي [illegible] فانه
ذلك العرض يعني كونه جنسا لمفهوم المتضايف ولعل مقصود الامام ايضا ذلك [illegible] يكون مراده من ماهية التضايف ماهية هذا المفهوم
ويكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد المتضايف بطريق الاستخدام **قوله** واشتراكهما في السلب قد سبق انه لو تقرر ان الشدة
والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ قد حقق في السفسطة
في الفصل المعقود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد انواع التقابل بين موجبتين يجعل لهما متضادان قال الحق ان كونه جاريا
اشد عنادا في طبيعة الامور لكونه عادلا من كونه ليس بعاد او [illegible] من حيث التصديق والحكم فان السالبة اشد عنادا وابعد من ان تطابق
الموجبة في شيء من الصدق والكذب وهو [illegible] الكلام المعاند بين الموجبة والسالبة بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين بحسب التحقق [illegible]
اما الاول فقد بينه بوجه قريب مما ذكره هنا واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره فان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف بالسواد
من الجسم الشفاف مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع امر زايد عليه وهو الاتصاف بضد المانع من تحققه ولا كذلك الخالي
بل هي في التضاد ولا بد في كلام الشفاء على الاصطلاح فقد ذكر الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية [illegible] بالمباحث الحكمية

فيه اذ يكمن هنا م

معقولة

الذهني م

اقوى م

فلو ترك الكلام بسبب اذا لا يتعلق به غرض يعتد به **قوله** ولذلك قيل ان هذا مع كونه ملحق في سوق الدليل يدل على المطلوب اشير الى العناد في الحقيقة
كما قال الشيخ **قوله** واعترض عليه بانه لا يلازم لجواز ان يكون مراد المصنف بالحصار منافاة ايجاب الجزئية سلبه انحصار منافاة بالذات
او كان حصر المنافاة بالعناد الذاتي واذا انحصر منافاة الايجاب بالذات في السلب انحصر منافاة السلب بالذات في الايجاب فان في الشفاء
اذ لا يجوز ان يكون الشيء مضاد الشيء على الاطلاق بالجملة وذلك الشيء يضاد آخر ولا يضاده وعلى هذا بني في الاعتراض
فان قلت لم لا يكون الاقسام الثلثة من التقابل لازمة من التقابل بين التمانع بالذات فان السلب والايجاب بالنسبة الى ساير اقسام
التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع لا واسطة في الثبوت فان السواد والبياض متمانعان بالذات قطعا غاية الامر
يكون للعقل بيان التمانع بينهما باستلزام احدهما السلب والاخر الايجاب على وجه النسبة ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق وعلى تقدير
تسليم انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام متقابلة بالذات كما انهم لم يعدوا التناقض بالذات وتقيد بحيث لا يقتضي لذاته صدق احدهما
وكذب الاخر جعلوا الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وكذا جعلوا النقيض
المطلق الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم لدوام السلب لكن جعلوها نقيضا للتقيد
قضية موجبة تحصيلا واولى جعل رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم حينئذ بتلك المرتبة من التمانع فلو كان الكلام البعيد كالم يعبر وانظر في التناقض
فتأمل في الوجه **قوله** وزاد كرمان الوضعي له لا يكفي لرفع الوضعي اللازم انما يعاند لا زيادة رفع الذات معاندته بنفسه معاندة
فيكون اولى وانما نفي بالكثرة ههنا الاولوية لانه هو من خواص الكيف لا يحتمل الى الاسباغ **قوله** والثالث التضاد المشهوري وقد قررنا
فيما سبق انه يصح الطرح الاربعة التي اصولها التضاد الحقيقي سواها حتى عبارة الكرم في قسم التقابل الى التضاد ثم هذا الى الحقيقي والمشهوري
فان قلت التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه الكرم وقرره الشارح وكيف يكون انحصار التقابل بالذات في الاربع وبانها في الاخص
قلت التقابل كالعلوم التمانع بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق فان بقيت الطرفين والصفرة مثلا ومراتبها المختلفة
انما هو من حيث ان احدهما يباين عند الاخر والاخر سواد مع لما فيها من زيادة جليل اهل الطرف على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات
بالحقيقة انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن منهما تقابل وتضاد بالذات بحسب الظاهر من النظر فسمي بالتضاد المشهوري
آى على انه المضاف والمشهوري وكذا المضاف المشهوري فانه من المقسم بحسب الحقيقة كذلك المضاف والغير المشهوري وانما يرتضيه بحسب ما تراه
في ظاهر الامر فتأمل **قوله** وان ارادوا بالزيادة الى اللزاله بالزيادة اي هنا زيادة اخرى سمي بين يمتها غاية الخلاف فقد مر انه انما
الخلاف انما هو بين السلب والايجاب فلو اراد ان فيه منع اجتماع السلب والايجاب مركب فيكون الحال في ذكر **قوله** وقد مر معنى كلامه لا يخفى بعده

[illegible]

170

لان منع العبارة بعد ذكر ان مقوله التقابل على اقسامه بالتشكيك يتادى على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد منه بالنسبة
الى ساير اقسامه وايضا فيطل التشكيك لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قيل الشفاهية كذا اشد على ان السان المذكور
وهو ظاهر فيطل ساير اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على ان شيء الوجه فيه ملايم المقرب الا ان الاشدية على الظاهر
فهو في غاية البعد **قوله** من الحركة والسكون لكن جعل السكون الشيء غير ممكن لا يحل الى تضادهما على مذهب الحكماء القائلين بكون
السكون امرا وجوديا واما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما العدم والملكة على ما هو المشهور
الذي جرى عليه الشارح واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر في طيعور بالسي عند ذكر **قوله** ومما ذكرنا نظر فساد
ما قيل انه فيه حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يشمل ما بين المعقولين ليس المعنى المشهور لا يخفى ايضا اعني بعضهم كما
اشار اليه بقوله وبهذا المعنى فان رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه بعينه او رفعه بعين شيء وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب
به والسلب سواء كان بين المعقولين او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام القائل وان اراد ان تسميته
شايع اوليس بينهما فضل الا بهذا المعنى الشامل فالقائل لا يسلمه كيف ولا يتبادر الى الذهن عند الاطلاق الا ما بين القضايا
والشارح من اقوى انصار مطلقه بل قال الشيخ في طيعوريات الشفاء والوسيع الا ولى ليس تقابل المتقابل التي بتقيضه او كاذبه
صادق والكاذب وتعرى بعض المحققين لا تصريح منه على شده المحققين وكيف نظر بما ذكره فساد كلام قال لانا ذكرنا انهم يسمون كذا في ما مر
قوله ح
يشمل المفردات ح
آنفا **قوله** وكانه لا حاجة له نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل الذي في السلب والايجاب مطلقا وان تقابل الذي في المطلب
لم يحتج الى التعميم الاخير لكن ليس كلام القائل الا في ذلك وظاهر المشهور ما هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو بعض الاخير **قوله**
من غير اشتراط اي ذكر فيه انه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والاظهر انه يكتفي بعدم الملكة كما مر آنفا ان تقابل المطلق
والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرايط المعتبرة في تناقض القضايا باعتبار وصف الايجاب بعرضها السلب في ذلك الوصف
والتناقض بالمعقولات لا اشتراط فان الحكم بالنوع والانسان بالعقل الانسان فضلا ولا الاب لزيد واللاب لعمرو والكيفيه وكذا
مراده ان ح
لفظ هو يتوقف هو عليه في شرط هو يتوقف هو عليه حقق ويمكن توجيه بان مراده التناقض بين المعقولات لا يحتاج الى اعتبار شرط
ما في الوضع وقد ظفته بخلاف التناقض بين القضايا فانه لصحته يتوقف على اعتبار شرايطه بانه وصف النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب فيكون مراده من كون التناقض لصحته عند العقل وسور اصل الى العلم به وكشف العقل اياه وفي فيه يتوقف هو عليه بان
هذا المعنى في سواه شرط لكشف العقل ومعرفته وبين ذلك كسراية وانشاء البحث من شكره اعتبار الوضع هذا بر **قوله** ومن ههنا
اى الوضع

[illegible]

حصول الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه ولابد ان يكون مراده اختصاص العلل المادية والصورية بتحصيل المعرفة لانا نقول سابقا بين التسمية
وتعريف الفكر اشارة الى العلل الصورية بان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر والحق انه على الاطلاق الصورة على تلك الهيئة
صريحا وما يستفاد منه من اطلاق المادة على المعلومات ضمنا على سبيل التشبيه فلم يرد ان اطلاق العلل المادية والصورية على التشبيه
من كلامه في خصوص البيان فانا نقول قيل عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلل المادية والصورية لا توجدان في
الاعراض حيث قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست الا بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل
والغاية فلنا نحو ان يكون يصحح بان المعلومات ليست اجزاء من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب وهو ليس
مركبا من المعلومات والهيئة لا لان العلل المادية والصورية لا توجدان في الاعراض قوله اقول فيه نظر لان اقول معنى كلام المحشي
ان المراد من العلل ما يحتاج اليه الشيء في وجوده فالاشياء والاحكام وما يساويهما موصوفة اولا وموضوع عنها عند
هذا النظر فيتبادر من سوق العبارة الى المعلوم من الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى
مما يساق اليه الذهن من غير تكلف ولم يرد انه لما كان وصفا للمعلوم يعتبر في العلل ما عليه ما اورده قوله فاطلاق
لفظ العلل عليها غير صحيح كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها كالانسان مثلا يصدق
على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم وكالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد
بعنوان الوحدة وعلى جميعهم بعنوان الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد وعلى الجميع انهم آحاد اعني
اناس كثيرة وواحد كثير والمطلق صادق عليهما على السواء اذا تمهد هذا فنقول معنى العلل ايضا كما يصدق على كل واحد
من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الآحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة ولا يلزم منه الا توقف المعلول على
كل واحد من تلك الآحاد يتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اشياء من افراد
علة لا فرد او افراد منها واللازم منه كون الشيء الكثير من احاد علة ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات
انما المحذور كونه غير ما هو مجاوز من علته او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه وايا ما يقال من انه لا يندرج المقسم من اعتبار
الوصف الحاجب بجميع الاقسام فغير مسلم على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم المابنة الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين
ما مباد اخر في القسم الاخير بل هو طرف الواقع فان هو طرف الشيء في وجوده ولعل هذه الشبهة مصادرة لان من منع كون
ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة بالكل لا يقطع هذا التقسيم ويمنع دعوى البداهة في ثبوت القسمين الاخيرين

كون المترتب

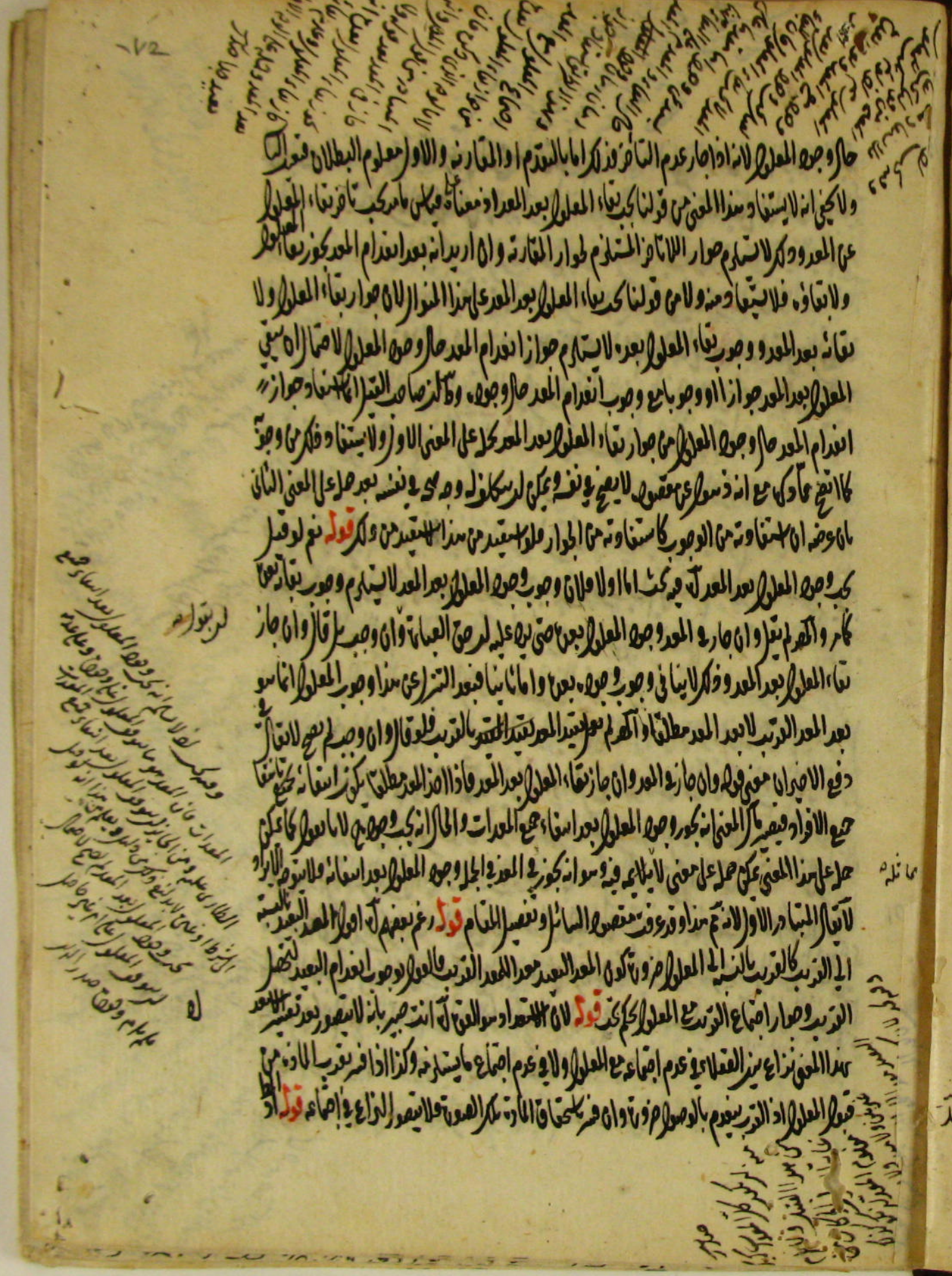
ما يهم

الذهن

[illegible]

ولابد من بيان ثم اقول يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلابد ان يتم علية التام
في آن انقضائها فان كان الجزء الذي به يتم العلل التام بعد الانقضاء فقد حصل المطلوب وان كان امرا وجوديا
فننقل الكلام اليه بل الى الجزء الذي به يتم العلة التامة بعد الانقضاء او امرا آخر وجوديا ليلزم اما الانتهاء الى
الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض ان ما سوى العدم موجود ولو تعاقبت لم يكن العلل التامة
بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول فتامل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير لا ينحصر في العدم كما يشعر به قوله كالعدم
وان الظاهر القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم السابق ووجود الطاري كانضمام الغذاء
على عدم شرب الماء او لا ينتهي اذا الى عدد لكن من الامثلة قوله واجيب بان هنا ما لحق ميم ثم العلل المادية اقول هذا الا
لا يلائم في الموضوع كما لا يخفى بل في المعادن والرامي والاكل ايضا والسيد قدس سره انما ذكره كذلك فيما سوى الموضوع
وقال في الموضوع انه مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل من عداد ما ولم يفصل قسم والاولى ترك التفصيل
والاقتصار على انها اما من تتمة الفاعل او القابل قوله اقول لكن يبقى شيء آخر لعله انما يتعرض لها لما ذكر لو كان
احتياج المعلول الى الغاية مختصا بتتميم العلل الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين احدهما كونها متوقفا عليه الفاعل
بهذا الاعتبار علة بعينه للمعلول والثانية كونها ما لاجله المعلول ومن بهذا الاعتبار علة قريبة وجعلها قسما رابعا
باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا نعلم من كون المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجلها سواء كان
ذلك الشيء من الامور الخارجية المترتبة على الفعل او امرا آخر اعلى من الكون والترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذلك الكون
علة غائية للمعلول فالفائدة الذي بالذات للعلة الغائية مما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل وتعرض لها من جهة
ان معنا ما قد يكون واقعا في الكون ان يكون معلولا لسائر العلل فقد صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء على ان الفاعل والغاية
ليستا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب فاعلم ثم الفاعل والغاية كانهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول فان الفاعل
اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا للايجاد والمادة القريبة من العلل الاسباب وقريبا من المعلول او يكون معطيا للصورة
فيكون سببا للايجاد الصورة القريبة والغاية سبب للفاعل لان الفاعل وسبب الصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل والمادة
القريبة في الشيء هي الهيولى والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ كان او شبهه ومع تشبيهها كما يتنبه به المتتبع
وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص بالفاعل المركب واما ما ذكره في الغاية فعام ثم لا يخفى ان جعلها

[illegible] العلامة فاضل
[illegible] القانون



الجواب ساقط عن اصله لان المقسم العلل الى القريبة والبعيدة قوله اما ان يكون وجوبه موقوفا عليه هذا ابطال
مبادي المعدات الى ان وجوب تامة مع المعلول ولا انتفاء تامة اذ يصدق عليها انه المعلول موقوف على وجوبها فقط
فان علة انتفاء الشرط توجب انتفاء المشروط وانتفائها لا يوجب انتفائه ولا يكون شرطا فكلمة مع باعتبار وجوبها في وقت
المعدات شرائط للمعلول وانتفاء وجوده بانه وذلك الوقت توجب انتفائه ضرورة فتامل قوله اذ كلاهما وهو المعد اوطر
الطهر ثم كما مر قوله ولا حاجة الى ذلك لان الكلام في هذا التفصيل لكل اكل العموم ثم لا حاجة الى ذكره في هذا الغرض
اعني بيان انقسام الجزء الى الجنس والفصل لما مر غير مرة انهما المساويين حقيقة قوله والا فلو عرض في وجوبه في زمان الحال
فيه بحث وسيتذكره قوله اي لا يجب ان يكون وجوب العلة المستقلة مقارنا له جعل السابق قوله ولا يجب مقارنة العدم
عطفا على قوله يجب المعلول بسوف عليه الغير وسوف قوله وعند وجوبه بجميع جهات التاثير فيصير المعنى عند وجوبه بجميع
التاثير لا يجب مقارنة العدم ومحصله ما ذكره من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على جميع
المعتد والقيد ولا يجب العتد او على قوله والفاعل مبداء التاثير وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل لا حكم الفاعل المستقل
فلا يرد عليه ما اورد عليه بقوله وانت خبير قوله او يستحيل الامتناع بعد تمام العلة اذ لو امتنع بعد تمامها الى الزمن الثاني
بان فيه جدلم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر آخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه قوله بل يجب
وجوده مقارنا لوجوده فاعل ممكن اي بالامكان العام المقيد بطرف الوجود فان وجود المعلول حال وجوب العلة
بجميع جهات التاثير واجب كما سبق لا انفكاك متعلل بوجوب تقدم العلة بالزمان لا يسلم امكان وجود المعلول وقت
وجود العلة بل يقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجودها
وقد وجد بعد بازمان كان وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر قوله غير معقول
فيلزم امر ان لا يكون المفروض تمام العلة كما مر قوله فلعله اراد بالجواز كذا لان يقول مفهوم عبارته الظاهر عدم وجوب
بقاء المعلول اي استمرار وجوده بعده ولا يلزم منه عدم انعدام حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال
انعدام المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا كالمعلولات الآنية وعند هذا ظهر انه لو
لو قال وجب بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا قوله بل انما المستفيد هذا الجواب من بقاء المعلول الخ فيه بحث لان قولنا يجوز
بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تأخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد

وجوب

المعد

٧٢

حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم البطلان فتعين الثاني
ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه حينئذ ما من تأخر بقاء المعلول
عن المعد وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد انه بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول
ولا بقاؤه فلا يستفاد منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا
بقائه بعد المعد ووجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يبقى
المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وكلام صاحب الشفاء يوهم جواز
انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعد بحمله على المعنى الاول ولا يستفاد فكر من وجه
كما نبه عليه حاكيا مع انه ذو سواكن مقصوده لا يصح في نفسه ويمكن ان يتكلف وجه يصح في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني
بان عرضه ان استفادته من الوجوب كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا استفيد من ذلك قوله نعم لو قيل
يجب وجود المعلول بعد المعد ان فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه بعده
كما مر والظاهر ان يقال وان جاز بعد المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان صح العبارة وان وجب بل قال وان جاز
بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو
بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا والظاهر ان بعيد المعد تقييد المعد بالقريب فلو قال وان وجب لم يصح لا نعال
دفع الايراد معنى قوله وان جاز بعد المعد وان جاز بقاء المعلول بعد المعد فاذا اخذ المعد مطلقا يكون انتفاؤه بجميع
جميع الافراد فيصير حاصل المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب وجوبه لا انا نقول لما امكن
حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا يلائمه فيه وهو انه يجوز في المعد الجزء وجود المعلول بعد انتفائه فلا يتوهم الايراد
لا يقال المتبادر الاول لانا نقول هذا وقد عرفت مقتضى السابق وتفصيل المقام قوله رغم بعضهم ان اجزاء المعد البعيد بالنسبة
الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول ضرورة ان يكون المعد البعيد معدا للمعد القريب فالمعلول لوجوب انعدام البعيد لتحصل
القريب وجاز اجتماع القريب مع المعلول الحكم كذا قوله لان الاستعداد هو القرب الى ان قال انت خبير بانه لا يتصور بعد تعقيب المعد
هذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول والا في عدم اجتماع ما يستلزمه وكذا اذا فسر بقرب المادة من
قبول المعلول اذ القرب يعدم بالوصول فوريا وان فسر باستحقاق المادة تلك الصورة فلا يتصور النزاع في اجتماعه قوله اذ

ان يشترط جواز بقاء المعلول كما هو الظاهر عن كلامه في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته الموجبة والمبقية
معا كما هو مذهب القائلين بان احتياج الممكن الى العلة لحدوثه فاذا اوجد بايجاد العلة لم يحتج الى العلة اصلا لا بل
لهذا الدليل المذكور ههنا انما يدل على ذكره لا انه لا يشترط بقاء المعلول بعد زوال العلة الموجبة بعلة اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي هذا
الوجه واما كلام السيد قدس سره ههنا في تحقيق توارد العلل المستقلة فقد افضى الى ذكره وقد انتهى نظره الى ضرورة تعاقب
العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتناعه في المستقلة وفي الحقيقة سهو وان لم يتوهم الشارح **قوله** لكنه لو قال بدل قوله ان
العدم كذا لكان يعلم ان المعرفي جواز بقاء المعلول بعد العلة هو العدم بانعدام الاول ثم وجد بايجاد الثانية
صدق بقاء المعلول بعد العلة لم يثبت المدعى **قوله** واما ان يتوقف على احدهما بخصوصه انه المستدل انما ابطل هذا الشق
بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة وكل من هذا المحذورين لا يلزم في هذا الوجه
فلا يتم النقض بل الاتم دليل في نفسه ايضا اذ لا يرد لو توقف على احدهما بخصوصه يستلزم امتناع وجوده بدون
اذ لو اعتبر التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف بدون الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بدون علته
بعلة اخرى من المسائل بل هذا اذ يحصله انه لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بل لا معنى للتوقف
الا الامر المقتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء التعقيبية اعني التبعية وامتناع التبعية لشيئين واحد لشيء معين على سبيل البدل
او التبادل يحوجه الى البيان وقد انتهى نظر المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم يتعرض له لكمال
ظهوره فيعده هذا الايراد نعم هي المناقشة في دليله **قوله** والحاصل المعترض القائل انه من البين انه اذا كان المعلول
موقوفا على القدر المشترك لا يكون التعدد في العلل لان القدر المشترك واحد وكل من الخصوصيات ليس شرطا مشتملا على
الشرط وذلك لا يتم لان البحث من امهات المطالب فلا بد علينا ان نفصل في الكلام فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء
علته مطلقا فقد يثبت بما ذكره من بقاء الاحتياج للبقاء علته التي هي الامكان وقد فصلنا فيما سلف واما انه هل يجوز ان يبقى بتوارد
العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لمعلول شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ذكره وجد ذكر المعلول الشخصي فالذي
يحصل من كلام الشيخ واحزابه من القدماء انه لا يجوز ذكره في العلل الفاعلية وان جاز في الشرائط والآلات فان الشيخ قال في الهيات
الشفاء بعدما حقق ان الصورة من حيث هي صورة ما شريكة العلة للهيولى لا من حيث انها صورة معينة فان قال قائل ان مجموع
تلك الصورة والعلة الباقية ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وعلى طبيعة

المادة

المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة
لواحد بالعدد وههنا فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة
ولا يتم ايجابها الا باحد امور متعاقبة ايها كانت انتهى وبعد الفرق بين العلة ينتقض عن ان يكون الفاعل مصدرا
لامر يكون ذلك بحصة اقوى من كونها حتى يكون الصادر ادخل في التحصيل من المصدر ولكن لا ينتقض ان يكون امر واحد
مصدرا لامر واحد بالشرائط والآلات المتعاقبة فان العرف في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته
وهذا الكلام حكمي متين لطالب الحق وان لم يفد في تبكيت اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد
العلة الفاعلية الموجبة بعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال الشرائط بانه الموجودة بشرائط اخرى كما في بقاء صورة
البيت بعد زوال الشرائط الايجاد بشرائط البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا ينفي جواز تعدد العلل
المستقلة للامر الشخصي سواء امكن اجتماعها او لا والظاهر ما تمسك به المانعون في جواز الكل من اصل الحال والدور
بالنسبة الى حركة النفس ولا يخفى ركاكته لتوقفه على كون حركتها التابعة لخطا الاصلية واحدا بالشخص وهو ممنوع والسند
قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد كالابدي لذاته الحكماء معترفون بان المبدأ الاول في غاية التجرد مع انه لا يصدر عنه عندهم الا
الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاشياء عندهم ليس بمعنى محض العقل والتوكيل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وان استحال وقوع احد المقدمين عموما في المقصود وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم صحته كما لا يخفى **قوله**
وتمامه باكمل وهو ان المصدرية امر اعتباري كما انت خبير بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بهما
بحسب نفس الامر يستدعي علة فالاولى ان يقال ان المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله**
بخلاف ما اذا تعددت العلل فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان كذا اقول للخصم ان يقول التغاير انما هما المصدريتان
الاضافيتان واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا يتغاير بل هو واحد المسألة وليس الكلام
الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد المعلول تحقق مصدريتان متغايرتان نحو تغاير المصدرية بالمعنى
الحقيقي الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد يتحقق مصدران متغايران وهو عين المدعى بل هو
مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا به كون المفهوم من كل منها
عين حقيقته بل ارادوا ان ذاته تعالى باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدأ الممكنات قدرة وباعتبار انه

كما في التحصيل ارادة من غير ان يستلزم تركيبا في ذاته تع ولم لا يجوز ان يكون المصدريتان غير ذاته بهذا المعنى فلا
يلزم محذور والتحقيق ما يجيء قوله واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحد من آه مساق الكلام يقتضي انه منع للمقدمة القائلة
بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك الخصوصية
مشتركة بين سائر المعلولات وفيه انه على هذا التقدير ايضا يتم المقصود بانضمام باقي الدليل او نقول تلك الخصوصية
المشتركة بين سائر المعلولات هي المصدر بالحقيقة فيكون موحدة وهذا لا يضر في هذا المطلب انما يضر في اثبات التعدد وليس الكلام
ههنا فيه وان جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان او حاصله منع مغايرة
المصدريتين ورد عليه بعد لباقة قوله وان سلم ان غرضه ان المذكور في جواب النقض في قوة المنع او الناقض منع فايراد المنع
في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه قوله وقد يوجه بان الواحد الحقيقي كالواجب تع لان اتصاف الواجب تع بالسلوب والاضافات
المتكثرة انما هو بعد صدور الكثير عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة
الا الذات الواحد من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تع في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه
عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وفي لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه انه
يوجد ذات العلة ويسلب غيرها وفي لا يقتضي تعدد العلة والثاني ان يعتبر له تحقق ينضم الى العلة وبهذا الاعتبار يكون من الوجوه
ولا يحصل الا بعد صدور الكثير فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل ومن ههنا يتبين انه لا بد من ملاحظة
على وجه الخصوصية وحاصله ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليه وجه المعلول ولا يجوز ذلك اذا كانت نسبته الى الكل
على سواء بل يلزم ان يكون له اختصاص ومن البين ان الشيء الواحد لا يكون من جهة واحدة مختصا بشيء وليعم فان الاختصاص
باحدهما ينافي الاختصاص بالآخر بديهة وبهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون له خصوصية مع امور متعددة فيصدر
تلك الامور بطريق ان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل واحد واحد من الآحاد فليست هي وحدها منشأ لتعين
صدور المجموع ولا منشأ لتعين صدور كل واحد فانها ليست خصوصية مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا الاجزاء فقط فتلك الخصوصية
لا يكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب تلك الخصوصية الى كل منها والى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا بد من
شيء من الخصوصيات هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ولقائل ان يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون لها
مع كل واحد من المعلولات خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجوده على عدمه فمسلم

ولذا صحت بالنسبة الى ما ليس بمعلول هـ

لكن ذلك يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس الى المعلول
خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير ذلك المعلول مطلقا فيجوز ان يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية يترجح بها وجود كل
منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره ايضا فهو اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور
ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان
صدوره دون غيره عنها ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البديهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر عنها
ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض اما لو صدر عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية كما
فرضنا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان آحاد ما له تلك الخصوصية تترجح على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة
واشتركت في صدورها عنها فلا مرجح لاحدها على الآخر وقد تلخص من هذا البحث ان مراد هذا التقرير على انه يجب ان
يكون للعلة خصوصية مع كل معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة اولا اقول لا يخفى على العقل
المنصف انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي
بها امتيازه عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك ولم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك
بالتامل الصادق وسيجيء تحقيق المقام بوجه آخر قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور آ اقول صدور لا آ كيف
صدور آ فهو لا صدور آ فما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا صدور آ فان كان له جهتان جاز ان يكون متصفا من جهته
بصدور آ ومن جهة اخرى بلا صدور ومن جهة ثالثة نقيضا اما اذا لم يكن له الا جهة واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض
وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر سواء الاتصاف بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اتصافه بهما
من جهة واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاختلاف وقوع كل منهما في زمان
ما فاذا اتحد الزمان فهما لا يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه صار ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان
ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يتعدد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وفيه نظر انما جاز صدق المطلقتين بهذا
المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وعند هذا ظهر اندفاع تشنيع الامام على الشيخ
ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجده لم يصدر عنه فان صدر عن

عن آخر من حيث يجب صدوره عنه لم يكن واجبا صدوره عنه فانه ان صدر عنه من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث وجد
صدوره عنه ما ليس بثابت فلا يكون اذن صدوره عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو
صدوره من حيث كذا صدوره ان لا يكون واجبا ان يكون واجبا من حيث وجب بحجة بعينه وهذا الكلام
الاول بعينه وسندفع بمثل ما ذكرنا فتدبر **قوله** الاول انه يلزم احتياج الى كل من العلتين اقول فيه بحث لانه ان اراد
بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده الا بايجاديهما فلا نم ان العلة يجب ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما وبوجوده
العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما لو ان زيدا محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان
يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج محض الاستناد والمصحح للفناء فهو لا ينافي الاستغناء عنه وكذا
ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ لو امكن احد الامرين او الامور كافيا في تحققه
كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة بالحقيقة وفيه نظر لجواز احتياج كل من شيئين
الترديد المذكور في السؤال فتامل **قوله** الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما اقول فيه بحث لانه لا يلزم من
توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا ترى ان الشارح قرر ان
كلا من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس الجميع كذلك وان اراد انه يتوقف على كل منهما توقفه على المجموع و
ورد عليه بعد ما ان القطع بانا نختار قسما رابعا وهو التوقف على الكل الافرادي بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة
الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول و
وبذلك يحصل المطلوب وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه او لا اذ لا يلزم ان يكون
الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول لا تعدد في العلة كما مر وان قيل قد قرر الشارح فيما سبق خلافه حيث منع
المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد وجعل الجواب الحل عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول
واحد فكذلك هذا مبني على ما سبق من انه اذا تحقق احدى العلل بعينه احتاج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل ان راى
الشارح ان العلة لا بد ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول
بل يجوز ان يكون منشأه العلة كما سيجيء **قوله** وهذا الخلاف الواحد بالنوع اقول الاول لا يتعاركما في شرح القديم
فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين المختلفين بالنوع عليه لان هذا هو معنى العكس في الوصف النوعية اعني ان يكون المعلول

يصدر عنه صح

سابقا ه

كونه ه

المستقلة ه

واحدا بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحد بالنوع
لا يصدر عنها الا الواحد بالنوع وقد اوضح بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف فالامر في العلة الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير بانه لا يتم الكلام بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد الحقيقي الذي لا يكثر فيه
اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها
من غير مدخل للاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة واما اذا
اشتمل على الجنس والفصل وجاز اقتضاؤه باعتبار كل منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر فجاز
ما نحن فيه اذ ح لا يكون العلة واحدا بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا بالماهية لعلة الآخر نوعا اصلا وطبيعة
الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الآخر لا يتعاركما اذ اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا
مخالفا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل هو نوع واحد علة
لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس مع الفصل شرطا وعلة الثانية الفصل والعلة الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع وكذا الحد
اقتضاء المشخصات المختلفة للانواع المختلفة لان تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فكذا وان اتفقت فيه فلا بد من الانتهاء
الى مشخصات بالحقيقة اذ لو لم يكن في احدهما صفة مسلوبة عن الآخر لم يحصل الامتياز قطعا فلا بد ان ينتهي الى امور متخالفة
بالحقيقة في كلا الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين مسلوب عن الآخر وعلى الوجهين لا يكون العلة وكليهما امرا
واحدا بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مدخل لما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال ربما كان الامر المقتضي
امرا مشخصا بذاته لا يكون له ماهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايضا يكون خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة
النوعية مع ذلك الامر مخالفة بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونها او مع امر آخر وان لم يندرج الطبيعة النوعية
مع ذلك الامر ثم ههنا ان يقال كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة
بالنوع فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايضا وفيه انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبيعة
النوعية فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغناء فيها فتامل واعلم انه ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل في
وجه الفعل والمنفعل انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول كما في حقيقة بالنوع وذكر ان العلل التي فيه

دون ه

واحد ه

والفصل ه

النوع باعتباره

تحت نوع ه

الاول ه

وبها يمكن صدور الكثير عنه وان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الاول في النوع
فلم يلزم لكل واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فبإزاء الخلوت ويكثرت [illegible]
مادة هناك انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع وسوى ما او ما ذكره
المص من اسناد العكس في الوحدة النوعية **قوله** اذ لو ان المعلول سنذا وان الكثير في دفع الزام الجيب
كما ذكرناه سابقا لا تتم في اثبات المدعى اذ للسائل ان يقول ان اردتم بالاحتياج محض الاستناد والتوقف للعلة
فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احدهما بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه لتساوي الاستغناء عنه وان
اردتم بالاحتياج ما يعبر عنه بعدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نسلم ان العلة بعينها احتياج المعلول
الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته من الاحتياج الى العلة ما والفاعل بوجه
من غير ان يجعل محتاجا الى خصوصيته لانها كما مر في مثال الفقر والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا
الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن نقيض خصوصيات العلل ليس ناشئا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل امر
لا يقبل التأثير الا من على الخصوص بل له مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك عدة امور في تلك المناسبة
كان العلة بالحقيقة احد تلك العلل لا خصوصية كل منها وقد يظهر انه لا يجوز تعدد العلل المستقلة اصلا وكما فصلنا
بعض الكلام في ذكر سابقا ثم انه يرى انه لو قيل في اثبات المدعى لو تعدد العلل المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى
في اثبات المطلوب ولم يتوجه تلك المناقشات وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شيء لو لم يتعرض ذكر التحصيل
لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وفي ذكر التحصيل والقيد الاخير لاخراج تعدد العلل على سبيل
التعاقب والتبادل وذلك لازم على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة تواردت
العلل المستقلة بل اتحاد ولا يكون بينهما فرق ولا بمعنى الاستناد لا ريب عليه على تقدير كونه نظريا ولا يحتج به التنبيه عليه
على تقدير كونه بديهيا فتأمل **قوله** واما انها من المعقولات الثانية لما اقول انه يرد عليه على ما علم من كلام الشارح
في نظائرها ان المعقولات الثانية ما يعرض الموجود فما لا يكون وصفا للموجود الذهني لا يكون منها والوجود
ونظائره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا للموجود الذهني فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهني
بل المهية من حيث هي وكذا الموجود وعليه الوجود الخارجي مثلا ليس هو المهية الموجودة في الذهني بل الموجود

يتعلق

الذهني م

في الخارج

فان ليس شيء منها [illegible] بهذا البيان [illegible]

١٧٧

في الخارج ان اخذ في العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول
فالموصوف بها هو المهية من حيث هي فلذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية حتى
وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهني قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوع
المهية مع قيد الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود
الذهني مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان المهية بحسب وجودها في الخارج لا اعتبار لها
عن الوجود في الخارج بل من حيث هي بحسب هذا الاعتبار ولا يكون الوجود عارضا لها بحسب هذا
الوجود وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فقط على الوجه الذي سبق فيكون عارضا ذهنيا لكن الكلام
في العلية والمعلولية ولا شك انه لو اريد بها ترتب الاثر الخارجي عليه بالفعل ومقابله فهما من
اللواحق الخارجية ضرورة ان منشأ الآثار الخارجية انما هو الوجود الخارجي وانه ما لم يوجد
شيء في الخارج لم يتصف بان وجود الخارجي عن شيء وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج
لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية نعم عسى ان يكون
من لواحق المهية لا اختصاص لها بالذهن او الخارج وان قيد بقيد لا يتحقق في الوجود الخارجي
كان من اللواحق الذهنية مثلا ان يؤخذ في العلية كونه بحيث يحتمل وجود المعلول بوجودها وعدمه
بعدمها وفي المعلولية ما يلازم هذا المعنى ويضايفه كان من اللواحق الذهنية والامر في مثل
هذا هين حينئذ وكجبر ان المص قد تسامح في بعض المواضع وذكر المعقولات الثانية في مقابل اللواحق
الخارجية لانه ربما يجعل الشيء من المعقولات الثانية ويحط الغاية فيه عدم كونه من العوارض
الخارجية كما يشهد به من يتتبع **قوله** والا وجب ان تعلل اي على تقدير الاستناد لا او التنبيه لئلا
ينافي ما ذهب اليه من البديهة **قوله** لان المعلول المعين لا نسلم على تعينه ان اراد ان استلزام
المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد العلل للشيء الواحد على سبيل البدل فعلى
تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه يستلزم علة معينة وان اراد
انه لا شيء من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة فممنوع والسند **قوله** او ارتفعت لانه جاز ان يكون الحكم من البديهيات

التي م

[illegible]

اجماع م

للشي الواحد الى آخر نسبتان متنافيتان وان علمنا بالجهتين ضرورة امتناع المتنافيين وان استدل عليه فالاختلاف
الجهة التي هي منشاء النسبتين كما صرح به لا يدفع المحذور بل لا بد من اختلاف في الطرفين وح يظهر انه على الدور
فافهم **قوله** وان اراد ما لا افتقار في الدليل المرضي كو له ان يختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية
فكانه قال كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر فعلة العلة الواحد منهما فيلزم كون كل منهما معلولا لنفسه
وهو ح اد المعلولية نسبة لا يتصور الا بين شيئين ولا يخفى انه مثل ذكر في التقدير الاول الذي زيفه الامام اذ
يصير ح هذه العلة متقدمة على المعلول المتاخر عنه قولنا لو كان الشي علة لعلته التي هي علة وهو لعقو كما لا يخفى
قوله وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كو بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفا
نفس الوجوب الذي هو مدلول الفا فانه المصحح لترتبه وعطفه بالفا فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى
الى العلة كونه علة وموجبا جاعلا ومفتقرا اليه وموقوفا عليه ولا يقال بالنسبة الى المعلول التأثير وان اراد به القدر المشترك
بين العلة والمعلول فلم يصح قوله يقال له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متاخرا فان التقدم
والتاخر مغايران للعلية والمعلولية معلولان لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزايد الذي هو
الرتبة حتى يندفع الشبهة الناشئة من الاتحاد ولا اتحاد مدار النقض على البرهان الذي يدعي بطلانه وهو تقدم الشي على
نفسه وعلية الشي لنفسه لا تقدم الشي على علته حتى يقال انه غير المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لانا نقول
فليعلم ان اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة لا دخل له في المطلوب يكفي له ان يقال لو كان شي علة لعلته
كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفا في منع الملازمة اصلا حتى يقال اورده لاثباتها **قوله** لان العلة
التامة لا يوجد بدون العلة البعيدة كو واذا لم يوجد بدونه لم يكن كافية في تحقق المعلول بحسب الواقع وان فرض
كفايتها على تقدير وجودها بدونها فلا يندرج في كونه المحتاج اليه المحتاج الى الشي محتاجا الى الشي وكل
الشي بحسب الواقع فلا يصح هذا المنع **قوله** او الحق تجويز ذهاب السلسلة كو انما يرد على ما ورد في توضيح كلام
المتن واما على ما قررنا فلا ورود له وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشي ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب
وجوده وهو ظ وبعد تمهيد ما قررنا ان سلسلة الممكنات الغير المتناهية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بكلية لا لان
امتناع عدمها بالاصل ليس لذاتها و الالتزام عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظ و الالتزام عدم ما سو واجب بغير

تخلفهين

والآخر م

العلة علة للمعلول وكذا قوله فلو كان الشي علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا صح

اليه م

لكان علة لعلته صح

كونه معلولا وجاعلا ومفتقرا وموقوفا بكسهو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول م

لزم

هذا ه

لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض لان كل واحد من آحادها يمكن انتفاؤه بانتفاء في ضمن جميع انتفاء السلسلة
اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده الرابع بكر
ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على البت فاذا اخر انتفاؤه مع علته لم يتحقق في السلسلة
العلية الى الواجب بالذات لم يلزم تحقق اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قيل
لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها
ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما الممتنع على هذا التقدير عدم كل منهما مع وجود علته
لا مطلقا **قوله** واجيب عن الاول بدعوى كو اقول لما كان قول المعترض لم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
للتساوي قد يكون لعدم التناهي ايضا محتملا لان يكون غرضه انه على هذا التقدير ليسا متساويين ولا متفاوتين بناء على توهم
انهما من خواص الكم المتناهي وان يكون غرضه انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من احدهما بازاء واحد من الاخرى لا بطال
كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار اولا وفي عدم امكان توافق الآحاد مع التفاوت ثانيا **قوله** وان الناقصة
يلزمها الانقطاع اي على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد فلا يرد ان منع الدعوى يكفي لعدم ما السابقة في ابطال التسلسل
اللهم الا اذ الاخذ العقل كل واحد اوله لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد مفصلا بل يكفي فيه ملاحظتها
على الاجمال بان يفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل على تقدير الترتيب ايضا لا يتعلق
على تقدير الترتيب والوجود يكون الآحاد واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق العقل لا بمعنى
ما معنى وقوع بعضها في الخارج ان كان المراد بعضها بالنسبة الى بعض بحسب الترتيب في الخارج فبذلك لا يتحقق الفرق
او الكلام في انه بدون ذكر الترتيب يتحقق التطبيق العقلي ولعل هذا الترتيب ليس انطباقا عقليا حتى يصح ان الانطباق
حاصل بسبب الخارج وان كان المراد ان بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك كيف ولا انطباق امر نفرضه
العقل بين كل منها وبين ما يتقدم والحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع الناقصة لجواز ان يكون زيادة
الزايد في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد شي من الكل لا يكون بازائه شي من الجزء ثم يتكافأ السلسلتان فيما
بقي من الآحاد فلا يلزم حينئذ انقطاع الناقصة ولا الزايدة وتفصيل السلسلتين الموهومتين لاشتراكهما وزيادة احدهما
على الاخرى من الطرف المتناهي وان انقطعا معا في صورة الترتيب تنحصر الزيادة في ذكر الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست

الى الطرف م

توضيح م

لم يتم التطبيق صح

ابطال التسلسل

التسلسل م

بازاء بعض صح

علة م

في الاوساط لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء سابقه بمرتبة مثلا فلا يتحقق في البين زيادة لاحدهما على الاخرى لاتساق النظام
فلو لم يكن في الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما ثانيا فلانه لو لم يترتب الآحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس
لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى وما عرفت فانه دقيق وانظر مسلكه بغاية من صاحب مسلك التطبيق
واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتذار لانه سيرد ذكره تقريرا او اثبات حدوث العالم انشاء الله تعالى **قوله** اولا وقوع
كل واحد من آحاد نظرا ان للخصم ان يمنع امكان وقوع كل واحد من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة وسند
بان ذكر الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه مفصلا وان كان في الخارج فيتوقف على الترتيب والاجتماع فيه
في السند بل لابد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يعتبر آحاد كل من احديهما بازاء واحد من الاخرى يستلزم
اعتراف بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخرى لان مرتبة الجواز العقلي الذي هو الاحتمال فانه عرضه دفع جوابه
الدليل وهو من الصدر يمنع بعض مقدماته فهو مانع يكفيه احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال الوقوع في اجزاء الدليل بل انما
يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت الامور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من السلسلة
بازاء واحد من الاخرى لكن ذكره يحتاج الى آخر الدليل وللخصم ان يمنع الملازمة ثم لو سلم فلا يتم الدليل لما عرفت من انه يكون
زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر الخلف كما مر بيانه **قوله** والا يلزم ان ينطبق معلولا من تلك الجهة بسلسلة
غير متناهية وانما يظهر لزوم حكم كل قطعة منها وما فيه كيف لا نزيد سلسلة العلل بواحد من تلك الجهة مع ان سلسلة المعلول لا زائد وكذا
في هذه الجهة بواحد من المعلول الاخير الذي ليس بواحد في السلسلة لانه لم يجمع فيه العلية معا فلو لم يزد سلسلة العلل بواحد في
الطرف لم يكن المتضايفان متساويين في العدد فيكون هناك معلول بلا علة يقابلها وهو بكاء بالضرورة لا يجري في دفع الايراد
عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات المقدمة الممنوعة بل هو تذكير بهذا الدليل وتحرير برهان التضايف الذي يأتي بعد ذلك والذي يحكي
ان يقال في توضيح هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة يحاذي عليتها ومعلوليتها بهذا الوجه لابد لها من علة خارجة
كلها من غير فرق في ذلك بين الجملة المتناهية وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه يحتاج الى خارج متقدم اذ
لو لم يحتج الى خارج كانت هي بعينها عللا ومعلولات فات السبق الذي هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المجردة
فان العقل اذا لاحظ اجمالا الامور السلسلة سواء كانت في حد عليتها ومعلوليتها وليس شيء من تلك العلل مكافيا للمعلولات
التي انطبقت عليها ونحن نجزم بافتقارها الى علة مكافية والشبهة انما نشأ من طلب التفصيل في الحكم الكلي الذي يجزم به العقل اجمالا ونظير هذا

وقوعه

الصنفان ٤

متناهية

ما يقال ان العقل يحكم بان الموجود متقدم على الموجود من غير تفصيل انه موجود بنفسه او بغيره ثم يثبت ان ما سواه لا يمكن ان يكون علة لوجوده وكذا ما يقال في
في البرهان المسلمي ان كلا من الابعاد المتزايدة يكون بجميع ما في بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها في بعد فيلزم ان يكون
البعد المشتمل عليها لاينافيها محصورا بين الحاصرين كما هو المذكور في جملة ما ذكرناه ونظائره التي لا يكاد ينضبط وقد ذكر الشيخ في الشفاء ما يشير الى هذا
مثل ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسل الى غير النهاية
لكان سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اولا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة للجملة الغير
الموضوع اما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا ابد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل وعلة وثبت
ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون بلا طرف وان تخيل هذا كلام مبني على ان كلا من آحاد
تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفيها واحدا من تلك الآحاد وكذا كل قطعة متناهية قدرت منها وليس للكل الآحاد بآسرها وسطا فان
حكم الكل الافرادي قد يخالف حكم الكل المجموعي فيما هو وسط فاطراف اعني كل واحد وكل قطعة متناهية والا وان فليس بوسط اعني السلسلة
الغير المتناهية التي هي الآحاد بآسرها وهذه الشبهة نظيره على سائر البراهين وسيندفع بمثل ما ذكرناه فيها ولو سلمنا ان يقال العقل
بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطع المتناهية وغير المتناهية حكم الافرادي وان جاز ان يخالف حكم الكل المجموعي فقد يحكم العقل
بعدم المخالفة في بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كل واحد منها علة ومعلول لكان لا بد لها من طرف وهو
المنتهي على طلب الكل او ساعة التوقف من ولى الافضل **قوله** ولا امر من ان يوجد كل الى ما لا يتناهى فان قلت يجوز ان يكون كل منها مع جهة
الكل واحد من اجزاء السلسلة بلحاظ الجملة السابقة عليه كالواحد ويكون ترتيب الآحاد بحسب الشرطية والاكمية الا باعتبار الفاعلية
فلا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة ولا منع في ذلك بان يقال الكلام في الممكنات المترتبة من
حيث الفاعلية لانه قد يمنع وقوع هذا الترتيب في الممكنات الغير المتناهية اذ يجوز ان يكون ترتيبها بوجه آخر ويكون فاعل كل منها امرا
واحدا بشرط الآحاد السابقة او بانها لو كانت بحسب الدليل ان فاعل الممكن اما الواجب وهو المطلوب او الممكن وينتقل الكلام اليه حتى يدور
او يتسلسل وسوق الكلام ثم وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام على تقدير ترتيبها باعتبار الفاعلية **قوله** وان وجد لزم تخلف
المعلول اما اذا فرض العلة المستقلة ما يكون وحدة مؤثرة في جميع اجزاء المعلول وان توقف تأثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف المعلول
ولم يمكن اختيار هذا الشق وسؤال الترك انها بنفسها علة مستقلة للكل ومن هنا يعلم انه توارد الفاعل بالجميع لم يتوجه عليه ما ذكر
ما هو الفاعل للمجموع بالتركيب التفصيلي اجزاؤه يمكن ان يكون مؤثرا في جميع اجزائه واطلاق تمام ذلك الموكل في مبحث الحقيقي اصطلاح مبني على ما يحكم من كلام الشيخ والعلامة المساعي قرارهم

جملة ع

معلولم

وسطام

[illegible]

عنها

منه الفاعل المستقل بها المعنى فيندفع المعارضة المذكورة نعم يتجه المنع بانه لم لا يجوز ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن كما لا يكون له علة
بكون مجموع بعضها موثرة في كل واحد من اجزائه انما يلزم ان يكون لكل واحد من اجزائه علة موثرة فيه وربما كان مجموع علل الاجزاء علة المجموع ولا يكون
على بعضها موثرة في كل جزء فضلا عن المجموع الا كما هو في تعلل الافراد الغير المتناهية وبهذا يتم الكلام **قوله** وعلى اصل الدليل منع آخر
لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كما ان الممكن الواحد يحتاج الى الواحد كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج الى علة متكثرة وان كل واحد من الآحاد
مغاير للسلسلة بانه جزء كثير وجملة وداخلة كل واحد من الآحاد وليس كل واحد من الآحاد وكذلك فالجملة مفتقرة الى علة
هي مجموع علل الآحاد وهو غير علة كل واحد منها كالجملة كل واحد وكل منها [illegible] نعم المجموع علل الآحاد وهو بعينه
ما قبل المعلول الاخير مجموع علل تلك الآحاد **قوله** وكلتم انها علل مجموعها لآن [illegible] كالمحكي المفتقر الى علة كذلك تفتقر
الممكنات الى علة وكيف يصح التوحيد بل علة تلك الممكنات من بعضها نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان
التوحيد مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولذلك كلام القائل الذي اعترض عليه الشارح ما توهم ذكره ما نقل ان وجود الآحاد
غير وجود كل منها فكلام خارج عن القصد بل هذا الكلام خارج عن التحصيل لان مغايرة الجميع لكل واحد من اصل البديهيات كالتطبيق **قوله** لجواز ان
يكون مجموعها على حدة والا لان المراد بالموثر في المجموع هو المؤثر المستقل على التطبيق والنظم التطبيق يقتضي تقدم اثبات
المؤثر المستقل على كونه جزءا او خارجا **قوله** والاولى ان يعني الجملة التي تقدر عدة الالوف والمنفصل عنه فيه منتشر في جميع السلسلة فاذا اخذ جزء
من اجزاء السلسلة وتنزل الى نهاية وتسعة عشر الف مثلا منه جزء آخر وتنزل مثله وهكذا الى غير النهاية يكون سنخ الجملة من الآحاد وتقدر مجموعها
ولا يلزم محصا وكذا وقوع بين الجملتين احد الطرفين فان قيل تطبيق عدة الالوف على الآحاد لنظر استقبال الزيادة الى جانب اللاتناهي كان
رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتامل **قوله** ونظيره في البستان ان الكلام يقتضي ان الكل لنسبتي العلية والمعلولية متكافيان في ما هي
الوجود والعدم معا بمعنى ان كل ما هو علة للشيء في وجوده علة في الوجود المعلول وعدمه لعدمه وكذا ما هو معلول في وجوده معلول في الوجود العلة
لعدمها وهذا بين العلة والمعلول على اطلاقهما لا على عمومهما فان دليل الاستلزام ان يكون الى وخصوصا الغائب كذلك ولا يتوجه عليه ما اورده
الشارح عليه بوجهه فظاهر كذلك بعد ذكر الفاعل والفاعل وفي اصوليات لكون العلة الفاعلية موجبة انما في الوجود المعلول وعدمه فالحق
دفعا للتوهم من يزعم ان العدم ليس اثرا للفاعل وانه مستغن عن العلة لانه مستمر من الازل وينقطع الفاعل استمراره بالايجاد ولا تكرار لانه
وجه المعدم على الوجود المعلول وعدمه وليس علة العدم لان تابع كالوجود السابق على الوجود كذلك عدم وجود السابق على العدم **قوله**
اقول وجود بانه يجوز ان يكون الوجود الذي له لا يحتاجه بعد تسليم ان عدم العلة الناقصة علة لعدم المعلول [illegible] ان يجوز عدم الواجب [illegible]

بل الجملة التي تعدد عدة
الالوف منه

[illegible]

معلولا لعدمه فوجوده علة له لكن لما كان العدم ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان عدمه علة لامر وجودي
والتالي باطل فالمقدم مثله لان انتفاء عدمه محال فلا ان تسليم محالا وهو علة لامر موجود لانا نقول الملزوم هنا هو ما فرضناه من كون الواجب
علة لامر عدمي فانه فرض تقدير انه تسليم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا اللازم محال سواء كان ذلك العدم محالا او لا فالمفروض
المذكور محال ما فهم **قوله** فلا يرد وبانه يجوز ان من البين ان الامكان علة الاحتياج والاحتياج نسبة بعض محتاج الى الكل محتاج اليه محكي
فلا ما يحتاج اليه سواء وجد او لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا فلا فالكل ممكن على حسب كل الامر
ممتنعا كان بكل العلل او ممكن موجودا او معدوما فالملكة المذكورة يكون معلوله لامر وجودي يكون امرا وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي
علة لعدمها او المفروض كون امر وجودي آخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجودي علة لامر عدمي يلزم اجتماع العلتين
على معلول واحد سوى كون الامر العدمي من الملازمة كما ذكرنا ولا يتوجه عليه المنع الذي ذكره الشارح نعم تتم الكلام مبنيا بطلان التالي
بناء على ما نقلنا ان توارد العلل المستقلة على سبيل البدلية غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع وجود الامر
الوجودي الذي فرض علة للعدمي فلا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع
مع الوجودي الذي هو علة للعدمي وندفع بانه على تقدير تحقق الامر الوجودي المفروض علة للامر العدمي لا يخلو ان يوجد الوجودي الذي هو علة
الملكة او لا فعلى الاول يلزم اجتماع العلتين وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين على تقدير [illegible] لزوم اجتماع المنقضين على تقدير الاول والجواز
احدهما بعد الشرط الاخر لا ما يقال الترديد في العلة المستجمعة لشرائط التاثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي مع جميع شرائط
التاثير لا يخلو من ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة مع جميع شرائط التاثير ايضا او لا وسوق الكلام كما تقدم **قوله** لجواز ان يكون
متوقفا على شرط كذلك اقول اذا حضر بانه كما لا يكون العلة الفاعلية للملكة موجودة بشرائط التاثير فيكون علة العدم انتفاء الفاعل
انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك ان مراد من يقول بهذا التوجيه لان انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول هذا
ولو اعترض على هذا الحكم بانا نعلم قطعا ان انتفاء الملكة كانت في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه موثرا في عدمها او
لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته مثلا وانما تخلف حال الشيء وجودا وعدما بوجود امر آخر وعدمه لم يكن الامر علة له قطعا لم
يتجه عليه منع الشارح ويرد عليه ان القائل بان العلة الناقصة هي كون الشيء مما يتوقف عليه الاثر وذكر انه اذا اريد بها الاستقلال
والماهيات هي كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع موانع
لا يقتضي حصول الاثر بالفعل امكانا او استحقاقا وكذا اذا اعتبر معها شرائط التاثير وارتفاع الموانع عنه لم

قوله

عنهما

اليه التاثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف بالفعل بالقابلية لا يكون جزء المعلول بل يصير به متهيئا له او
ممكن الاتصاف به كما ان الفاعل من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل فاكل الشبه وكان منشأ ذلك عدم الفرق بين القابلية
وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة من المعلول لا القابلية فتامل **قوله** فاحكام الوجوب والامتناع
لساير جهة واحدة كذا افعال الفاعلية والقابلية امران مختلفان لاختلاف لوازمهما فلا يكونان من جهة واحدة
فلا بد لهما من جهتين ساير ما بينهما حكمها وبينهم المتاكد **قوله** وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم ان يكون كل شخص ان الظاهر ان مراده
الكمر انه ليس ماهية مقتضية لعلة شخص آخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا الى الخصوص ويكون مقتضى الماهية كذا
ان يكون علة لشخص آخر وح يكون كل فرد منها علة لشخص آخر يناسب خصوصيته فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكره
بلا ريبة وليس مراده كون ماهية مقتضية لعلية شخص معين حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم ح كون كل فرد
علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذكر ما ذهب اليه الوهم كيف وح يلزم ان يكون كل شخص
المعلول علة لنفسه **قوله** وفيه نظر لانا معنى العلة الذاتية له انه يصير بان معناه كلام المص في كون الشخص من العنصريات
علة لشخص آخر بسبب ماهيته فقد نسب العلية والمعلولية الى الشخص وجعل الماهية منشأ لتلك العلية وح يبطل معنى
اختصاص المعلول والشخصان من خصوصيته فذلك **قوله** ويرد عليه وعلى الدليل انه يمكن ان يقال مراد الكمر ان
ليس الشخص من العناصر لماهيتها المشتركة بينه وبين ساير الافراد علة لشخص آخر وهذا الحكم يعم المشاركات
الجنسية والنوعية ولا يتوقف على تساوي اشخاص العناصر في الماهية النوعية فتدبر **قوله** لان التصور كلي
نسبته الى جميع الجزئيات ح فيه نظر لانه صرح بعبارة التحصيل بان المعلول الذي لا امثال من نوعه كالشمس
والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا فان قيل
قد قيد المص الفعل بالصادر منا وليس في افعالنا ما لا امثال من نوعه فلا يرد النقض قلنا على تقدير التسليم
اذا جوز ح صدور الشي عن تصور نوعه المنحصر فيه فلا يكون عن راي كلي منحصر فيه وان لم يكن نوعه كما قيل
في علم الواجب بالجزئيات ان كلا منهما معلوم له بنحو نوعه كلي منحصر فيه وكذلك النفس وما الفرق بين النوع
المنحصر في فرد وبين الوضع المنحصر فيه حتى جوز صدور المعلول عن تصور الاول دون الثاني لا
لوكر من بيان واعلم انهم اثبتوا في الفلك قوة سارية جسمانية لها الادراك الجزئي هو مبداء الحركة الشخصية

متمسكين بان الراي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي ويرد عليه النقض المذكور وما قيل في الجواب من
ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة الغائية ما لم ينضم امر غير قار تستحيل ان تقتضي
امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر **قوله** ويدل على مغايرته
للشوق لكون الانسان مريدا لما كرهه لم يعرف الشوق الذي هو نوع الشهوة والغضب في حكم
بان الشهوة مفقودة مفقودة في الدواء البشع وقال الاستاد المحقق قدس سره في اوايل
حواشي شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا النفرة
حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة
عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قالوا
ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعة الشاقة يؤاجر عليها دون النفرة
انتهى وكلام الشارح مبني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع على ان يكون بحسب الشدة
والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار وفي هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح
الهياكل فليرجع اليه **قوله** والفعل بان مبادي الافعال الاختيارية الخ لا يخفى ان مراد الكمر لا يلايم المقام
الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية محل المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختياري
كما تقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلي الغير المقدور فيرد ان سائر الميل المذكور لا يكون اختياريا
فانه اذا حصل للقادر التصديق بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او مهمة جدا ولم يكن عنه مانع
يترتب عليه الميل التام المؤدي الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا
لاحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل لا يقال الفعل الاختياري قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره
الشارح من ان الفعل بان مباديها اربعة بناء على الغالب لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى
شوق اليها ولكن نعلم بالوجدان انا اذا اخذنا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة بل لا نتصور
الارادة حال الفعل اصلا انما نشتاق الى الفعل المتصور المصدق بغايته كما يشهد به الوجدان وان اريد
بها الميل التابع للروية ليكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبدأه وهو الروية اختياري فيتوجه عليه ان الافعال الصادرة

عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقد الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو عنه كما اعترف به بل بعض الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثرها خالية عن المصالح العقلية والشرعية ثم الافعال التابعة للعقل اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي فهي تابعة للارادة بدونه فالحق ان الافعال الاختيارية مترتبة اما على الشوق بدون الارادة على هذا التفسير او بالعكس كما قيل ويمكن في الاغلب تكلفه لا انه كما ذكر لا يقال لم يعتبر الشارح الارادة بما فسره السيد قدس سره فعلى الارادة عنده هو الاجماع الذي يلي الفعل سواء ترتب على الروية اولا والشوق بحاله مقترن بما ذكره الشارح وح نظرا ان الغالب ترتب الفعل على كليهما لان الارادة لازمة لكل فعل اختياري والشوق موجود في اكثرها بناء على ان الافعال التابعة للشوق الغريزي اكثر من الافعال الخالية لانا نقول اسند الاكثرية بجزم فان الافعال العادية والشرعية اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي والافعال التي هي مقتضى الشوق الغريزي ايضا اكثرها يصدر على وجه ينبغي كله مخالف لمقتضى الشوق كالاكل والشرب ونحوهما فانهما في الاغلب يراعى فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى الشوق الغريزي كما يشهد به الحس والوجدان كون الافعال التي هي مشوقة بحسب الغريزة اكثر مما ليست مشوقة **قوله** بيان ذلك ان المتحرك على المسافة له في كل آن اولا للارادة الكلية على قطع المسافة بل يكفي فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة اولا اذ يستحيل لجواز ان يدرك اولا جزءا منها فيقطعه ثم جزءا آخر وهكذا او لهذا الاخير وجه في ادخ يكون في كل ومقيد ذلك بالخبر لتصور تمام المسافة المقصودة وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام وسواء المعاقب تصور المسافة والارادة المتعلقة بها ثم ينبعث من التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادات الجزئية التابعة لها **قوله** التشكيك كان دفع ما يتوهم من ان هذا الترديد فلا لان المراد بالدفعة لو كان بعضها بالذات فالمنع لا يخفى لان الكلام في العلم وان كان المراد بعضها بالزمان فلا تنافي بينه بين الشوق الكلي اذ يمكن المقبل لا ذم على تقدير الكل ايضا **قوله** مع دخول لي لا يخفى على من له طبع وجدانه ان المتحرك بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا و اذا اخذ الطالب في سلوك الطريق و[illegible] السير فحال الحركة مستمرة على سبيل التدرج كذلك الادراك مستمرة على هذا النهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الكل و[illegible] في ادراك الواحد المتصل وهذه اذا ادرك كلها واحدا مستمرا على سبيل التدريج نعم اذا تعدد الحركات كما في الخطوات المتفاوتة وكان هناك تصورات متعددة لسابق متعددة لكن الصادر يكون الصورة [illegible] للنفس بحصول ذلك [illegible] بين الامر [illegible]
انه لم يدركها اولا بالجملة [illegible] الجزئية [illegible] التدريج [illegible] شيئا آخر [illegible] ادراك الاعمال

ذوقد

مما يعلم

١٨٢

وهو الحد المقوم لنفسه اى لا يذكر المالك كما وقع في عبارة كثير من المحققين فلا يرد نقض بالاعراض العامة بالمعنى بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ما ذكر لزم في جميع الاعراض جزوه تقومها بالمحل المتقوم بعلته تمام من ان اكثر ما اراد بالموضوع هاهنا المحل المستغني لا ما ارادوه على ان العرض الحال في عرض مستغن هو موضوع ذلك العرض لا به ولا حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فظهر الفساد لان الحكم سيذكر كون الموضوع من جملة المستغنيات والمسائل المترتبة عليه امتناع انتقال الاعراض الدعوى ثبت الحكم من نفي قد طلبه العرض في مستغني العرض القائم به مما استعاره في كلامهم اصلا وبعد من مثل ارتكاب بها صاحب الفطرة السليمة يشهد بفساده وبلزوم منه ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض به من موضوعه الى عرض آخر قائم بمحل ذكر المعروض في الماصدق الحكم بالمباينة بين المعروض والعرض مستندا الى اعتباره في الموضوع عدم قيامه بالغير وشبهه ان يكون هو مراد الشارح بقوله المقوم بنفسه فلا وجه للنقض وبسط المذكور كما لا يخفى وسيجي في نهاية تفصيل اى الاختصاص الناعت هاهنا شكر وسواء ان اريد بالاختصاص الناعت بالتبعية على المنعوت هو اطلاقه فبطلانه كما نبا على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم هو اطلاقه وان اريد به ما يصح حمله عليه بذي او فيرد عليه اختصاص المال بصاحبه والموصوف بعارضه والدفاعه بما وصفنا البتة ان العرض هو مثل الاسود كما يعلم من كلام القدماء وكذا اما على عرف الجمهور فبان يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب العقلي لانصاف الآخر بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم اسود فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه وصح العقل شاهد بانه ليس بذاته صفة للمالك بل صفة المالك بالذات انما هو الاضافة التي له الى المال اعني المالكية والمال سبب بعيد لكن الاضافة وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الابعاد بعضها في الآخر على وجه الشيوع بمعنى ان لا يكون له جزء متميز عنه الى كما ان باطن الوتد الكائن في الحائط ولا يكفي ذلك بل لابد ان يكون له مع تبعيته خاصة والحاصل ان تصور الاختصاص الذي هو الناعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه يمتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود بان العقل يحكم بالاوصاف واختصاصا خاصا لها لا يشاركها فيه غيرها ويفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحاء الآخر من الاختصاصات مثلا وانما بعثر الحلول بالمعنى وآخر لا كل منه ولا يصح استعماله فهو تفسير اللفظ بسبب المعنى التي يطلق عليها اللفظ حتى يزول الشبه الى نشاء اشتراك الاسم فيسمى معنى واحد فننبه عليه بالمثال كما ذكره الشارح والاول تنبيه ابتداء على نفس المعنى ولا يلزم الكل بمعنى لانه اذا علم العرض بانه لا يصح استعماله كان الحوار بالاعراض لا يجوز انتقالها بمنزلة قولنا مالا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم

التم

[illegible]

فلم يكن من المسائل والحق سيتذكر ان كون الموضوع من جملة المبحوثات فتأمل   ومعنا بالمبدأ اذا وجدت كانت لا في موضوع
منه اذا اعتبرت في الماهية الكلية لكن يخرج الجواهر الشخصية ظاهرا وان لم تعتبر فيها الكلية يخرج الواجب ويصدق ان المتبادر من العبارة
مغايرة الماهية للوجود ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشارح ايماء الى الوجهين فتأمل   وفي جعل المادة من اقسام المفارق
للمادة نوع خفاء فيه الخفاء انما يكون اذا كان المراد بالمفارق مفارق المادة كما حمله الشارح واما اذا حمل على المفارق كما
آخر يجب ان يكون الاشارة اليه احد ما يجب الاشارة الى الآخر وبالمقارن ما لا يكون كذلك فلا خفاء اذ كل واحد من الهيولى والصورة
والجسم مقارن لجوهر آخر بهذا المعنى دون العقل والنفس فحينئذ ينبغي ان يراد بالمقارن في النقل ما يكون مقارنا لجوهر مقارن
بالمعنى المذكور او هو مع الهيولى لا يتحقق وحمل الكلام على هذا لا يناسب قوله اذ المفارق بحسب اللغة اعم من المعنى الذي ذكره فيه وكذا في
الاصطلاح على هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلقا في عرف الفن انما يتبادر منه مقارن المادة ومفارقها دون
المعنى الذي ذكره ولا قرينة على ذكر المعنى مشتملا على خلاف آخر وهو ان المفارقة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا متعينتين في
شيء واحد فان المفارقة ذاتا بالمعنى الذي هو ان يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر والمفارق عين الاشارة الى الآخر والمقارن
فعلا بالمعنى الذي ذكر للجوهر هو ان النفس ليست مفارقة ذاتا وفعلا للجوهر يكون الاشارة اليها عين الاشارة الى الآخر بل
بالمعنى الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر آخر بالمعنى المذكور كما عرفت فيختل الكلام عن الانتظام ويفوت المقابلة بين الاقسام الا
المقارنة فعلا بالمعنى المذكور يصدق عليه المفارق ذاتا وفعلا على تقدير ان يراد بالمفارق بالذات المفارق عن جوهر
يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن لجوهر آخر بهذه الحيثية فيصير المعنى اما مفارق
عن جوهر يتحد معه في الاشارة ذاتا وعن جوهر مقارن لجوهر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق عن جوهر يتحد معه في
الاشارة ذاتا وغير مفارق لجوهر مقارن لجوهر آخر يتحد معه في الاشارة فعلا وهو النفس او مقارن لجوهر يتحد معه في الاشارة
الى آخر التقسيم ويكون المفارقة في العقل منسوبا الى المقارن الذي هو آخر الاقسام فينبغي الحمل على الثانية مع عدم دلالة
اللفظ على المقصود ولهذا حمل الشارح بهذا المذكور بل مع حمل اللفظ على المعنى المتبادر في العلم اخذ كثيرا عن الذوق السليم
ولكن هذا التأويل لانه اذا حمل المفارق على المقارنة وجود لا وجود المادة يشتمل النفس لها لما ذكره ان وجود الشيء مع وجوده و
وايضا ادراج المادة في مفارق المادة على سبيل التغليب ليس ببعيد ونظيره ما يجعل النوع داخلا في الجنس وفي الوا
الماهية ولا فساد في استعمال لفظ المادة فيما ان يخرج من التقسيم اعتمادا على ما يعلم عن قريب واما ما حل هذا الفاني فيه اصولا

على منوال سبق الجواهر لا يعلم اصلا من اللفظ ثم اقول لولا المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان يعتبر المفارق لما لا وضع له والمقارن
لما له وضع بان يراد المقارن للوضع والمفارق عنه فيندرج الجوهر فيه بان الابعاد تعالى ان المقارن ووقوعه في عرف الفن
في مقابلة المفارق كان شاملا للنفس والمادة اصطلاحا وان لم يشتمل لغة   اما ان يتركب منهما اي من الحال والمحل وهو الجسم
يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في المركب من الحال والمحل وليس بجسم وان قيل كلما حل الصورة النوعية في
الجسمية كما سيجيء جعل الهيولى ثانية لزم تداخل الاقسام فان مجموع الهيولى والصورة الجسمية الذي هو احد اجزاء الجوهر الذي هو محل لجوهر آخر
وفيما يتركب من الهيولى والحال ايضا الكلام الا ان يعتبر في القسم الثاني من القسم الاول ان يكون المقابل فيصير معنى التقسيم اما ان يكون جوهر
آخر والمادة او لا واما الاول يكون حالا او محلا او مركبا من مجموع الهيولى والصورة الجسمية المادة فقط ويكون المادة اعم من الهيولى
الاولى والثانية ويمكن الجواب عنه باعتبار الوصف في المقسم وان هذا التقسيم للجواهر الموجودة او ما هو في مرتبتها ومجموع الصورتين
ليس له وحدة حقيقية بل وحدتهما بمحض الاعتبار والهيولى والصورة الجسمية فانهما بالنسبة لهما وحدة حقيقية وكذا مجموع الهيولى
والصورة النوعية فان لها وحدة بالوصف الحقيقي هو مجموع الهيولى والصورة النوعية فيندفع النقض بهما واما مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فانه لم يثبت له وحدة حقيقية في الخارج فيندفع تداخل الاقسام على التقدير الاخير وان سلم فيندرج في الجسم و
ويكون الجسم الحاصل من التقسيم اعم من مجموع الهيولى والصورتين ومجموع الهيولى والصورة الجسمية فتأمل   قال الامام لا بد من
الزيادة لان هذا لا يدل على نفي القسم الآخر لانه قسم مفارق المادة الى الاقسام الثلاثة فعلى تقدير تسليمه يكون الجسم هو المقارن
للمادة الذي تركب من الحال والمحل والمركب المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا نقول على ما في تفسيره هو الجوهر الذي يحل جوهر آخر
فالمركب المذكور داخل فيما يقارنه المادة على مقتضى كلامه   فانه استبعاد في وجود جوهر كلي قبل الجوهر العقلاني واحتمال
قسم آخر لا يتضح فيه فلا يهمنا الاشكال وآخر لا يدرك الجوهر العقلاني من ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر ان لم يعني ودليل في مادة
النزاع مستغنى بها لا يخفى على من له ادنى وقد صرح بذلك الامام حيث قال الاستبعاد وجود جوهر كلي فكلامه يتجه على دعوى الحصر
العقلاني ايضا لان حاصل الرد ان الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون دعوى الحصر ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشأت
من عدم الملاحظة   ثم اورد تقسيما آخر لا يرد ذكر ابقاء على التقسيم الذي اورده الشيخ في الشفاء وهو ان كل جوهر اما
ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون جزء جسم او لا بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته
واما ان يكون مادته وان كان مفارقا ليس بجسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون ه

بناء على ما صرح في
السابع
في حلول الصورة النوعية
الاولى في محلها صح

محلا صح

ستبين م

منزه عن المواد
من كل جهة ويسمى
عقلا ٤

والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة كما لا يخفى انه يدخل الحواس الطبيعي الحال في جوهر آخر كما ذكر المقوم له في
الصورة وان لم يدخل الحال في المحل او جزئه منصوب عطفا على وحده او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على
وهو غير صحيح لان جزء البعض لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس يلزم جزء العقل ايضا في العقل وقيل اما
ان يكون مدبرا وهو النفس ولا وهو العقل سواء كان جزء النفس او العقل ثم بعد ثم هذا انما يظهر في الحال اذا الجزء والحال داخل
في الصورة وخارج عن المقسم وهو ما لا يكون حالا وكذا الحال في جزء العقل لما مر من انه المستغني عن الحال هذا قريبة جلية
على ما ذكرنا سابقا من ان مراده بالمقوم بنفسه المستغني عن الحال كليا وفيه بعد ذكره في بيان المباينة بين الموضوع والعرض
ان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه بعين المعنى الذي ذكرنا واما ولان العام بنفسه كما وعدنا
هناك وهو يظهر في كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه ان كان هو المحل
المستغني عن الحال كما يدل عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة وان كان هو المحل الذي لا يقوم بغيره كما يشعر به
ابراده في بيان المباينة لم يصح قوله ههنا في قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال الا ان هذا اعم مما قدمنا اد العرض الذي يحل له
عرض آخر ليس بمعنى قوله لما مر من انه المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي مر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده وايضا
المقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام بنفسه الذي هو احد قسمي الحلول اعني حلول العرض في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى الحال وان كان
بمعنى الاستغناء في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء عن الحال والمحل فلزم خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه ليس المقوم بنفسه
معنى يستلزم سلب الاحتياج الى الحال والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع تعيين هذا المعنى الى محض العناية
ما يعتبر فيه ثم يرد النقض بالاعراض لان المادة اللهم الا ان يعني به الاستغناء عن المحل مطلقا وفي ذكر الحال الذي
هو موضوع بالنسبة اليه هذا ولو قال الموضوع هو المحل المقوم لما حل فيه المستغني عن محل يقومه ظهر عموم المحل بالنسبة اليه
ومباينة للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض بان لا يكون مثل السرعة قائما بالموضوع فيصح نفي
العرض اللهم الا ان يقال التعليم الماخوذ في التعريف اعم بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون للمحل افراد ثلاثة الموضوع والمادة و
والعرض الذي يحل عرض آخر فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته ثم لا يخفى انه مثل ذكر على الدليل الاول انه يجوز
ان يكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض العوارض بديهيا ويمكن حمل كلام المصنف على دفع الايجاب الكلي ثم يرفع ذكر
بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن هذا الكلام مشهور بين القوم ولي فيه نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري والصورة العلمية

وانت في هذا كا... خبير بان
وكذا الحركة ان المراد به ما
نستغني عن الحال والمحل
معا ويمكن الاعتذار عنه
بانه صح

الحلول صح

كذا صح

2

١٨٢

في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية الحاضرة عند النفس المعلوم لها بالذات وهو ذاتها المخصوصة ولا وجه من وجوهها كيف لا
وعلم النفس بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري فان محل العلم بذاته هو النفس الشخصية والمدرك بالوجه هو
مطلق النفس فكيف اذا كان الحال نيابة مدركه بذواتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا
الى حذف المشخصات كما ادركه في بديهة كنه الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان لقائل ان يقول بداهة فرد معين لا تستلزم
بداهة النوع انما المقتضي لها بداهة الافراد اذ ينتزع النفس المشترك الذاتي والمتحقق ههنا بداهة فرد فقط اذ كل احد
يعلم بالعلم الحضوري الا نفسه فتامل والاولى ان يقال انما يكون الذاتي بين الثبوت اذا تصور الذاتي والشيء كلاهما ولا
ان مفهوم الجوهر متصور بذاتها فانها تعلم انه عرض له ولعل ما هو كنهه بين الثبوت له وظاهر انهما ليسا مما ينبغي
التردد في كونهما من عوارض الماهية من حيث هي لا في كونهما من عوارض الوجود الخارجي لظهور ان الوجود الخارجي لا مدخل له
في كون الشيء جوهرا او عرضا فتدبر وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض اه لعله اراد التقوم الذهني كما نبه عليه
السيد المحقق قدس سره فلا يرد ذلك مقوم لذلك الجوهر كما في الكبرى على ما هو المشهور واما تقومه بعرض قائم بنفس ذلك
الجوهر صح وكذا تقومه بجوهر آخر مباين له وصفا عنه ذاهل في قواه كتقوم زيد مثلا بالعرض القائم بغيره فلا يجوز القيام
العرض الواحد الاولى ان تخصص العرض بما هو الذي ليس الصورة فيلزم ان لا ينفصل اثنان في الاثنينية فيه بحث
لانه ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل عندنا بمعنى عدم اطلاعنا على وجه الامتياز فهو غير صحيح وان اراد يلزم ان لا ينفصل في
نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند كما بل يلزم ان يكون العرض اثنين فيه نظر لكن النظر الحكمي يعطي الحكم باستحالة
حلول تشخص في محلين مختلفين اذا العقل يحكم بديهة ان العرض القائم شيء آخر من بوعه وبهذا انكار بسيط ولو جوز العقل
قيام العرض الواحد بمحلين لم يحكم بالمغايرة بينهما بل توقف الى ان يتبين له عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم
يقتضي امتناع اجتماع تصورين او تصديقين في محل واحد بزمان واحد والخطان في سطح واحد والسطحان في جسم واحد
لتماثلهما قلت لا نسلم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم مغاير لتصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا
التصديقات بالجانب يغاير التصديق الآخر بالنوع يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور
عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده وكتب الي مثلا وان كان شخصا من اشخاص
الانسان وليس له حصة [illegible] الطبيعة والماهية لكن العلم به من حيث انه يقبل التشخصات الذهنية التي تلحقها باعتبار قيامه

بذاتها

بعرض قائم

غير قائم بشيء صح

وكذا يستلزم ان لا يجتمع
النقطتان في خط واحد
صح

تغاير التصديقات
المتصورة بالنوع

والذي صح

باشخاص الاذهان فهو الكلي ونوع مغاير بالذات للعلم بنوعه واما النهايات فانما يقوم بمحل واحد من حيثيتين مختلفتين فان
الخط مثلا من حيث انه نهاية مخصوص معروض لنقطة معينة ومن حيث انه نهاية آخر معروض لنقطة اخرى فالمعروض مختلف بالحيثيتين فتامل
وايضا لو جاز حصول عرض واحد في آن لا يلزم من كل منهما ان يكون شي واحد في زمان واحد حاصلا بتمامه في الاشياء الكثيرة وهو
بديهة وكذا ان نقول هذا انما يلزم من تجويز قيام الواحد بمحلين مختلفين في الوضع اما لو جوز قيامه بمحلين متحدين وضعا فلا
يلزم من تجويزه تجويز كون الجسم الواحد في مكانين فان كل ما يقال في الوضع المحال على حصول الجسم في المكانين ورد انه لا فرق بينهما
في هذا الحكم كان قياسا فقهيا غير معتبر وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك لكونه اولى الوضع العام بمحل
واحد منهما او منع الملازمة وهو ظاهر والاظهر ان يوجب صعوبة الانفكاك منهما سطر جواب آخر من قبل الشارح وهو لا يتم ويتوهم
كون صعوبة الانفكاك لعرض قائم بالمجموع او لان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج وذكر
لان الشيخ يذكر هو علاوة الاختصاص الناعت وهو المشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شئ بامر اعتباري يجوز ان
اتصاف اجزائه باجزائه الامر لم يدل الدليل على استلزام انقسام المحل انقسام الحال لكونه في الاعتبار من غير فرق لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف كلها موجودة وكيف يسمع مثل دعوى البداهة مع ان جمهور المشائين يدعون البداهة في انتفاء
الجسم الخطوط والحالات ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا او اذا قطعنا الخطوط بنصفين طولا من راس الى قاعدة
فاما الترتيب بانقسام النقطة اي تعطش مع ثبوتها بالشخص او بصيرورة النقطة الشخصية اثنين وما من محل تلك الا بطل
الانقسام بل بكونهما منعدمة وتلك او بانعدام النقطة وحدوث آخرين والاول باطل فتعين الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم
بالتفريق وحدوث آخر او ببقائه موصوفا بالكم بعد ما كان موصوفا بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من الخط من جهة
قاعدة كما فرضه وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يكون ذلك يبقى بعينها فانما يتركب المحل الذي كان واحدا
اولا وصار كثيرا بالتفريق سواء جعل محل النقطة المقدار او الجسم فتقرر ان ما يستشكل ليس مشكلا على مذهبين وقد اختار انتفاء
للمصر لنا الجسم بعينه بعد التفريق وح لا يلزم انتفاء النقطة فلا يلزم اشكال ولا وجه للاستشكال اصلا وفي علم حال المكعب
المقطوع والالتحام نوع في تشخيصه ودعوى امتناع انحصار نوع عرض في شخصه تحكم او وان فرضنا لانه يجوز ان
يكون موضوعات متعددة ايضا او لو العقل السليم يستبعد عن توارد الموضوعات على وصف واحد بل اذا لاحظنا تبدل امر
على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والمتبدل هو الوصف والحق ان اصل الدعوى اظهر من ان يبين

الوض م

اذ يكون ح

ذكر الامرين وصح
انصاف شئ بامر
موجود من غير انصاف
اجزائه باجزائه صح

الجسم ح

نشئ عن م
ان يتبع م

لا ما سنذكر بان طرق عرفت كلا اقول هذا غير موجه لان النافي ممنوع والجسم مانع وطالبه بالدليل حاجة في قانون
التوجيه   لانا نشاهد ان الجسم المتشخص كما قال ان بعض الاجسام لا يصح عليه الانتقال من الحيز وبالجملة لا نشاهد انتقال
بعض الاجسام مع بقاء تشخصه ولا يتم الكلية وكذلك المكان انما عرف بامارات من جملتها صحة انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد
النسبة المكانية فتامل   فاذا اشتغل ذكر الحيز الذي حصل فيه المتشخص كما اذا اراد بذكر الحيز الامر الذي هو المبدأ الذي به
بعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصف بان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو كلام السابق وايضا يلزم
من زواله زوال التشخص ولكن لا نم انه يلزم من زوال الحيز زوال ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم
من انتفاء المحل المعين انتفاؤه وان اراد بسبب ذلك الامر ولا نم انه من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب آخر
وهذا اصل المنع   وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واحد هو السرعة والبطء بمعنى انهما انما كان السكنات في عدم
او مجرد اضافتين وعلى التقديرين لا وجه لبقاء الحالة وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض بالامر الاعتباري كاف
في المطلوب اذ لا فرق في انتقاص العقلاء بين الاعتبارات وغيرها فان جاز اتصافه بالاعراض بوصف اعتباري جاز اتصافها
بوصف موجود اذ النسبة الناعتية مشتركة نعم انما يظهر الفرق بينها على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية في التحيز
الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به لا يقال انما يتم الدليل اذا كان التحيز موجودا في الخارج والعلم به ممنوع لانا نقول المراد
الاين وهو موجود عندهم   والاولى ان اشتراط الشئ بنفسه لا يقال انما يلزم اذا فسر القيام بتبعية التحيز في التحيز و
واما اذا فسر بتبعيته في الذات فلا اذ اللازم منه تبعية ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول اذا فسر بذلك اشتقت تبعية
الاعراض الى محلها التي هي غير محلها للتحيز بتابع لذوات تلك المحال مع انها ليست قائمة بها   اذ لا بد ان يقوم التحيز
اولا بالجوهر كما عرفت انه ما لم يتحيز اولا لم يتبعه العرض في التحيز ولا معنى لكونه متحيزا الا قيام التحيز به فتامل   لا اوصاف للباري تعالى
هذا الزام للقائلين بوجود الصفات الزائدة على الذات   يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك كما هو نظرا اذ لا يمكن وجود الخطوط
المذكورة في الافلاك مثلا بناء على اصول الفلاسفة مع انهم جوزوا الجسم بعد التوسيع ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها نظرا الى
موادها وان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم والامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير   ولعل غير معتمد مع قيد الكلام
بل الحال كما قد علم الحصر الشائع معنى الوضع المذكور ههنا وحقيقته ان للجسم امتدادا وهو في ذاته صالح لان تنتزع منه شئ دون شئ
بمعنى انه يمكن للعقل ان يفصل بمعونة التخيل الى ما شانها التركب والتفصيل الى اجزاء جملة قابلة بحدود وفاذا اطلق امتداد يعنى

يلزم م

ذكره م

الى اجزاء معينة على الوجه الذي سبق منه انقسامها وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين مثلا ذو كذا جزءا من اجزائه يقبل التحليل
على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وهذا الحكم صادق لحكم العقل بمعونة الوهم فظهر ان الجزء الذي لا يقبل فرض الانقسام
بهذا المعنى لان هذا الحكم منهما وهو كاذب ايضا العقل هناك يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل والعقل وههنا انما يخرج
ما ليس موجودا فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر وانما سمي الاول بالفرض الانتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي واكثر ما يستعمل
الفرض الاول بلفظه فيقال فرض الانقسام في الجسم وقد يستعمل الثاني ايضا كما في قولنا فرض الانقسام في الجزء بل الشايع فرض
انقسام الجزء وليت شعري ماذا يقول الشارح في خواص القسمة الذي جعلوه من خواص الكم المتصل بامكان تحقق الانقسام فيه
كما اشير ههنا مع ان الكم المتصل ينعدم بطريان الانفصال عندهم ولا يمكن تحقق الحدود فيه او بامكان فرض الانقسام على المعنى
الذي فيه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا مع انهم عن اخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا
والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا والسطح عمقا وعرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها وتعبير الابعاد بكونها على هذا الوجه
قال في المواقف هذا القيد يميز الجسم عن غيره بل التحقيق انه ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا على هذا
الوجه هو السطح والجوهر لا ينبغي ولا يخفى ان وجه فان الجوهر دليل على كونه للتمييز ولكونه للتحقيق لا يصح معا فانه اذا لم يكن الجوهر
القابل للابعاد الا كذلك كان في العلم به مزيد انكشاف ولم يحتج الى هذا القيد للاحتراز واما قاله الشارح على كونه كما
لا للاحتراز عن السطح انه يمكن ان يقال القيد للاحتراز عن السطح الجوهري الذي يثبته قوم والحق انه عندهم لا ينبغي
ترك الاحتراز عنه خصوصا في المعرفات الاسمية التي يذكر قبل اثبات وجود المعرف وقيل الدال على احتماله بعض ما ذكروه ولعله
ان تصور السطح الجوهري ليس بتصور الجسم فانه لو لم يعتبر لزم ان يكون تصوره تصور الجسم غايته انه يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي
فانه تصور مستحيل قال الشارح وما يقولون في طبيعيات الشفاء كل جسم فهو متناه لكن كل جسم من حيث هو جسم عرض الجسم المتناهي من
حيث هو متناه والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقدم يجد الجسمية جسما وكذلك قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل تناهيه ما لم يوضح
برهان ابتناء العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين لاداته ما لاخر ان هذا الاداء اما لانه اذا انتهى القسمة يلزم
وجود الجزء كما ذكره السيد قدس سره وشيخ المواقف فرد عليه بما يجب انتهاء القسمة العقلية والوهمية قبل القسمة الفرضية ولا
يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم منه وجود ما لا ينقسم اصلا في العقل على الوجه الكلي لم يكن الحكم عليه

او التوهم م

عدم م

واما

واما لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك الاجزاء وهما والدليل الدال على امتناع تركبه منها يمنع التركب الخارجي والوهمي بل و
تلك الاجزاء في الوهم ممتنع كما ذكره في حواشي شرح حكمة العين وفيه انه انما يلزم التركب الوهمي ههنا لو لم ينته القسمة الوهمية قبل
الفرضية اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهما متجزية بحسب الفرض العقلي فلا دليل على ابطاله
ثم اذا لا يلزم منه الا وجود تلك الاجزاء في العقل على الوجه الكلي ثم اذا اطلق الاول لم يتعال انما يمكن التقسيم الوهمي والفرضي
الى اقسام لو فرضت موجودة متالفة يحصل من تلك الاقسام مقدار يساوي في كل التقسيم ذلك ضروري اذا اتحد ذلك
فلما بطل تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى على تقدير وجوده ثبت بطلان الخلاء الا لما عرفت من انه لا ينحل الى اقسام يحصل
من مجموعها ما يساوي ذلك الكل ويمكن توجيه الاداء على هذا الوجه فاعلم فلزم امتناع انقسام الجسم الى لا يتناهى
اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة والفت يحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه
لكنا قلنا ان معنى قبول الجسم للانقسام الى اجزاء غير متناهية انه لا ينتهي الى حد لا يقبل القسمة بعده واما المقادير
الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة اما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان النصف والربع
الى اخر الغير المتناهية على نصفه ونصف نصفه وكذا لو فرضت موجودة لم يحصل المقدار الخارجية فتلك الاجزاء متناهية على الوجه
واما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فيمنع بديهة فضلا عن المتزايدة ويتجه لهذا التفصيل ما قيل في رد على الحكماء
التي تورد على النظام التي ما لها الى لزوم لا تناهي المقدار اذ النظام انما يقول بتالف الجسم من الاجزاء المتناهية ومدار دعوى الحكماء
اللا متناهي بالقوة بالفعل وعلى ما قررنا وفيما فيه تلك النظام لا لا منحصر الانقسام بالفعل الى تلك الاجزاء الغير المتناهية
غير منقسم فيرد عليه اما النقض بوجود المؤلف من المتناهي فظاهر وروده عليهم لانهم لا يقولون بالتاليف اصلا
ولا معارض لزوم اللاتناهي فيه وكذا التوهم بالتناسب وكذا عدم لحوق السريع البطيء لانه مبني على ان السريع اذا قطع
جزءا فالبطيء يقطع اقل منه واما المستلزم لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انقسم الجزء او يسكن ولا يخفى عدم وروده عليهم
اذ عندهم كلما يقطع السريع والبطيء يقطع اقل منه واما امتناع قطع المسافة الغير المتناهية في زمان متناه فيرد اي
انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل والقوة في ان الحركة تاتي عليها ولزم ما قاله في دفع الحكماء بما
في دفعه كما ذكره الشارح وغيره لكنا سنبين مما ذكره بعون الله تعالى انه يحقق وروده بالنظام والاجزاء فيه
طرفه العو فاني ان هذا التوهم ان الطرف انما يقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف وجزؤه ايضا امتداد وله اجزاء

لة

لا،

ما لا يرد عليهم

من النظام م

بل نعم م

وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوعا للطرف فالاولى ان يقال الاشارة الى احد الطرفين عين الاشارة الى الآخر والا فاما ان
الآخر بعينه او مغايرة الاشارتين تستلزم جواز فرض شيء دون شيء منه بالبديهة   والبديهة تحكم باختلاف الجهتين والاطراف
فيما هو متحيز بالذات او بالتبع للمكان ودون غيره فان الاول علة المكان بحسب اطرافه التي هي متميزة بجهاته بخلاف الثاني واعتبر ذلك
بوقوع ذلك التغير بالحركة في الهواء مثلا فانه لا محالة يسبق اتصاله فيتميز له طرف عن طرف   لزم ان يكون مساويا الجزء الذي
يلي المركز اي القطب انما يلزم ذلك لو لم يزد دورة التي تلي المركز على دورات الابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المسافة والحاصل
انهم التزموا التفكك باعتبار هذا الشق والعوام زيادة دورة الاقرب على دورة الابعد ولعلهم انما يلتزمون ذلك لانه يستلزم
تمام دورة الاقرب قبل دورة الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الرحا وهو الشعب اللطيف وكان التزام ذلك اي الحس من التفكك
ولذلك لم يلتزموه   للطاقة الراجحة التي تقع فيه التفكك او اذا كان زيادة العظيمة على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة
الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن الصغيرة الى ان تقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين ويحصل الانفكاك في هذا القدر من الزيادة
واللصوق في زمان قطع جزء واين لطافة زمان التفكك من زمان اللصوق اللطيف تكثير   ودعوى عدم الاحساس بالسكنات
وكذا ما قيل ان عدم الاحساس بالسكنات لكونها عرضية فان السكنات لو كانت عرضية لكان المعتد به منه الحس لكونها محسوسة
بالوضع وتوضيح هذا لزم انه لا يتمرد الحس الساكن عن المتحرك بعض الوضوح لا انقلاب الدائرة التي اي لا يمكن اجراؤه في المضلعات
فانا اذا اخذنا الطاحونة محيط مثلث او مربع مثلا فاما الرشاق وطوارق الجرار فيلزم انفعال الاشكال المسطح المتعدد
والمستقيم الاضلاع مطلقا   سواه اللازم ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن اي ان هذا الكلام نوقض بكلام المحرر بانه
لو كان المكان هو السطح لزم مكان الطير الواقف في الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا انه في مكانه الاول وكذا عدم
تبدل المكان بل لا يلزم مع وجود الحركة مع انا نعلم قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب الذي سيورده بل
الجواب ان تمنع بطلان اللازم واستناد الحكم الى بديهة الوهم واحتج في الاول بانه يتبدل الامكنة ان اقول فيه بحث
لان الطير المفروض يصدق عليه انه حاصل متوسط بين الآن الذي هو المبدأ والآن الذي هو المنتهى بحيث ان كل آن ان مغاير
للآن الذي فيه الآن السابق واللاحق فيكون الى ان لو لم يجعل من افراد الحركة لزم اخلال بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان
مقدار الحركة اذ لا يمكن ان يكون مقدارا للسكون الى ان يبتنى على هذا التقدير ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بالكل اي الدوام
في الحركة الان العرف العام يفهم من اطلاق المتحرك على الشيء ان ذلك منشأ الحركة فلذلك لا يطلق المتحرك في العرف على الطير المركوز

التفكيكهم

من زمان التفكك

نسخه

بتداء

مولسه صح

التمم

منشأ الحركة

١٨٧

فمعنى الحركة بحسب العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح   والمنفي عن الطير بديهة هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي فتأمل
لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان ان قلت المعلوم بالضرورة والحكم بان الشيء متحرك في الجدار او انما يتحرك
فيما هو مكانها بالحقيقة فلا نعم اهل العرف يطلقون عليها المتحرك في المكان لان المكان عندهم اعم من الحقيقي وغيرهم كالسوق
والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وما ذكر لا يسقط في نفي الحركة في المكان الحقيقي ههنا غايته انه يلزم ثبوت حركة ما لها الى الموضع
بالنسبة الى الامور الخارجة او في المكان العرفي كالدار والبلد والقائلون بالسطح لا ينكرونه ولا يلزم منهم انكار
قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان اي السطح ومن معتقديهم لم يقولوا الحركة بل قالوا
كل جسم لو خلي وطبعه فهو في حيز والحيز عندهم اعم من المكان ووضع الترتيب كما نقلنا من الشفاء سالفا وانما قالوا بان
للاجسام المتحركة لها مكان طبيعي لا لجميع الاجسام فمنها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي يخرج عنه ان قلت المعلوم بالضرورة
انه لا يبطل بالكلية يعني انه يبقى بالعين لبقاء   قلنا واما الضرورة في بقائه بالعين فمم   ومقصود المحرر بالحصر فيه بحث
ان يكون موجودا اي ليس في بحث وجه الجهة ما يتعلق بتحقيق هذا المقام   واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين
فان الشمعة المدورة ان قلت لا حاجة الى هذا البيان فان عدم مساواة السطح للبعد الممتد في الجسم من اجلى الضروريات
بل يشتمل المعاوية الغير المتناهية نسبة مقدارية اصلا كما علم من صدر المقالة العاشرة من كتاب الاصول على ما ذكره وضع
غير المتناسب هنا بعبر   والمكان اعني السطح الباطن للحاوي لا يقول هذا ثم فان الذي يتعلق به فينتقص السطح و
يتجدد فيزيد السطح وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل الشكل اذ لها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة   وقد يمنع
منع الوضع ان جعل الشارح كلمة في معنى الملاء جوابا على كلا الوجهين الاولين لان المساواة التي هي مدار الوجه
الاول انما بينه الخصم بكون المكان مما يساوي هو   ويبطل اما اولا فلانا لا نم امكان قوام ان قلت نعلم ان الشفاء
ان المعاوقة قد يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر فقد يكون ملاء محروقا وقد يكون عرضا كالبرودة العارضة للخفيف
والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باحداث سكونات متعاقبة تحدث من المقاوم لا بجهات وبحسب مجموعها تقليل
ان ذكر بطؤ ولا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف ملاء اذ يكفي فرض ذلك المعاوق شيئا آخر مما فرض
السطح وان يوصل الحركة الثالثة الخلاء ويساوق الدليل الا انه يجري ايضا منع امكان برودة او حرارة معاوقا باتيته
الى الملاء على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء واما السكنى وان كان في ذلك المنع فيه ضعيفا جدا اذ لا يتجه بجوار ان يسكن

مولسه صح

ما يلزم

المنا

مكان الطير

فان فاطر الدق علم حسه
محيطا بطوانة مستدير
او ما يقرب منه وبحسب
عنه بعض علم هيئته منا سه
صح

بكونه

بارادة م

الجسم المتحرك بارادة قاسر مثلا اى قد يعرض من الزمان لكن وجه الزمان الذي ... ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا
دخل بهذا المعاوق في تحديد زمان الحركة وفي بطلان جدال مجموع زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن مع
سكناته زايد على زمان الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات كما هو الحال اذا كان المعاوق ملاء مثلا فانه لا يقع في سطح
من الزمان بلا اجزاء الحركة وقطع بازاء المعاوق بل ذلك المعاوق يعيب زمان الحركة ويصفه ولا يعلق الا سناد وقد يعيب من الى الحركة
الى الحركة وقد اخذ منه الى المعاوق المسكن يقطع الحركة ولا يحدد زمانها اصلا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا البرهان
لا يتوقف على امكان وجه المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان البرهان الحركة في الخلاء يكون مساويا بالزمان حركة في معاوق
ما لو كانت موجودة وهي مقدمة صادقة سيناصدقها وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقه وهي المقدمة ايضا صادقة
وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة فليست مساوية لحركة في معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات
ان لا حركة في الخلاء مساوية الزمان لزمان حركة في معاوق ما لو كانت في بارم منها ومن الاولى ان لا شيء من الحركات في الخلاء
بحركة في الخلاء هف انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية الزمان للحركة المفروضة
ما دام النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صار قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثالث وينتج لا شيء من الحركة في
في الخلاء وهذا خلف وذلك انما لزم من تحقق الخلاء اذ لا دخل لذلك للحركة المفروضة والمعاوق المفروض فيما ادعى على تقدير
استتمامه هذا تم الدليل الاول لو فرضنا تحقق وجه المعاوق بالنسبة المذكورة لتتم المعصية مثلا لو تحقق الخلاء لكان الحركة
فيه مساوية الزمان لزمان تلك الحركة المستحيل لكن ذلك التساوي محال فظهر من هذا التقرير ان لا يتوقف البرهان على امكان
المفروضة والمعاوق المفروض فيهما بل ولا على امكان الحركة في الملاء الغليظ ايضا فان قيل ولم لا يجوز ان يتوقف المعلو
على امر من العوام كل قد علم جوابه مما فصلنا آنفا وفي تقويم الاضمار المذكور ولا يظهر وجه لفظ المذكور فان الاعتبار
المذكور سولا لا يوصف هو ثناه على ان النسبتين لا لا يوصلان معا وقتان على نسبتهما فان الاولى من النسب المقدارية
الكلاف فقط بان يكون الاولى فان كون الثانية من النسب العددية غير ظاهر ولا ينبغي سوق مساق الامر المعذر لا تحمل اما
ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء كما افرض الحركة بدون تلك المعاوق مستحيل في الواقع لكنه ممكنة على تقدير وقوع الخلاء
ولا يلزم منه بطلان الخلاء اذ لا يلزم من الاعتراف بان الحركة بدون معاوقة الملاء غير ممكن الوقوع في الواقع بحسب العادة
الاعتراف بكونه غير ممكن الوقوع فيه على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه لا في الا تكون في زمان وكل

والحاصل ان المعاوق م

بحركة في الخلاء صح

وثانيهما ان كل من الحركتين في الخلاء بمساواة الزمان للحركة المفروضة

نعوارض

ق

جا

١٨٧

الى آخر الدليل لا مساهلة للمحقق بهذا الموضع من الحكي في كلامه قياس خلفي اثبت امتناع شيء لاستلزام وقوعه محالا
وبيانه انما جاز استلزام الممكن لذاته محالا لذاته كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب فضلا عن ذلك فلا يتم الاستدلال
لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه محال لذاته وحله يستدعي تمهيد المقدمة من ان الامتناع الذاتي قد يراد
ضرورة العدم الناشية عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به استلزام الذات للعدم سواء
كان منشاء الاستلزام نفس الذات او غيرها كما في الضرورة الذاتية وقد يراد به استلزام الذات للوجود مطلقا سواء كان منشاء
الاستلزام الذات اولا وقد يراد به الاستلزام الذي منشاؤه الذات والمعنى الثاني اخص من الدوام الذاتي والاول مساوية اذا
تقرر ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله انما يثبت به الامتناع الذاتي بالمعنى الاعم المساوي لدوام السلب بحسب الذات لا الاخص
فانه انما يثبت او ايثبت كون الذات منشاء الضرورة السلب مثلا هذا الدليل انما يدل على انتفاء الخلاء بالعدم ضروري ضرورة
مطلقة غير مقيد بوصف معين او وقت معين واما كون ماهية الخلاء مقتضية لتلك الضرورة فلا يثبت بهذا كذا ذكر بعض الافاضل في تحقيق مثل
الخلاء فيستلزم لذاته امكان وقوع الحركة فيه والحركة فيه لا يمكن ان يكون في زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان حركة لا يمكن
ان يكون في زمان والحركة التي لا يمكن كونها في زمان محال لذاته فالخلاء يستلزم لذاته محالا لذاته ثم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا
لامكان الحركة وقال لا يتم اصل الدليل او منع استلزامه له بحسب ذاته لئلا يتم الضميمة بان يقال لا نم ان الخلاء على تقدير وقوعه
يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه ملاء شرطا لوقوع الحركة فيستحيل تحققها بدونه وان امكن تحقق الخلاء ولئن سلمنا
انه يجوز وقوع الحركة فيه فلا نم استلزامه له لذاته كان الجواب عنه اما الدعوى الاولى فانا انما نبطل ههنا خلو الابعاد الجسمية بالمكان مع بعد
اما اذا كان المكان جسم كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو الزم ملتزم انه على تقدير الخلو ينسلخ عن الامكان فلا كلام
لنا معه وفي لا يتم الدليل على امتناع الخلو مطلقا او بان يقال ان امكان وقوع الحركة في المكان على تقدير خلوه ضروري
يحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة فيه ايضا ممكنة وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدءا الميل الطبيعي
وفي شرح الاشارات بدل الطبيعي الطباعي وهو الاولى لان الميل النفساني لا يسمى طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان الطبيعي
اعم من الطبيعة والحاصل ان المحقق كخص الدليل بالحركة الطبيعية انما خصصه بها لان الحركة الارادية على تقدير المقدمة
الممهدة يمكن ان تجدد النفس حالها من السرعة والبطوء فاذا فرض تلك الحركة بدون المعاوق اقتضت زمانا معينا ويزيد الزمان
عليه بحسب المعاوق فلا يلزم محذور اصلا وهذا انما يتم اذا علم عدم تحديد العاكر للزمان بمثل ما علم به في الطبيعة اعنى انه انما يقتضي بالذات

ب

نفس ح

كله ح

الهيولى والمكان لما كان خارجا عن المكان والهيولى فيه لا يكون الا بالحركة فهو لا يقتضي الحركة الا لاقتضاء الهيولى والمكان
فلولا المعاوق لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن كما هو المحكي اما لو علل انه لا تفاوت في القاسر لان المفروض تحريكه نفوس
واحد كما ذكره المصنف فلا فرق بينهما يوجب الارادة لانا نفرض الميل النفساني متحدا والحركات الثلث فلا يقع تفاوت كالقسر
بعينه ثم لا شبهة على ذي مسكة ان الحركة القسرية التي مبداها قاسر ذو ارادة في حكم الارادية وانه لا دلالة في التخصيص بالحركة
على جواز التعدد لا لجمع افرادهما فلا خلل في التخصيص من هذا الوجه فتامل   ونعم لو قرر المعترض كلامه ليس كذا بل عوضه
انه لو كانت الحركة لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان لزم ان لا يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن الحد الذي هي عليه من السرعة
والبطء وذلك لانا كلما فرضنا بالامع حد من السرعة والبطء في زمان معين كانت معه حد من السرعة والبطء فكان ذلك
الزمان بازاء الحد فهو يلزم الحركة بنفسها ما يقتضي قدرا معينا من الزمان كلام خارج عن التحصيل لان كل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء
حد معين من السرعة والبطء اذ لو كانت الحركة اسرع منها او ابطأ لتفاوت قدر الزمان ضرورة وتحقيق المقام ان الحركة انما تقتضي
حدا ما لا ينفك عنها على حد معين من السرعة والبطء وكل ما له مدخل في ذلك التعين فله دخل في تشخيصها ولا شك ان المعاوق
مما له مدخل في ذلك فلا يتشخص الحركة بدونه فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن المتشخص
ليس الا طبيعة الحركة ولا يقتضي الا الزمان المطلق   والتحقيق مع كونه آه قد تبين مما قررناه انه لا ينهدم بنيان الدليل اذ لا يلزم
من امتناع وقوع الحركة في الخلاء في زمان بحسب الواقع امتناعه على تقدير وقوع الخلاء وان نشأ التوهم الشايع عدم الفرق بين
الممكن بحسب الواقع والممكن على تقدير وقوع امر وعند ذلك ينعكس التعجب   وذلك مطلوب المعترض اقول ان يكون التفاوت في ازمنة الحركات
المفروضة مستندا الى القاسر يعني كونه في تحديد الزمان لا يستلزم ان يكون القاسر مقتضيا لقدر معين من الزمان محفوظ في الحركات الثلث
حتى يكون مطلوب المعترض اذ يجوز ان يكون ذلك لاختلاف الحركة بحسب الحال في القاسر والطبيعة المشتركة فيكون المجموع محدودا امر عنده يقتضي
القاسر قدرا معينا من الزمان وباقي الامور البسيطة قدرا آخر ولو قال بدل قوله فذلك مطلوب المعترض وذلك لا يستلزم المطلوب لجواز ان يكون
القاسر مقتضيا لقدر من الزمان والمعاوق لقدر آخر لم يرد عليه ما اورد عليه ذلك وكان احكم اما عرف من ترك كلام ما له مدخل في تعين الحد المعين
من السرعة والبطء فله مدخل في تشخيصها والمعاوق مما له مدخل فيه فهو من مشخصاتها فلا يكون بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر
معين من الزمان حتى يتصل المعاوق قدرا آخر فان جميع المشخصات انما يفيد تشخيصها واحدا ومنها كيف وسط بين زمان الحركة الى
زمان وكذا اخرى كنسبة مجموع معاوقين احدهما الى المجموع معاوقات الاولى كنسبة فضل المعاوق في احديهما على معاوق الاخرى الى فضل معاوق الثالثة

بازاء

ذكره صح

مداخله صح

مستلزم صح

معين صح

جزء صح

معاوقات

على معاوقتها ولو كان كذلك لزم ان لا ينحصر عدد المعاوقات في حد وما فرضنا ان اشتراك الحركات الثلث في المعاوقات مخصوصة ثم فرضنا الزيادة
خالية عن معاوق زايد والاخرى معاوق ولمعاوق آخر على حد من القوة والضعف والثالثة معاوقة لمعاوق ضعيف نسبته الى المعاوق الاول
كنسبة زمان الحركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير ان نسبة الحركة الى زمان اخرى نسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم زمان الخالية
وسويا لكون زمان عدم المعاوق الزايد مثلا زمان ذي المعاوق الزايد الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا الحركة بدون الميل
الطبيعي المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول انما لزم من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي وقد اعترف بانتفائه فلا
دعوى بانه انما يلزم من الحركة في الخلاء وان فرضت مع المعاوق الطبيعي فنقول المعاوق الطبيعي متحد في الحركات الثلث وقد انتفى الى
والملاء الرقيق على نسبة زمان الخلاء الى زمان الغليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين الى مجموع معاوقي الملاء الغليظ نسبة زماني
الخلاء الى زماني الملاء الغليظ مثلا اذا فرضنا زمان الحركة في الخلاء ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام الملاء الرقيق ثلث قوام
الغليظ والمعاوق الطبيعي مساويا لمعاوق الملاء الغليظ يكون نسبة مجموع الرقيق الى مجموع معاوقي الغليظ نسبة واحد وثلث الى اثنين
فيكون زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة ولا يلزم المحذور لا يقال نفرض مطلق الحركة القسرية بدون الفرض بوجود المعاوق
الطبيعي وعدمه لانا نقول ان اريد في الواقع لا يخلو عن معاوقة المعاوق او عدمها وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه او بقطع مطلق
الحركة القسرية انما يمكن وجودها مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل اذا اعتبر معه على ما قررناه   وان اراد ان القاسر لا يتفاوت
في سائر الحركات على هذا الوجه ايضا بناء على ما ذكره في الوجه الاول وهو ان يكون القاسر مقتضيا لقدر من الزمان محفوظا في جميع الحركات
القسرية ثم يزيد الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته ويحكى ان يقال ان اراد به نفوذه وسوط البطلان بطلانه بحسب ذاته وبحسب انضمام
المطلقا فيرد ما ذكره في مفهوم كلامه او يقال اراد بعدم التفاوت في القسر ان لا يتفاوت بتأثير القاسر اصلا ولو كان معتبرا مع تفاوته
من المعاوقات المتفاوتة حتى يكون اثر القاسر مع المعاوق كاثره بدون المعاوق فتامل   وكذا الكلام في قوله وكذلك القاسر
يعني ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث غير متفاوت فلو كان مع الحد لزمان الحركة لم يختلف بل كان يقتضيه من الزمان محفوظا في الثلث
فذلك هو مقصود المعترض وان اراد انه لا يتفاوت زمان الحركة بسبب القاسر اصلا فذلك ظاهر البطلان وكذلك من كلامنا على كلامه
جاريا هنا فتدبر   وكذا الامر في الميل الى ان نوجه ان الكلام لا يجوز في الحركات الثلث لا كاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون الحد
في الميل فانه يتفاوت في ... ان الميل الحاصل في صورة القسر بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق والحاصل مع
المعاوق الضعيف اشد من الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال نقل الكلام الى الحد والميل الا بدمن اضافة

حركه

بينهم

القسرية في الخلاء
زمان ذي الملاء
الغليظ زمان في
الرقيق الموصوف
اخرى ملاء اما
لم يعرض بكلامه
صح

معاوق صح

كما لا يتم صح

في الحركه

مولسه

ضرورة امتناع استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من غير ضمائم مختلفة لانا نعلم ان القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا
من الميل ومع المعاوق حدا آخر كما فصلناه لا يندفع ذلك الا بان يثبت ان القوة القسرية بدون المعاوق لا يقتضي حدا
معينا من الميل كما نقلنا عن صاحب المحاكمات واورده بحث لانا لا نسلم ان الميل الحاصل من نصف القوة اضعف من الحاصل ه
من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه ولو كان نقصان القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه والميل المعاوق
ايضا كذلك فما بال الكل يوجب تحديد الميل دون الاول مع اشتراكهما في التاثير والذي وجب كون النقصان الذي توجبه
المعاوق يقتضي التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه وبالجملة سلمنا هذا الحكم وايضا اذا لم يكن القوة الطبيعية مقتضية
لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك فكيف يحصل من تعاونهما ميل محدود والحاصل ان المعاوق الذي يجعلونه محددا انما يكسر
من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية والقسرية في ذاتهما لضعف الجسم واسكانه وتخلخله او غير ذلك ايضا يوجب انكسار قوة الميل
فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع تلك الصفات الموجبة لضعف الميل لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان الطبيعة والقاسر مع ضعف
ميلهما انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن فلكن مع المعاوق فالذي يمنعه ايضا كذلك لان الميل المتحصل بذلك المعاوق
ميل طبيعي او قسري حدث فيه ضعف بسبب ذلك المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يتعين
الزمان به على نحو معقول من تلك الصفات وبالجملة فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه حقيق بتأمل
عسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق   وهذا الكلام صريح في ان لا منافاة بين هذا وبين ما ذكره ههنا اذ
لتحديد الحركة الا ان الحد يقتضي ميلا محدودا يترتب عليه حد معين من السرعة والبطء فيترتب عليه تعين زمان الحركة فمعنى
القاسر لا يحدد الحركة انه لا يقتضي ميلا معينا يترتب عليه حد من السرعة والبطء فلا بد من امر ينضم اليه ثم تحدد بتلك الحد
كما ذكرنا آنفا   ثم لا يجوز ان يكون امر آخر لا يقال نعرض اشياء معاوق آخر لنظهر لزوم المحذور لانا نقول لا يجوز ان يكون ظهور
الحركة عن جميع المعاوقات الخارجة مستحيلا مع امكان الخلو عن كل واحد منها ولا يتوهم انه يرجع الى ما ذكره من ان احد المعاوق واحدهم
كما قال وان ذكر منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه وهذا منع ثبوت المعاوق الخارجي الخصوص لانه يخفى ان مرتبة المنع الذي بعد هذا او الداخلي بعينه
سابق على مرتبة ان حاصل ما بعده منع الاحتياج الى مطلق المعاوق الخارجي وحاصل هذا منع الاحتياج الى الخارجي الخاص
من قوام ما في المسافة ولا يتاتى بعد تسليم الاحتياج الى الخارجي الخاص منع الاحتياج الى مطلق الخارجي وكذا مرتبة قوله
سلمنا ذلك لكن نختار احد المعاوق قبل كما قوله سابق على هذا المنع اذ حاصله منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه والداخلي بعينه وهذا

المنع منع م

وهذا انما منع المعاوق الخارجي الخاص فرتبة البحث تقتضي ان يقال الان لم ذلك الامر لا بد ان يكون معاوقا للمتحرك ولئن سلمنا
انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز ان يكون داخليا كالمقتضي ولئن سلمنا فلم لا يجب ان يكون قوام ما في المسافة لجواز ان يكون
خارجا آخر كالمعاند في الصورة المذكورة   سلمنا لكن نختار احد المعاوق قبل كما في   نختار ان هذا البرهان ان اجري في
ابطال الخلاء فمعاقل الحركة في الخلاء اما ان يفرض بدون المعاوق مطلقا او مع معاوق ما وعلى الاول فمعاقل الكل انما يلزم من الحركة
بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني فمعاقل ذلك المعاوق يجوز زمانا معينا يساوي زمان الحركة في الخلاء لانتفاء معاوق آخر فيه وبه
زمان الحركة بما تنقصه المعاوق الزائد والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون خلو الحركة عن مطلق المعاوق محالا الا ان المعاوق الملائم
بخصوصه والمعاوق الطبيعي بخصوصه فلا يتم الدليل على ابطال الخلاء ولا على اثبات الميل الطبيعي فان الحركة اذا وقعت في الخلاء يكون
مع معاوق سوى قوام المسافة واذا وقعت بدون المعاوق الداخلي يكون مع معاوق من القوام مثلا فلا يتم واحد من
الدليلين   لكن هذا المنع في التحقيق منع ان ما ادعى حصول هذا المنع انه يجوز ان يحدد الميل الطبيعي قدرا من الزمان محفوظا
في الصور الثلث ويكون الزيادة والنقصان بسبب المعاوق الخارجة فلا يلزم المحذور ومحصل المنع الموجه الى قوله ولكن
القابل لا تفاوت فيه انه يجوز ان يكون الزمان المستند الى القابل محفوظا في الصور الثلث والزيادة بسبب المعاوقة ولا
ان تحديد القابل انما يكون بما فيه من الميل الطبيعي والمنافي متحدان بالذات   فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة يعني
ان مقصوده ان الحركة في المسافة المعينة يقتضي زمانا معينا مع قطع النظر عن المعاوق فلا يرد عليه ما ذكر   مع ان هذا الجواب
انما يتم لو ثبت ان الحركة فيه بطلان الاجزاء الوهمية متحدة في الماهية مع الكل واذا كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان
كان ذلك القدر محفوظا في كل فرد منها لاشتمالها على الماهية فلا يقع شيء من افرادها في اقل منه لا يقال معنى كون ماهية الحركة مقتضية
لقدر معين من الزمان انه لا يمكن ان يقع شيء من الافراد الموجودة للحركة في اقل منه ولا ينافي ذلك وقوع الجزء الوهمي في اقل منه
لانا نقول الحركة انما ينقسم الى الاجزاء لو فرض انقطاعها عند كل واحد من تلك الاجزاء لكانت الاجزاء افرادا مستقلا بالوجود
فاذا كان فرد موجود مقتضيا لقدر معين من الزمان لم يكن الجزء الواقع منه كذلك اذ على تقدير انقطاع الحركة عنده كان الجزء فردا مستقلا
للحركة فتامل   فكيف يقع الحركة المحققة في جزء ومن ههنا يظهر لان الزمان متصل واحد فلا يقع شيء من الحركات المحققة الا في جزء
ومن هنا اذ لا جزء له بالفعل اصلا   والمبدأ في جهتي الفوق والسفل انما يلزم ان لو قلت على هذا التقدير ايضا ان نبذ
لان الفوق محيط والسفل مركزه وحوزة المحدد محكانه فرضا مستلزم تبدل محيط مركزه فلت على هذا الفرض يتبدل النقطة التي كان

ان كان م

لا يمكن ذلك الا هم

سفلا اي محل المحيط وسفل المحيط اي محل ملك النقطة وذلك مع المراد بالتبدل بانها منقصة الحركة والنهاية آخر وبحث
لان الاشارة الحسية قد تقع الى المعدوم كالنقطة التي هي منتصف الخط وايضا جهة السفل وهي نقطة المركز ليس موجودا بانفراد
اذ النقطة لا توجد الا تبعية على ما تقرر عندهم ولكن الاشارة الحسية لا تقع الا على الموجود بذاته او الى ما يتوضح مع
بذاته كالاجزاء التحليلية والنهايات الوضعية والمراد بالوجه المذكور في الدليل والدعوى مطلق التقسيم وتقسيم
من وجه الجهة بهذا القدر   وقد عرفت مما مر آنفا ان مثل ذلك لا يسمى فسادا بل هو من قبيل المسامحات المشهورة وقد
اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم في جهة الفوق وهذا الجسم في جهة التحت والى غير ذلك وما ذكروا الجهة في التي
في الجهة لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهو الاجسام القابلة   وان لم يكن لها مكان وان لم يكن محلا
للتحقيق وان كرة الارض جميع اطراف امتداداته فوق والغرض من ذلك بيان منشأ الامر المشهور العام فانه قائل
وطرف الامتداد الطولي انه سفل هذا انما هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب التحقيق لان الطرف المقابل لما يلي الرأس مطلقا
ليس بتحت عند التحقيق بل هو ذلك الطرف ما يتجاوز المركز وهذا ايضا في بيان منشأ الامور المشهورة الذي لمن يحكم
فكلية من الافلاك بما فيها من الكواكب توجيه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة الى الفلك اما بان يكون فهذا
منه او حاصلا فيه فهو موافق عليه العنصرية   يعني الافلاك التي لكنها باجزاء لقائل ان يقول ما يعتبر في عدم كون الفلك
جزء الفلك آخر ان كان المعتبر فيه ان يكون ثخنه متساوي الثخن موافق المركز لزم له يكون حشو القمر ما ثله فلكين كليين وان
كان المعتبر ان يكون حوض مبدأ الحركة محسوسة لزم مع ما ذكر كون حامل الزهرة والتداوير باسرها كلية فان حركتها محسوسة وان
اعتبر فيه ان يكون حركته محسوسة بانفرادها لا في ضمن حركة كوكب من الكواكب بناء على ان حركة الحامل والمركز والتداوير والممثل
انما يحس في ضمن حركة الكواكب ولا يحس لكل منها على انفرادها انما يحس حركة مخصوصة ثم يحلل تلك الحركة الى حركات حسبما يحكم العقل بان
تلك الحركة انما تركب منها انتقض بفلك الافلاك والممثل لانه لا يحس كلياتها الا في ضمن حركة الكواكب المركبة منها ومن حركاتها الكا
ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها انه يحس دورتها على وجه لا يمكن جعلها حركة اخرى
وفلك الافلاك كذلك اذ يحس دورتها من حركاتها على ذلك الوجه فانه اذا نظر الى دورته من حركة الثابت بالحركة اليومية لم يخطر بذلك النظر
ان حركتها مركبة من تلك الحركة وحركتها الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار كثيرة من حركاتها اليومية وكذا فلك الثوابت يمكن
الاحساس بدورته منه بالنظر الدقيق وكذا بان لا يدركها الحركة اليومية وكذا المراد في سائر الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزتم

[illegible]

الفن وما مل ولا يحس دورته من حركاتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القرم تحلل الى تلك الحركات   قال صاحب المجمع
لما سبقت انه او الجوزهر يكون اثنين بان يعرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى حامل القمر في ممثل واحد بحيث لا يتحقق
السطوح التي يثبتها بين المتممات التي ذكر الممثل وممثل القمر فيتجه الافلاك الكلية ذكر الممثل والفلك الكلي للقمر فالمثل
لكنا نجزم مع قيام الاحتمال انه او مكونا جميع ما ذكر على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوه لا ثبات امر الرجعة والسكتات   ن
والابعاد المختلفة وغيرها من قبيل التعسفات الحكمية لا ما يجيء بعده ولعله نزاعي وذكر بحثه فيما بعد والمعلم   نعم لو لم يجعل
الكرة المحيطة انه لو لم نعد تلك الكرة بانفرادها من عداد الافلاك بناء على ما ذكرنا من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها   تعلق
بتلك الكرة بانفرادها يلزم ان لا يكون فلك الثوابت ولا الممثلات على الاحتمال الذي اخترع المصنف الا كالجزء
تعلق نفس لكل واحد منها على انفراده وهذا انما لا قائل به بل امكن رد الافلاك الكلية
على ما بينته الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الى ثلثة بان تتعلق نفس
بمجموع الافلاك تحركها الحركة اليومية واخرى بمجموع
فلك الثوابت وما تحته تحركها الحركة
العرضية بمجموع الجوزهر والممثل
تحرك بالحركة
الشرقية
م

[illegible]
[illegible]

مطلقا ثم اقول يمكن ان تقرر الدليل بحيث اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم تساويهما
في الاجزاء ويكون بازاء بعض الاجزاء من المحاط اكثر من جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدائرة
فان الدائرة المحسوس شكل مضلع له شكل كثير الاضلاع يشبه الدائرة حسا لكثرة اضلاعه
وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كان المسدس والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دائرة
وليس المراد بالمضرس ههنا انه لم تتلاقى ظواهرها بل تلاقت بواطنها فقط حتى يستشكل بانه يرد في تحديد
الشكل كما وهذا الانقسام ثم ان هذا بناء على تصغره و ان اختصاصه بالدائرة وقد علم جريان مثله
في المضلعات فلا يستقيم نفي الدائرة بانه شكل مضرس بهذا المعنى فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو
اكثر منه له فيه نظر لان لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور فان
الماضي من الحركة موجود في الماضي اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في الخيال
قالوا لانه انما تتوهم وجودها اذا وصل المتحرك الى المنتهى وح يكون قد بطلت بالكلية فهذا الكلام لا
يطابق مذهبهم لانها اذا كانت موجودة في الخارج في الماضي والمستقبل لم يصح نفي الوجود الخارجي عنها مطلقا
وحصر وجودها في الخيال لكن الشيخ في الشفاء بعد ما حقق انهما مما لا ذات لهما قائمة في الاعيان وانما يرتسم
في الخيال وهذه الحال وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه اخر ان الامور الموجودة في هذه صح
الماضي قد كان لها وجود في آن الماضي كان حاضرا ولا كذلك الحركة ولا يخفى ما يتراءى فيه من التناقض
واقول وجه دفع التناقض عن كلامه ان مراده ان وجودها في الخيال على نحو وجود الاشياء في الماضي
بمعنى انها يرتسم في الخيال امتداد ما من حصولها في الخيال على صفة المضي كما يشهد به الفطرة السليمة لكن
يبقى الكلام في تحقيق الامر اذ لقائل ان يقول اذا انتهى الحركة فانما يطلب الحركة في الحال ولا يلزم منه انتفاؤها
مطلقا بل هناك قد تم وجودها في الماضي كما ذكره ههنا لانه ان اذا لم يتصف بالوجود الحاضر لم يتصف
بالوجود الماضي لان الماضي ما كان حاضرا لان الملازمة مع ان العقل لا يبعد ان يكون بعض الاشياء بحيث
يكون ظرف وجوده نفس الزمان دون الآن وح يكون اما ماضيا او مستقبلا كالزمان نعم الشيء الذي
يكون الآن ظرف وجوده اذا لم يوجد في آن من الآنات لم يتصف بالوجود اصلا واقول اذا قيل هي موجودة
في الماضي فلا يخ اما ان يراد ان وجوده مقارن لوصف الماضي فيكون موجودا ومعدوما اذ لا معنى للمضي
الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا بوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم
ان يكون موجودا في آن ما فما لا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي وتفصيله ان وجوده لو كان
مقارنا لوصف المضي وهو متصف في الآن بالمضي فيلزم ان يكون موجودا في الآن وقس عليه مقارنة الوجود

استلزم

للاستقبال وان كان مقارنا بالوصف لزم ان يكون له وجود في آن من الآنات وبعبارة اخرى الشيء اذا
احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والامر المذكور يستلزم المضي والاستقبال والوجه
لا يجامع شيئا منهما فلا يوجد قطعا اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور له واما انه لا يجامع وجوده شيئا منهما فلانه
ماض الآن وليس بموجود الآن ومستقبل الآن وليس بموجود الآن فظهر انه لا وجود له في الخارج اصلا غاية الامر
كما قاله بهمنيار في التحصيل ان الوهم نفس الحركات المنقضية بانا نحس بحناء واحد منهم اثر الواحد فيجتمعون
في مكان واحد وليس للحركات كذلك   وح سقط الجوابان المذكوران لكن يمكن الجواب بمنع الملازمة
ومنع قوله الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا وقد مر تفصيل المقام وتحقيقه   اذ لا جزء لها في
امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحركة   ويمكن دفعه بانه اراد بقوله توضيحه ان النظام
يوافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية الا انه ياخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيكون عنده
الاجزاء المتدارية اى المتباينة في الوضع في الجسم غير متناهية والاجزاء المتداخلة ليست اجزاء متدارية لاتحادها
في الوضع   بحسب يكون الجسم منقسما اليها بالفعل اى بالاقسام المتدارية المستلزم لكون الاجزاء متباينة
في الوضع بهكذا ينبغي ان يوجه ليستقيم فان مطلق الانقسام بالفعل هو الاشتمال على الاجزاء الموجودة بالفعل
لا ينافي التداخل وهو حاصل مع التداخل كما في انقسام الجسم الى الهيولى والصورة   اذ من الجائز ان
يكون الآن زيادة بحسب الاجزاء ذلك فان قلت لما كان زيادة اضعاف الحجم حال اضعاف الحجم مع زيادة اضعاف
الاجزاء على اضعاف الاجزاء وكذا النقصان والمساواة فيكون نسبة الجسم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
بحكم المصادرة التي صدرها اقليدس في صدر الخامسة من كتاب الاصول قلت الذي ذكره اقليدس هنا ان
المقادير المتناسبة هي التي يكون بحيث اذا اخذت اى اضعاف يمكن للاول والثالث متساوية المرات
وللثاني وللرابع متساوية المرات كانت الاوليان معا ابدا اما زائدتين على الاخريين واما ناقصتين عنهما او ما
مساويتين وما ذكرتم انما هو في المقادير واما الاعداد المتناسبة فقد عرفها في صدر المقالة السابعة بانها
هي التي يكون الاول لعينها للثاني والثالث للرابع اضعافا متساوية او جزءا واحدا او اجزاء بعينها فتناسب المقادير
للاعداد لا يحصل بما ذكرتم من كون زيادة اضعاف الاوليين ومساواتها ونقصانها معا بل بين اقليدس
في الشكل الخامس من العاشرة ان نسبة كل مقدار الى مقدار يشاركه كنسبة عدد الى عدد بما يؤول الى كون المقدار
الجزء او الاجزاء لذلك المقدار بالنسبة الى العدد ذلك هذا لكن لا يخفى على المتدرب انه قد بين بعض الفضلاء
المهندسين المصادرة المبني عليها رسم اقليدس للمقادير المتناسبة بما يشتمل الاعداد فتم التناسب المقادير
والاعداد بما ذكره من حال الاضعاف فيكون نسبة المقدار الى المقدار الى يحقق تلك الحال في الاضعاف كنسبة العدد

ما يعين من حوفه بهذا المعنى في الفصول المتقدمة واوضحنا ان الحركة بمعنى متجدد النسب ولكل شطر منه
يحصل بسبب مانع لا ثبات له فلا يجوز ان يكون عن معنى ثابت العدد وصح ان كان بمعنى ثابتا متجددا يكون
له يلحقه معنى من تبدل الاحوال اما لو كانت الحركة طبيعية فبحيث لم يكن كل حركة متجددة ملحقة قرب
قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة متقدمة منه ملحقة قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد
لم يكن متجدد الحركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما لو كانت عن ارادة فمحدد
لا يكون ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين بها
حد من الحركة دون تلك فاذا لو كانت لذاتها علة لحد من الحركة لم يجز ان يبطل منه ولو كانت علة لحد من الحركة
بسبب حركة ما قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا لموجود ولو كان قد يكون الاعدام
علة الاعدام ولو كان العلة لامور متجددة فالسؤال في تجددها ثابت وان كان تجددها طبيعيا لزم
الخلف الذي قد فرضناه ولو كان ارادة ما تتبدل بحسب تصورات متجددة فهو شبيه الذي ترومه ثم اورد عليه
بانه لم لا يجوز ان يكون الامر المتجدد من الارادة العقلية المنتقلة فيمكن ان تنتقل العقل النفساني
في معقول الى آخر فيجوز ان يتجدد الحركة بتجدد الارادة العقلية التابعة المتصورات العقلية المتجددة فاجاب
بما حاصله ان الارادة الكلية وان كانت علة لتجدد الحركة في مقابلة بطبيعتها شركة ونسبتها الى جميع اجزاء
تلك الحركة على سواء فلا يصدر عنها شيء منها لان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية بالنسبة الى المعلول
لا يكون لها مع غيره فاذا انتفى الخصوصية لم يتحقق العلية وبين ذلك بان الحدود المفروضة في الحركة المبتدئة
متجددة بالنوع فلا يتعلق الارادة العقلية بخصوص الحركة من احدهما الى الآخر اقول ولا يخلو عن مناقشة
ثم لو انتهض ذلك فيقول تحديد المسافة باسمها اجمالا غير متجددة فلا يكفي في صدور الحركة المسافة المتحددة النسب
كما تبين اللهم الا ان يقال المراد تحديد المسافة اجمالا او على وجه التجدد كما تحدد الخط المتحرك في السطوح
النازلة كذلك ويكفي الميل او بالاجمال عدم قطع قطعة بصورة مفروضة بل لم يكون بمثابة حركة
نفس نية في تحديد المسافة بالاسر متحدد تلك المسافة على سبيل التدريج وقد يكفي كلاهما تجتمعان راجعا
الى ما سلفناه لكن ينبغي الكلام في استناد تلك الحركة التحليلية اذ لا يمكن ان يستند الى امر ثابت تمام فلا تم
استنادها الى متجدد آخر وهكذا فلزم ان يكون سلسلة غير متناهية من الحركات المترتبة في العلية اذ
لا يمكن استناد شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان لاستلزامه الدور وا
عنه في شرح الاشارات بان الارادة الجزئية لما كان سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا
سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادة في النفس والحركات في الجسم ولا ينتهي

صح ٢

جاب

دفعة لان الارادة بكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا
وجدت امتنع ان يكون الجسم حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد لان ارادة
الآني لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي قبله فاذن
تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو
القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل مع وصوله الى الحد الذي يريد فتعين
تلك الارادة متجددة غير منقضية كل واحدة سببا لوجود ارادة تليها مع ذلك الوصول
ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار
شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد وان لم لا يمكن بانفراده علة للاحق بل هو
شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها انتهى كلامه اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة
الآني لا يتعلق بالموجود ممنوع لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجود بعدها ذاتيا لا زمانيا كما
في ارادة الواجب تعالى للعالم على مذهبهم وليس في قوله فاذن تأخر كونه في الحد ما يدفع ذلك
لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان واحد في مكانين لا يستلزم عدم اجتماع
ارادة الحصول في كل مكان مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات وانت خبير
بانه لا يحتاج في الجواب الى دفع امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يكفي
في تقدم الارادة على الكون في الحد الموالي لحد المقدمة بل يكفي ان يقال ان الكون
فيه انما يكون بالحركة فلا يمكن في حال الارادة فيها ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم
بقاء الارادة حال الوصول ولا يتوقف الحط عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب
ان كل قطعة سابقة من الحركة معدة للقطعة اللاحقة من الارادة وكذا كل قطعة سابقة
من الارادة معدة للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين
وح يكون السلسلتان متشابكتين في العلية والمعلولية فلا يتحقق الاصالة
الى امر متجدد خارج عنهما ولا يكون احدهما علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل
يكون علتها ومعلولها بحسب اجزائها المفروضة واذا جاز ذلك امكن ان يقال كل سابق
من الحركة علة معدة للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متجدد خارجي
وهو مندفع بان الحركة الارادية لا بد من استنادها الى الارادة ثم الارادة الكلية
لا تكفي كما مر فلا بد من ارادة جزئية متجددة على سبيل التعاقب ثم يتصرم الاول المفروضة

في الارادات لا يمكن استنادها الى انفسها فتعين ما ذكرنا فان قلت فكذا امر الحركات
التي لها بداية كالحركات الارادية والحركات الطبيعية والقسرية لها جزء اول منها لا تكون
مسبوقا بجزء منها من السلسلتين المسبوقتين المفروضتين في الارادات والحركات
قلت الحركة وان كانت مسافتها من المبدأ ليس لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية فا
الحال في الحركات الارادية المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابق عليه
وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة سابق عليه فان الكون في مكان مثلا مقصود
اولا بالذات ويتعدى الى الكون فيما قبله كلقاء صديق مثلا فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة
التي بينهما فلا بد بحسبه ارادة متجددة تدريجية فتنقسم الارادة في الحركات فكل جزء من الحركة
موجود او مفروض يستند الى كل جزء موجود او مفروض من الارادة سابق عليه واما الحركات
الطبيعية والقسرية فتجددها بسبب تجدد مراتب الميل كما نقل عن الشيخ لو كلما قطع
المتحرك جزءا من المسافة يحدث له مرتبة من الميل اما اقوى من المرتبة التي قبلها او اضعف
منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي والقسري يشتد
شيئا فشيئا الى ان يبلغ غايته ما لم يأخذ في النقص الى ان يفنى فكل جزء من الحركة مستند الى
جزء من الميل فاذا وصل الجسم الى الحد الذي هو نهاية ذلك الجزء من الحركة انتهى ذلك الجزء
من الميل ويحدث ميل آخر اشد من الاول او اضعف الى ان ينقطع ذلك الميل فينقطع
الحركة ويمكن ان يقال ان الحركات المبتدأة مرتبطة بالحركات الفلكية التي لا بداية لها فيكفي
على تصحيح في هذا المقام فانه من مزال الاقدام   والظاهر من هذا العطف توقف
تأثير النوع الجسماني اه مفهوم هذا العطف توقف صدق التأثير على التناهي لا توقف
نفس التأثير ومن البين ان التأثير اعم من التأثير المتناهي وصدق العام على الشيء
بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتأثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التأثير المتناهي
اذ المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل الحكم انما هو بلحاظ الصدق
بهذا المعنى والا كان الظاهر ان يقال شرط في التأثير بدون لحاظ الصدق
واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة الى هذا الآن لو امكن بوجه لو كان معنى
في الشرح مجرد عدم امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل وليس كذلك بل معناه على ذلك

اللاتناهي في المدة والعدة لم لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير متناه
وهو لا يوجب الانتهاء لامتناع بلوغ التضعيف الى حد لا يمكن فرض ما هو اضعف منه واعلم
انه انطلق بهمنيار في التحصيل اللاتناهي في الشدة بوجه آخر وهو ان يمكن الحركة
لو كانت نهاية في الشدة حتى لا يكون وراءها شدة وكل نهاية هي متناه فيكون تلك
الحركة متناهية ولو لم يكن نهاية في الشدة كان وراءه شدة اخرى فلا يكون غير متناهية
الشدة اولى فقد اخذ ذلك من النجاة وتحصيله انه لا معنى للاتناهي في الشدة
بخلاف المدة والعدة لان فيهما لا يلزم التناهي على تقدير ان لا يكون وراءه مدة اخرى او عدة
اخرى فان انتفاء المرتبة الرابعة فيهما لا يجامع اللاتناهي لو لا يمكن الزيادة على العدد المتناهي
المتسق النظام في الجانب الذي هو فيه غير متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة
عليها يستلزم كونها نهاية الشدة فتأمل هي الجواهر المفارقة بواسطة قوتها
الجزئية الى لعله اراد بالجواهر المفارقة ما يعم العقول والنفوس المجردة فان مذهبهم ان
النفوس المجردة الفلكية تتأثر تحريكها بواسطة القوة الجسمانية المنطبعة فيها للتشبه
بالعقول المفارقة ولانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مع عدم تناهيها وكونها
واسطة الى لا يخفى ان النقض الاجمالي دعوى فلا بد من اثبات هذه الملازمة ليتم النقض
ودونه خرط القتاد اذ البرهان ربما لا يجري في الوسط لجواز كون كل القوة الجسمانية
واسطة في التأثير وجزؤها لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي
القوة فيكون للجزء منه ضعف قوة الكل كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه
انه يجوز ان يكون القوة الغير المتناهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجملة بطلت فلم توجد
في تلك القوة شيء للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل كما توجد من القوى
في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودا لشيء من الاركان التي امتزجت
عنه وكما ان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة فاجاب بان الامر ليس
على ما قررت لان القوة لو كانت للجسم بحال اجتماع اجزائه وبحال ازدواج فانها مع ذلك تكون
سارية في جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية
في الجملة كان لبعضها بعض القوة فيكون السند لغوا في حال الامتزاج حاملا للقوة الكاملة

١٩٢

اذا م

بعد المزاج السارية في الكل وانما لا يحملها في حال الانفراد وليس يجب ان يكون فرضنا
للجسم بعضا يلجئنا الى ان نأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون لقائل
ان يقول ان البعض المباين لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان نعتبر بعضا منه وهو كالة
لسقوط حال ما صدر عن ذلك البعض وعن القوة التي فيه وحد تم التقريب المذكور عن على حمل
العدد والمحركون للسفينة فان الواحد منهم ولو لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك
اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلناه اقول قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل في
حيز المنع وهو ظ وقوله فان الواحد منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه تحريك اصغر منه غير
نافع في لزوم ما قاله لانا نقول ان جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور
الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء الكل في التأثير لان الكل يحرك الكل والجزء الجزء وانما
خصصنا بالقسرية لان التفاوت في القوة الطبيعية بين تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر
في الجسم الذي لا عائق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فما يحرك الجزء يحرك الكل
فيلزم المساواة بخلاف القسرية فان المعاوق في الكل اكثر مما في الجزء وهذا الايراد
قد تعرض له الشيخ في آخر البحث وقال الجواب عنه بانه يتذكر ما اشترطناه في حد بسيط اعتبار
ذلك على حسب قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود وانا ريد لكل الى ما
في تقرير البرهان انا اشار الى وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول انا نقدر
اعتبارها
مناسبة توجب هذا الحكم لو هو متناه على نحو التقديرات التي يفعلها المهندسون
فنقول ان هذه القوة بحيث لو كانت الامور توجد على نحو لكان طباعها يوجب كذا
وكذا ولو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لكانت بحيث لو كانت الامور
توجد لكان طباعها يوجب كذا وكذا وذلك واجب لها لم يكن انتهى
وتحصيله ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كل
الجسم لان تحصيل ان القوة الجسمانية يلزمها ان يكون لتحريكها نسبة الى تحريك
جزئها المفروض الى الكل وما هو كذلك فتحريكه متناه وقد سلك مثل هذه
الطريقة في ابطال الخلاء كما سننقله عنه فتأمل في المقام انه ولي الالهام
فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها الى من البين ان الزيادة من جانب

نسبة بنسبة الجزء صح

[illegible]

لا يستلزم التناهي من الجانب الآخر فلا يحتاج في الاستدلال بحجة الازدياد في الجانب المستقبل
الى الاعتذار نعم لو تمسك في ابطاله بالتطبيق ليظهر انتهاء الزمان الى الجانب الماضي
احتاج الى ان يجاب بان ليس لها وجود وهذا الجواب يحتمل وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان
الدليل بناء على انه لا يجري الا في الموجود معا وقد عرفت علته ان التطبيق العقلي
لا يتوقف على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا لتحقق المدعى في مادة
النقض بان يقال مقتضى برهان التطبيق لم لا توجد الامور الغير المتناهية
فيها غير موجود فلا يرد النقض بها وقد يسبق النظر في ان مقتضى البرهان
عدم وجودها مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما
يتصل الكلام بعد ذلك ان شاء الله وقد ظهر انه لا حاجة بهم الى نفي الزمان
مطلقا في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا هو مما يمكن التزامه بعد الزمان
في الخارج يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك
بل على مطلق الزمان ولا يمكن انكاره ولو سلم انها توصف بالزيادة
والنقصان فلم لا يجوز انه يمكن ان يقال كما لم يستلزم مساواة الكل والجزء في التحرك
من مبدا واحد الى غير النهاية لم يتطرف الاستحالة كذا تساويهما في
التحرك الى حد مفروض مما لا بداية له من جانب الماضي فما يقول لا بد من ان
يقوى الجزء على حمل ما يقوى عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد او على بعضه
ونسوق الكلام فان قلت يمكن ان يتساويا في هذا التحرك ويكون ازدياد
الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكر قلت فرض الكل ضعف النصف
فلا محيص من ان يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا التقدير لا يمكن
ذلك لان الزيادة من جانب المنتهى بعد زمانه فلا يتصور الحركات الماضية الغير
المتناهية بسبب انضمام مدة الزمان ضعف الحركات الماضية فقط وقس
عليه حال غير النصف من الاجزاء وقد يظهر لك انه لم يكن فرض الكل على
التحريك الغير المتناهي من الطرفين وفرض النصف على التحريك الغير المتناهي
من طرف واحد تحت نصفا للغير المتناهي من الطرفين لا نصف له ولا بد

الامور

وهو غير متحقق في الحوادث الغير المتناهية صح

علمت انه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فتأمل ثم ذكر الشيخ
في الشفاء هاهنا امورا اشتبهت على هذا البرهان وما يجري في الآثار التي يجب وقوعها
في الزمان واما الاثر الذي يمكن وقوعه في الآن والزمان فلا يجري فيه هذا
البرهان لانه يمكن ان يقال ان تاثير الكل في آن وتاثير الجزء في زمان ومنها ان
ذكر في الفرض المؤثر في مبدأ معين في كون هو الذي يتقدم او يتحدد كما في المدح
واما كون تحليله من اشياء تحليلية في ترتيب تحليله يعني الامر بتكرره ولا يمكن
استعمال هذا البيان فيها وذلك لانه لا يلزم لو العلل المعدومة التي في المستقبل
لو كانت انقص من اخرى تكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور
غير متناهية بعضها انقص من بعض كالحركات بلا نهاية وهي اسرع وحركات
بلا نهاية هي ابطأ فان دورات الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطاء
وكذلك العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية
واما في الزمان المتصل من الآن فلا يجوز لم يكون زمان يعتبر من الآن
اطول من غير المتناهي المبتدأ من الآن الا متناهيا ولكنه لو كان ما يقوى
على كثرات مختلطة غير متناهية كل ترتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد منها
مبتدئا من وضع معين وآن معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب
واحد غير متناه فكذلك لا يقوى على خلط من ترتيب مختلفة واما انها لا تقوى
على ترتيب غير متناه فقد كرر ما قلناه   فلم لا يجوز ان يكون التفاوت
الذي لا بد منه هو التفاوت في السرعة والبطء بتقريبه انه لو فرض تحريك الجسم
الاصغر حركة غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة القسرية او ابطأ
منها في الطبيعية لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء الكل في التحريك لانهما وان
استويا في الزمان فهما يختلفان بالسرعة والبطء فلا يلزم انتفاء التفاوت
بالكلية وهو المحذور لا انتفاء التفاوت في المدة فقط هذا ولو تم ما ذكره
الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود جميع الزمان بل يكفي فيه التعدد
كما سبق اندفع ذلك وبطل ما قاله   واجيب بان التفاوت

بعينه

واقل من المئين والالوف الغير المتناهية ع

و ت

وانما اذا كان كل [illegible] [illegible] الترتيب [illegible] بعد [illegible] ح

يا حفيظ يا كبيكج ٩٢٦

197

خطيب زاده

تاريخ وفات سعد الدين السعيد الشريف

آفتاب شرع و ملت سعد تفتازانی رفت
آب چشم آمد چو سیل بلغ السیل زباه ٧٩٢
عقل را پرسیدم از تاریخ سال رحلتش
گفت تاریخش یکی کم از طیب الله ثراه

حط

ملكه العبد عثمان ووالده

3

بالسرعة والبطء نختار ان زمانهما واحد والتفاوت في القطع واقع فلا
يلزم من ذلك تباينهما بحسب المدة والقطع اصلا بل يجوز ان يكون
كل منهما غير متناه في القطع والمدة كما في دورات الفلك الاعظم
وفلك الثوابت فانهما غير متناهيين في القطع والمدة مع التفاوت بينهما
في القطع وهو امر يتحصل في محله الى حصر بانه لو كانت
المدة غير متناهية وفرض وقوع دورتين واحدة مثلا تكون امثال
تلك القطع في المدة الغير المتناهية غير متناهية فيقع في كل منه
في هذا المقدار دورة فيكون القطع ايضا غير متناهية اذ لو كان
انتهى الى حد لا يقع فيه الحركة لم يكن غير متناهية بحسب المدة ايضا
ولنا وهو المحال المعلوم صح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

قوله خص بالذكر من صفاته العلى ما هو اخص به تعالى اقول المراد بالاخصية الاظهرية في الاختصاص دون المعنى الظاهر منها فان الوجوب اظهر صفة الاختصاص اذ باختصاصه يستدل على اختصاص سايره من صفاته العلى لكونه مبدا للكل والقدم الذاتي وليس هو ازيد في الاختصاص المطلق من ساير صفاته اذ مثل جميع الصفات التي لا يمكن اشتراك الغير فيها مختص به تعالى اختصاصا مطلقا ولا يتصور الزيادة بالنسبة اليه ثم انه او هذا التعبير الى وصافه للتخصيص بالذكر وهو ان الوجوب الذاتي اخص اوصافه فخص بالذكر ليكون ذكره مناسبا له وايضا فيه دلالة على ان الوجوب الذاتي مما ينبغي ان يخص بالذكر ولا يخص غيره من الصفات لكونه اخص به تعالى من سايرها فلظهور هذا الوجه لم يتعرض له صراحة بل تعرض لوجه عدم ذكر ساير الصفات مع ذكر وجوب الوجود وايضا لو قال خص بالذكر الوجوب الذاتي لتوهم مقابلة تخصيصه لتخصيص غيره وكون المقصود بما ذكره بقوله لانطوائه اه بيان المرجح لهذا التخصيص على تخصيص الغير والشك في بطلانه اذ ليس المراد بالانطواء الا استلزام الوجوب الصفات الثبوتية والسلبية الكمالية ولا شك انه ليس مختصا بالوجوب الذاتي بل يمكن في غيره ايضا ولما قال ما هو اخص به تعين ان المراد مقابلة التخصيص بالتعميم وانطبق وجه التخصيص عليه قوله فاقتصر على وصفه بما انطوى اه اقول لا يقال المناسب لقوله وسلك في ذكر النبي هذه الطريقة ان يقول في تفصيله فاقتصر على وصف باخص اوصافه المنطوي على جميع كمالاته لان المشار اليه بقوله هذه الطريقة ليس الا ما ذكره بقوله خص بالذكر ما هو اخص به لانطوائه وقوله لم يصرح بذكر الموصوف لانا نقول ليس المشار اليه بقوله هذه الطريقة الا التخصيص ببعض الاوصاف المنطوي على جميع الكمالات لانه المقصود الاصلي مما ذكره سابقا وليس كون الوصف اخص مما قصد اصالة وبالذات بل للايماء الى ما ذكر من الفوايد على انه لو كان قوله هذه الطريقة اشارة الى مجموع ما ذكره بقوله خص بالذكر ما هو اخص اه لكان الاخصية في الثاني بمعنى الاظهرية كما في الاول ولا شك ان السيادة ليست كذلك لان كونه مبعوثا بالقران اظهر في الاختصاص منها فالاولى ان يقول وسلك في ذكر النبي عليه السلام وما يتبعه لان السلوك الى الطريقة المذكورة ليس مختصا بالنبي عم

ثم قلنا لم يتعرض له لظهوره ولظهور وجه ما ذكرنا واما السلوك الى الطريقة المذكورة في ذكر النبي عم فليس بظاهر لمكان الخفا بسبب وجدان النبي في بعض النسخ ويحتمل ان يكون المراد وسلك في ذكر النبي وما يتبعه وانما ترك التعليل الذي ذكره سابقا لانه يمكن ان يعلل به هنا لظهوره وللتحرز عن ذكر ما يشبه الاعادة ويمكن ان يقال ان دعوى ظهور الاختصاص في تلك المرتبة بالنسبة الى جميع الناظرين الى الكتاب من المتبدئين وغيرهم غير تامة بخلاف الدعوى في الوجوب الذاتي قوله وما وقع في بعض النسخ اه اقول حمله على تصرف الناسخ اما بناء على ان ترك التصريح منقول اليه من المص وعلى انه ابلغ من التصريح فيكون الحكم بالتصرف ح ظنيا والا فلا وجه لحمله على الخطا اذ يجوز حمل الذكر على التلذذ به او التنبيه على الاستحقاق الذاتي في الاول قال المص وعلى الكرام احبائه اقول لا يبعد ان يقال ان المناسب لمذهب المص في الامامة وتصلبه في ذلك وفرط محبته على بعض الائمة واولادهم وبغضه على من سواهم ان لا يريد به المنصوص عليهم في الموصوف الذي يترتب في قوله وعلى الكرام احبائه وان هذا هو الذي بعثه الى ترك التصريح بذكر الموصوف قصدا الى التقية عن الخصم في اول كتابه لكونه شنيعا عنده وان القصد الى ذلك بعثه الى ترك الموصوف في قوله اما بعد حمد واجب الوجود وقوله والصلوة على سيد انبيائه ليسلك في الكل على طريقة واحدة قوله الصفة المجرورة فيه لسيد الانبياء اقول ما ذكره يؤدي الى تعقل الصفة بوجوه الصفتين السابقتين الى واجب الوجود الا انه امر ضروري ههنا ولذلك اختاره اذ لو رجع الى مرجع السابقتين يلزم ان لا يصلي على من يتبع النبي صراحة وهو خلاف الطريقة المتعارفة وترك هذه الطريقة عند المتبحر لترك الواجب والفريضة قوله لم يرد به معينا اقول لا يقال الجزم بعدم ارادة المعين مما لا وجه له اذ يجوز ان يريد معينا كعلي رضي الله عنه ويدعي اختصاص الاكرمية اختصاصا قويا بحيث لا يحتاج الى ذكر الموصوف فانه مناسب لتصلبه في مذهبه من تفضيله على الكل بعد النبي عم لانا نقول لا يخفى على ذوي الانصاف ان في هذا التوجيه مبالغة مردودة لا ينبغي ان ينسب الى امثال المص على ان فيما ذكر تخصيص الدعاء وهو غير مستحسن بل الاولى ان يحمل الكرم في قوله وعلى الكرم احبائه على ما يتناول المتعدد ولذلك قال لم يرد به معينا قوله بزيادة كرم في الحمد اقول فقد يراد بالزيادة

والمعاد عربية وغاية كالفقه بالنسبة الى اصول الفقه فلو يكون احوال المعاد مسائل فانه قلت
لا يخفى ان مقصود الشارح ليس ما ذكرته فما الجواب عنه قلت يصدق على احوال المعاد انها امور يعرف منها
المعاد فيكون هي ايضا من المسائل او نقول ان المراد ما كان باحثا عن المعاد والامور التي تتعلق بالمعاد
ويعلم هو منها فيكون احوال المعاد من المسائل انتهى كلامه واقول ان اريد بالامور ما يتناول احوال
المعاد فلو بد ان يراد بالعلم في قوله يعلم منها ما يعم العلم بالمعاد ونفسه وباحواله لظهور ان غير
احوال المعاد انما يعلم منها احوال المعاد لا المعاد نفسه وان احوال المعاد يعلم
بها المعاد نفسه لا احواله اذ لا معنى لكون العلم بالاحوال سببا للعلم بالاحوال الا ان يكون
الاحوال التي هي سبب مغايرة للاحوال التي هي سببه والمراد بالاحوال ههنا جميع احوال
المعاد فلو يكون سببا للعلم بجميعها او بعضها فعلى هذا يكون المراد بالعلم بالمعاد مطلق
التصور الشامل للعلم التصديقي المتعلق باحوال المعاد والعلم التصوري المتعلق بالمعاد
نفسه وكذا يراد بالعلم بالامور في قوله يعلم منها بالعلم بالامور مطلق العلم الشامل للتصور
والتصديق والى ما ذكرنا يشير قوله فان العلم بها يوجب زيادة انكشافه لان العلم بالاحوال
وتصورها انما يوجب انكشاف المعاد نفسه اي تصوره لا التصديق باحواله وكذا يدل عليه
قوله وح يكون ذلك اشارة اه اد معناه انه اذا اريد بالامور ما يتناول احوال المعاد يراد
بالعلم بالمعاد مطلق العلم الشامل لتصور المعاد نفسه والتصديق باحواله ويكون المشار اليه بلفظ
ذلك ح هو العلم باحوال المعاد لا العلم بالمعاد نفسه اي لا يكون بالعلم بالمعاد نفسه اشارا اليه ولا معتبرا فيه
بان يكون المشار اليه مطلق العلم بالمعاد المتناول للعلم بالاحوال ايضا لوضوح اركما في الدليل اعني قوله ليظهر
او المراد ان المشار اليه بذلك ليس الا ما صدق عليه مطلق العلم بالمعاد الذي هو المراد بقوله يعلم منها المعاد
اعني العلم باحوال المعاد لا نفس ذلك المطلق بان يرجع الضمير في نفسه الى العلم بالمعاد لا الى المعاد كما يقتضيه التوجيه
الاول ولا يخفى عليك ان المتبادر من قوله باحثا عن امور يعلم منها المعاد ان يكون العلم
غاية علم الكلام فعلى تقدير ان يراد بالعلم بالمعاد العلم المتناول للتصور ايضا

التي اعتبرت وفي التفضيل زيادة من اريد تفضيله على جميع ما سواه مما اضيف اليه افعل كما اذا كان صاحب
افعل واحدا معينا كقولنا زيد افضل القوم وقد يراد بها زيادة من اريد تفضيله على مجرد ما سوى
صاحب افعل مما اضيف اليه افعل وفي زيادة من اريد تفضيله على جميع ما سواه كما اذا كان صاحب
افعل طائفة يقصد تفضيل كل واحد منها على تلك الطائفة عما سوى بين الطائفة مما اضيف اليه افعل
كما اذا قيل وعلى اله واصحابه الذين هم اكرم اصحابه على معنى ان كل واحد منهم متصف بزيادة الكرم على
ما سوى الآل والاصحاب فمنهم زيادة في الجملة اي زيادة بالنسبة الى بعض ما سوى من اريد تفضيله مما اضيف
اليه افعل وزيادة غير تامة بالنسبة الى جميع ما سوى من اريد تفضيله من ذلك المضاف اليه
وفي زيادة مطلقة متناولة لامور متعددة اريد تفضيل كل واحد منها وكل واحد من الزيادتين فرد
من الزيادة التي اعتبرت وهاهنا تفضيل افعل على زيادة صاحب افعل على من اضيف اليه افعل التي هي كمال التبا
من معنى افعل ظهور ان كل واحد منها زيادة عما سوى صاحب افعل مما اضيف اليه افعل وليس شئ
منها معنى آخر لا فعل واراد المحشي بقوله لم يرد به معينا في الزيادة الفرد الاول من الزيادة المتبادرة من
المعنيين المواردة ههنا كما هو الظاهر واراد بقوله بل ما يتناول متعددا اعني من الصنف من محبوبية زيادة
الكرم في الجملة سات الفرد الثامن وليس مما ذكره اسات معنى آخر لا فعل غير المعنيين المذكورين في الخ كما
ظن واعترض بان هذا المعنى للتفضيل لم يرد قط قوله من سائنة الشئ اه اقول اذ معنى الاول طلب نفس
الشئ او هو مناسب للمقام لان تحرير مسائل الكلام ما طلب نفسه ومعنى الثاني الاستفسار وطلب العلم بالشئ وهو
لا يناسب اذ تحرير مسائل الكلام ليس ما طلب العلم قوله لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد اه اقول
قال فما سئل عنه بمعنى ان المحمول الامور على ما يتناول احوال المعاد فان العلم بها يوجب زيادة الكشافه وقد يكون
قوله وذلك اشارة الى العلم باحوال المعاد لا الى العلم بالمعاد نفسه ليظهر كون المقاصد ستة او يقال المراد كان
باحثا عن احوال المعاد وعن امور يعلم منها احواله وانما اضيف الى ضمير هذين الثاويلين لئلا يفهم من عبارته
كون مباحث المعاد خارجة عن هذا العلم ثمرة له وقال فيه قد يقال ان الموضوع من كلام الشارح بعكس
ما ذكرته اذ قوله باحثا عن امور يعلم منها المعاد يفهم منه ان البحوث عنه انما هو الامور التي يعلم منها المعاد والعلم

غاية العلم ستة ويا بالعلم التصوري ولا شك في بطلانه وانما قال لزيادة انكشافه ولم يقل انكشافه
لان المراد باحوال المعاد هو الاحوال التي لها نوع اختصاص بالمعاد لان المراد بالامور في قوله امور
يعلم منها المعاد الامور التي لها نوع اختصاص بالمعاد لتبادره فلا شك ان الاحوال المختصة توجب
زيادة انكشاف الشيء اذ الانكشاف الحاصل بها اقوى وازيد من انكشافه بالاحوال العامة هذا
واعلم انه انما حكم بعدم ظهور كون المقاصد ستة على تقدير كون ذلك اشارة الى العلم بالمعاد نفسه
اذ لو اشير الى العلم بالمعاد نفسه لم يظهر منه الا كون ما ذكر مما يتوقف هو عليه مقاصد ولا شك
انها خمسة لا ستة واما اذا اشير الى العلم بالاحوال فبملاحظة ان احوال المعاد مسائل الكلام
لكونها مبحوثا عنها بدلالة قوله باحثا عن امور وانه اذا كان ما يتوقف عليه العلم بتلك الاحوال
مقاصد تكون تلك الاحوال مقاصد بالطريق الاولى يظهر كون المقاصد ستة وانما حصر تعيين
المشار اليه بذلك بالتاويل الاول اذ المراد بالعلم بالمعاد على التاويل الثاني هو العلم باحوال المعاد
لا العلم المطلق الشامل للعلم بالمعاد نفسه لظهور ان الامور التي هي غير احوال المعاد لا يكون سببا
الا على العلم باحوال المعاد والتصديق بها دون العلم بالمعاد نفسه فلا احتمال ههنا لان يكون
ذلك اشارة الى غير العلم بالاحوال واعلم انه روى ان المحشي خط المسؤل الاول في نسخته فلا صح
ذلك فالوجه ان مبنى قوله مع مؤدى النقول الثاني واحدا لا فيما ذكر في الاول من قوله وح يجعل قوله
وذلك اشارة اه وهو يوهم ان المانع من كون ذلك اشارة الى العلم بالمعاد نفسه فوات المقصود اعني
ظهور كون المقاصد ستة ولو لم يكن ذلك الظهور مقصودا لصح الاشارة اليه وليس كذلك
لان العلم بالمعاد نفسه اي تصوره ليس مما يتوقف على الامامة والنبوة وكذا نفس التصديق بالمعاد لا يتوقف
عليهما بل الموقوف عليهما انما هو التصديق باحوال المعاد فلا يصح الاشارة الى العلم بالمعاد نفسه
المستلزمة للحكم عليه بالتوقف على الامامة والنبوة سواء كان ظهور الحصر في الستة مقصودا
حيث صرح بان علم الكلام باحث عما وراء اقول هذا يدل على ان يكون الامور في قوله
الكلام باحثا عن امور متناولة لجميع الاحوال المبحوث عنها في الفن وهو مباحث الوجود

200

الوجود والعلم وغيرهما ولا يخفى عليك ان وصف الامور بقوله يعلم منها يشعر بل يدل اختصاص لها
بالعلم بالمعاد وما يتعلق به من الجنة وغيرها وح يحرر اشكال بكل الاحوال ويحتمل ان تخص الامور
بالاحوال التي لها من مزيد اختصاص بالعلم بالمعاد وما يتعلق به ويحمل لفظ ذلك في عبارة الشرح اشارة
الى البحث عن تلك الامور والى العلم باحوال المعاد لا الى العلم بالمعاد نفسه ويكون المقصود ما ذكر من بيان
الحصر في الستة على حسب توقف بعض المقاصد على البعض وبما لم يتعرض لقوله لما كان علم الكلام باحثا
الاشارة الى ما يعرض له بل لمجرد كون ذلك العلم باحثا عما ذكر مما يتوقف على الكل من غير كونه موقوفا عليه لظهور ليظهر ح
كون المقاصد ستة قوله فالاولى ان يقول المقصود الاصلي اه اقول هذا يدل على ان المقصود من المقاصد
البقية الاخيرة هو في الصانع ببعض صفاته الفعلية كارسال الرسل ونصب الائمة وهذا الاجماد كما ان
المقصود من المقصد الثالث معرفته بصفاته الذاتية وبعض صفاته الفعلية وان العقيدة الدينية
التي وصفت بتلك المقاصد لبيانها هي ان الله تعالى ارسل الرسل ونصب الائمة وعاشر الاجماد وهو
ليس بظاهر من تلك المسائل موصوفا بها وهي لا بها بل الظاهر ان المقصود معرفة النبي ع واحواله وهو
الائمة بكونهما اماما ومعرفة الاجماد بكونها محقين وان العقيدة الدينية هي الحكم على تلك الاحوال على تلك
الموصوفات وان الاحوال المبحوث عنها في تلك المقاصد ليست الا مثل الاحوال المبحوث عنها في المقصد الثاني
الا انها اوثر لتعبيرها عنها بالتوقف على السمع ولدليل عدها بعضهم من احوال الممكن التي يتوقف اثباتها
على السمع قوله الا على مذهب من زعم اه اقول لا يحتمل التوقف على مذهب المحل فاستقام الكلام على مذهب
لانا نقول المفهوم من كلام الشارح التوقف حسب نفس الامر كما في سائر ما ذكر من التوقفات لا يحتمل
ويدل هذا الدليل على استغناء العلم بالمعاد عن الامامة ويدل على استغنائه عن النبوة ايضا بان يقال
يكفينا في العلم بالمعاد ما نقل الينا من كلام الله الدال على المعاد الحسابي لانا نقول كل واحد من كلام الله و
كلام النبي ع الدالين على المعاد دليل عليه فيكون العلم بالمعاد او زيادته موقوفا عليه وبعد الاداء لا يلزم
استغناء العلم بالمدلول او زيادته عن خصوص ما دل عليه اما والامامة فما يتوقف عليها العلم بالمعاد من
جهة كون الامام واسطة فيما نقل الينا من كلام النبي ع واذا استغني عنه في النقل عن النبي ع لم يبق احتياج

منه حصر الامور التي لها نوع اختصاص بالمعاد في الموجودات

واشكل ان اصر المتنبس في الان عدمي على ما زعموا من ان المكان لا شيء محض وفراغ موهوم **قوله** بل يمكن
امكن وجود مطلق المتحيز **اقول** وجود مطلق المتحيز بدون مطلق الاعراض المشخصة وان كان غير ممكن لما
يكون الا ان كونها اعراضا مقابلة للجوهر محل بحث لجواز ان يكون امورا داخلة في ذات المتحيز **قوله** بل يتشخص
مدفوع اولا ان المراد بالتشخص الذي منع وجوديته التشخص الخصوص فمنعه مخالف لما اختاره فيما سيجيء
حيث قال في مباحث التشخص والحق ان الماهية والتشخص لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي والا لما امكن الحمل
بينهما وللتحقيق ايضا اذ لا شبهة في كون التشخص جزءا من زيد الموجود لا شيئا لكونه عبارة عن الماهية
العائدة لعرض الاشتراك بين الكثيرين وجزء الموجود موجود وان كان ذلك عقليا على ما سيحققه في مباحث
التشخص المطلق وان اراد التشخص المطلق فعدميته سيقو علمها بين المتكلمين والحكماء ايضا حيث صرحوا
بانه من المعقولات الثانية العارضة للماهية في الذهن وخصص القول بعدميته بالمتكلمين المشعر بان
الحكماء لم يقولوا بها ليس كما ينبغي والاولى في الجواب ان يقال ان اريد بالتشخص التشخص الخصوص فمطلق المتحيز
يمكن بدونه وان اراد التشخص المطلق فهو عدمي **قوله** لم يكن هناك متحرك واحد وحركة واحدة **اقول** فيه
بحث لان مرادهم بالوحدة المنفية كون الشيء غير منقسم في الخارج فنقول لا نسلم ان يكون المتحرك والحركة واحدة
بهذا الوحدة الشخصية الاجتماعية التي قالوا بثبوتها للحركة وبنى الاعتراض عليه وهي كافية في الحركة فتمام
الكون المقيد بالوحدة اذا اعتبار الوحدة في المقسم على وفق اعتبار الوحدة في الاقسام مع ان ما نحن فيه
من اقسام الكون انواع اعتبارية فلا يلزم ان يكون افرادها الشخصية غير منقسمة اصلا فيجوز ان يصدق
على المركب من الامور المتفرقة النوع الواحد وما نحن فيه من ذلك القبيل ولا يمنع النقض باعتبار الوحدة
في المقسم وايضا ان العاقل كما لا يشك في وحدة الجسم وحدة حقيقية ويفرق بينها وبين وحدة جميع الاجزاء
المتفرقة وحدة اعتبارية كذلك لا يشك في [illegible] يرد الاعتراض سواء قال المطول لهذه الوحدة اولا لان
مقتضى تفسير المقسم بالوحدة الحقيقية لاجل الانحصار سمو المقسم المقيد بذلك القيد لكل ما يكون واحدا
حقيقيا من الاقسام وهو يقتضي انتقاض تعريف السكون المذكور بالحركة الوضعية التي هي واحدة وحدة
حقيقية داخل تحت مطلق الحركة الواحدة حقيقة الداخلة تحت الكون المقيد بالوحدة الحقيقية من غير توقف

توقف على قولهم بثبوت تلك الحركة اصلا ويرد عليه ما ذكره ايضا ان الاكوان تقسم المتحيز الى الخط والسطح والجسم
لانها متحيزات في الحقيقة ويرد ايضا تقسيم الحالة المتحيز الى الالوان لانها اعراض متعددة قائمة باجزاء
الجسم فلا تكون قسما من الموجود الواحد بناء على اعتبار الوحدة في المقسم فان اكتفى بالوحدة الشخصية
الاجتماعية وقيل كل فرد من الجسم وان كان متكثرا في نفسه لكن عرض له الوحدة الشخصية الاجتماعية
وهو الكافي في كون الجسم قسما واحدا حقيقيا وان الالوان يكون وحدتها وحدة محلها فنقول ان افراد
الحركة كذلك **قوله** اذ لا بد لكل مورد قسمة اه **اقول** استدل عليه في حاشية شرح المطالع بانه لو لم يقيد
المقسم بالوحدة لم ينحصر التقسيم ابدا فجزء المجموع المركب من القسمين او الاقسام اعترض عليه بانه منقوض
بمثل تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وتقسيم العدد الى الزوج والفرد وتقسيم عين النوع الى الداخل
والخارج لان المجموع المركب من الواجب والممكن مندرج تحت الممكن والمركب من الزوج والفرد مندرج
تحت الفرد والمركب من الداخل والخارج مندرج تحت الخارج فلا يخل الانحصار في امثالها مع تقييد ان
لا يقيد المقسم بالوحدة والجواب ان الاقسام ههنا مفهومات الواجب والممكن والزوج والفرد والداخل و
الخارج لا ما صدق عليه هذه المفهومات ولا شك ان المركب من هذه المفهومات ليس من نوع احد الاقسام
وما ذكر من المركبات المندرجة تحت احد الاقسام هو المركب مما صدق عليه القسمان لا المركب من نفس
القسمين الذين هما اجناس او انواع او غير ذلك من الكليات ولو لم يقيد المقسم في امثالها لبطل الحصر
ايضا **قوله** ولا قام برهان على وجودها **اقول** فان قيل يمكن ان يبرهن عليه بانه لو تحرك ذ الحركة كري
في مكانه على نفسه فلا بد ان يتحرك الجزءان اللذان هما القطبان لانهما لو كانا ساكنين مع تحرك غيرهما من
الاجزاء لتفكك الكرة وبطل الحركة لا بد ان يكون مستديرة والا لانتقل الكرة من مكانه قلنا هذا
معارض بانه لو تحرك الجزء على نفسه لكان له تبدل الاوضاع بالنسبة الى الساكنات اذ لا يعقل الحركة
المستديرة بدونه فيلزم ان يثبت له فوق وتحت وسائر الجهات اذ لا يعقل ذلك بدونها فيلزم الانقسام
والتحقيق ان ما ذكره من البرهان بعض المقدمات من بعض ادلة نفي الجزء اذ على ان يقال لو امكن الجزء
فاما ان يكون الجزء الذي هو القطب في الكرة المتحرك على الاستدارة متحركا او ساكنا وكل منهما باطل اما الاول

فان قالوا بدلالة هذا على كونهما موجودتين ملموستين فقد اعترفوا ببطلان الحصر والا فاما ان لا يقولوا
بدلالته على وجودهما بناء على ان وجدان التفرقة الضرورية لا يدل الا على اتصاف الجسم بهما سواء
كانتا موجودتين اولا فانا نجد التفرقة الضرورية بين النسب والاضافات العدمية بواسطة الاحساس
مع انها عدمية فقد ابطلوا ما ذكروه في وجود الحركة حيث قالوا انا نجد التفرقة الضرورية بين الحركة
الصاعدة الاختيارية والحركة الهابطة الاضطرارية اذ لا فرق بينه وبين ما ذكرناه في المحض عند ذي
مسكة واما ان يقولوا بدلالته على وجوديتهما ويمنعوا كونهما ملموستين فيلزمهم بطلان حصر الموجود
فيما ذكروا **قال الشارح** وان لم يحتج الى بنية اه **اقول** البنية عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة عند خ
الحكماء واما عند المعتزلة فعبارة عن مجموع جواهر فردة تقوم بها اعراض لا يتصور قيام الحيوة باقل
منها والاشاعرة نفوا البنية وجوزوا قيام الحيوة بجوهر واحد لان كلا واحد من الاجتماع والافتراق
محتاج الى اكثر من جوهر واحد ولا حاجة الى بنية مع انه ليس بتالف فان قيل المراد بالاحتياج الا حنيا ه
الى الاكثر الذي هو محل الاحتياج ولا شك ان الاكثر ليس محلا للاجتماع والافتراق بل محلهما جوهر واحد
معنا الى جوهر آخر كما صرح به قلنا في سند بيان تحت قوله واما ان الاحتياج الى اكثر من جوهر واحد فيبطل
الحصر قوله وهو المحسوس ان لم يجعلا من قبيل المحسوس والا بطل حصر المحسوس بالبصر في الالوان ان جعلا
منه وهكذا الا جعلا من غيره كما ذكرنا في الحركة والسكون على ان ما ذكر من التاويل لا دال عليه اصلا
لانا نقول قد ذكرنا ان حقيقة الاجتماع والافتراق عائدة الى الكون الذي لا يعقل المتحيز بدونه فيكونان
مندرجين فيما لا يعقل المتحيز بدونه الا انه لم يذكرهما في اقسامه وكان الاولى ذكرهما كما نبهناك سابقا
قوله وعبر بها الحاوي فيه الى تصوير وتعيين لسهل من غيره اه قال فيما نقل عنه وان المراد الصلابة م
واللين قلنا بها انصاعر سار عندهم قوله جعلها الامام في المحصل من قسم المحدث على راى المتكلمين من
قبيل الملموسات وقال في المواقف ايضا ان الصلابة كيفية ملموسة واللين عدمها قال العبد ذليل ان المتكلمين
عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء والخشونة عدمه وعند الحكماء كيفيتان ملموستان فلو لم تكن الصلابة
واللين من الكيفيات الملموسة عند المتكلمين لكان المناسب ان يذكر بين الانواع فيها ايضا كما ذكره

[illegible]

مما ذكرنا واما ثانيا فلما ذكر في السابق **قال الشارح** والعرض ان لم يعقل المتحيز بدونه فهو الكون وهو
الحصول في الحيز ان كان عقيب العدم **اقول** الاجتماع والافتراق ايضا من قبيل الاكوان عندهم فالاولى
ان يذكرهما **قال الشارح** وان امكن المتحيز **اقول** لا شك ان الحركة والسكون والكون الاول مما يعقل المتحيز
بدونها والاحتياج الى اكثر من جوهر واحد فان جعل كل منها من قبيل المحسوسات اما بالبصر فيبطل حصره
في الالوان واما بالسمع فيبطل حصره في الاصوات وهكذا ان جعل من سائرها وان لم يجعل منه يبطل الحصر في
قوله وهو المحسوس ويمكن ان يقال انها مندرجة فيما لا يعقل المتحيز بدونه بان يراد باستحالة انفكاك المتحيز عن
العرض استحالة انفكاكه عن ماهية العرض ولا شك ان الاكوان يستحيل انفكاك المتحيز عن ماهيتها التي هي
عبارة عن مطلق الكون في الحيز عندهم كما بين في موضعه **قوله** والحق ان اثبات المزاج اه **اقول** المزاج
عندهم كيفية متشابهة متوسطة حاصلة من تفاعل العناصر الاربعة فلا يكون الكيفية الحاصلة من تفاعل
عنصرين مزاجا فيبطل ما ذكره من ان حدوث الالوان موقوف على المزاج ومن توابعه لان البخار والدخان
مركبان عندهم من عنصرين فلا مزاج لهما مع انهما متلونان والا لكانا شفافين عندهم بتة **قوله**
الا ان الاحساس باللون اه **اقول** هذا بناء على مذهب المعتزلة القائلين بان المرئي لا بد ان يكون في غاية
الصغر واما على مذهب الاشعري فليس بصحيح لانهم لا يقولون بذلك الاشتراط بل جوزوا رؤية كل موجود
بمحض خلق الله تعالى وانما خص شرطيه تعالى الجواهر باحساس اللون لانهم لم يشترطوا في مطلق الاحساس
الا اللون المحسوس في غاية الصغر **قوله** الجاز ان يقال **اقول** لا يخفى عليك ان السؤال التكلم في حصر المسموع في
الصوت ليس بالحروف فقط بل بكل ما يتبع الصوت من عوارضه فالمناسب لم ان يقال في تقرير السؤال
وسائر ما يتبعه كيفيات اه ولذلك قال المحشي لانه قيل هو الصوت وما يتبعه فيها والحروف وسائر عوارض
المسموع لا يقال الجواب على التقريرين لا يوافق مذهب المتكلمين لان عروض الكيفيات للصوت يستلزم قيام
العرض بالعرض وهم لا يقولون به لانا نقول بعضهم قائل به كما صرح به في المحصل **قوله** وقد يعرض حالتهما
اقول يمكن ان يقال اذا لمسنا صفحة ملساء وصفحة خشنة وجدنا تفرقة ضرورية بينهما فيشكل الحال بين
وكذا في الاول يتحقق الملاسة وفي الثانية يتحقق الخشونة بواسطة اللامسة واستعمالها فقط فان

[illegible]

الصفات والارادة قوله فان القلب اذا مال الى تحصيل وجود شيء لا شك ان لنا حالة شبيهة
بالجذب الحسي حتى مبلنا الى تحصيل وجود شيء لكن الارادة ليست ميلا اليها كما ذكره الشارح بل الى تحصيل
وجود شيء فانا اذا رجعنا الى وجداننا في كل شيء اردناه وجدنا مستعلقا بتحصيله لا ميلا
متعلقا بتلك الحالة الشبيهة بالجذب لا يقال يجوز ان يتعلق الميل بتلك الحالة كما تعلق الارادة
بالارادة لانا نقول ان ذلك الميل المتعلق بها ارادة متعلقة بها وليس ميلا الى جذبها بل الى
تحصيلها كما في سائر الارادات والمدعى ان الميل لا يتعلق بالجذب بل المدعى ان الارادة المتعلقة بشيء
ميل الى تحصيله وليست عبارة عن الميل الى جذبه كما يدل عليه عبارة الشرح ثم اعلم انهم اختلفوا في
معنى الارادة وكثير من المعتزلة قالوا انها اعتقاد يقع في الفعل او ظنه وهما كافيان في ترجح احد طرفي
الفعل اللذين كان نسبة القدرة اليهما على السوية وقال بعضهم ليس الارادة ما ذكر بل هذا هو المسمى
بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع هذا الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة وميل يتبع
اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد او الظن اذ كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او
يظن ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل لنا هذا الميل وقال الاشاعرة انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع من غير الاشتراط باعتقاد النفع او ظنه وبالميل التابع لاحدهما بل جوزوا انفكاكها عن كل
واحد فيهما على ما سيجيء في آخر الكتاب والشارح مال فيها الى الميل اذ القول بمذهب الاشاعرة غير مناسب
لهذا التقسيم والمذهب لا يدل بما نقلناه من تخلف الاعتقاد والظن عن الارادة الا انه يجيء
بان المراد اعتقاد نفع للقادر او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى اصلها ملو ممانعة مانع
من تعب ومعارضة والميل الذي ذكرانما يحصل لمن لا يقدر على فعل كل الفعل قدرة تامة بخلاف
القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس
واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وطعن من الشارح اختيار هذا الجواب والتحقيق انا
اذا رجعنا الى وجداننا حيث قصدنا الى كل شيء اردناه بعد الاعتقاد بالنفع في فعله او ظنه
وجدنا حالة ميلانية متعلقة بتحصيله وان فرضنا ان لنا قدرة تامة على فعل الفعل ولا شك عاقل

الصفات والارادة قوله فان القلب اذا مال الى تحصيل وجود شيء لا شك ان لنا حالة شبيهة
بالجذب الحسي حتى مبلنا الى تحصيل وجود شيء لكن الارادة ليست ميلا اليها كما ذكره الشارح بل الى تحصيل
وجود شيء فانا اذا رجعنا الى وجداننا في كل شيء اردناه وجدنا مستعلقا بتحصيله لا ميلا
متعلقا بتلك الحالة الشبيهة بالجذب لا يقال يجوز ان يتعلق الميل بتلك الحالة كما تعلق الارادة
بالارادة لانا نقول ان ذلك الميل المتعلق بها ارادة متعلقة بها وليس ميلا الى جذبها بل الى
تحصيلها كما في سائر الارادات والمدعى ان الميل لا يتعلق بالجذب بل المدعى ان الارادة المتعلقة بشيء
ميل الى تحصيله وليست عبارة عن الميل الى جذبه كما يدل عليه عبارة الشرح ثم اعلم انهم اختلفوا في
معنى الارادة وكثير من المعتزلة قالوا انها اعتقاد يقع في الفعل او ظنه وهما كافيان في ترجح احد طرفي
الفعل اللذين كان نسبة القدرة اليهما على السوية وقال بعضهم ليس الارادة ما ذكر بل هذا هو المسمى
بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع هذا الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة وميل يتبع
اعتقاد الضرر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد او الظن اذ كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او
يظن ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل لنا هذا الميل وقال الاشاعرة انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع من غير الاشتراط باعتقاد النفع او ظنه وبالميل التابع لاحدهما بل جوزوا انفكاكها عن كل
واحد فيهما على ما سيجيء في آخر الكتاب والشارح مال فيها الى الميل اذ القول بمذهب الاشاعرة غير مناسب
لهذا التقسيم والمذهب لا يدل بما نقلناه من تخلف الاعتقاد والظن عن الارادة الا انه يجيء
بان المراد اعتقاد نفع للقادر او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى اصلها ملو ممانعة مانع
من تعب ومعارضة والميل الذي ذكرانما يحصل لمن لا يقدر على فعل كل الفعل قدرة تامة بخلاف
القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس
واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وطعن من الشارح اختيار هذا الجواب والتحقيق انا
اذا رجعنا الى وجداننا حيث قصدنا الى كل شيء اردناه بعد الاعتقاد بالنفع في فعله او ظنه
وجدنا حالة ميلانية متعلقة بتحصيله وان فرضنا ان لنا قدرة تامة على فعل الفعل ولا شك عاقل

ف ان الارادة لا تحصل الا عند حصول تلك الحالة وليس المراد بالميل الذي فسرنا به الارادة الا تلك الحالة

قوله رد ذلك بان الانسان قد يشتهي اقول يعني ان الامرين الذين اعتبرهما ان وقع في الفرق بين الارادة والشهوة ليسا بمختصين بما اعتبر اختصاصهما به من الارادة والشهوة بل يوجد كل منهما في كل واحد من الارادة والشهوة فان الميل الى الجذب قد يوجد في الشهوة اذ الانسان قد يشتهي الجذب والميل الى التحصيل قد يوجد في الارادة فان الانسان قد يريد تحصيل وجود شئ والفرق المذكور ليس بسديد وايضا الانسان قد يتنفر عن شئ ويميل الى دفعه وكذا قد يكره شيئا ويميل الى تحصيل عدمه فان جوز تحقق النفرة والميل الى الدفع بدون الميل الى تحصيل عدم شئ في الصورة الثانية فقد اعترف بعدم صحة الفرق المذكور بين النفرة والكراهة وان لم يجوز فنقول لا قطع بكون النفرة في الصورة الاولى عبارة عن الميل الى تحصيل العدم لم لا يجوز ان يكون عبارة عن الميل الى دفع وكذا الحال في الكراهة في الصورة الثانية والفرق المذكور ليس بقاطع به ايضا قوله والفرق بينهما اقول هذا الفرق ليس بسديد ايضا اذ لو كانت الارادة اختيارية لزم التسلسل في الارادات لان كل ارادة يجب ان يكون مقدورة على مقتضى ذلك الفرق مع ان كل فعل مقدور انما تصدر عن فاعله بواسطة انضمام الارادة اليه فليس الارادة فلذلك ذهب الاشاعرة الى ان الارادة ليست عبارة عن الميل المذكور بل هي صفة مخصصة لاحد طرفي الفعل بالوقوع غير الميل وغير مشروط به كما ذكر في شرح المواقف قوله وكذا النفرة اما اذا لم يقل ميل جبلي كما قالوا في الشهوة والارادة لان النفرة ليست سيلان الفياض وكذا الكراهة انقباض يتبع اعتقاد الضرر كما ذكروه في احد الكتاب نقلا عن اصحابنا هذا المذهب في الظاهر انه تصدى بالاعتراض على ان رجح جنب عدمها من قيل الميل قوله وقد يشتهي الانسان ما لا يريده اقول هذا بيان الفرق بحسب الوجود كما ان الاول بيان الفرق بحسب المفهوم وانه اشارة الى النسبة بينهما بحسب فكانه قال ان بينهما عموما وخصوصا من وجه اذ يجتمعان في صورة الاشياء المستلذة التي تشتهي ويراد فلظهوره ولعدم مدخلية في الفرق الذي هو المقصود الاصلي لم يتعرض له ويوجد الشهوة بدون الارادة في

واللذات المحرمة عند الزاهد ويوجد الارادة بدون الشهوة في شرب الدواء المر عند المريض وقس على ذلك حال الكراهة والنفرة فانهما اجتمعان في الحرام المنفور عنه الذي يكره الزاهد ويوجد الكراهة بدون النفرة في اللذات المحرمة عند الزاهد ويوجد النفرة بدون الكراهة في شرب الدواء المر قوله واجيب عنه بانهم لما لم يعدوا اللذة آه اقول فيه بحث اما اولا فلان المتكلمين عدوا اللذة من الموجودات كما سلكناه على المحصل واما ثانيا فلان غرض المعترض ان هذه الاعراض مما يشهد بوجودها الوجدان فعدمهم في اقسام الموجودات ليس كافيا في انكار وجودها او التردد في انكار ويرد في الوجدانيات عند من له انصاف ووجدان وليس غرضه انهم عدوا هذه الاعراض من الموجودات والواجب على الشارح ان يذكرها في قسم الموجود الى اقسامه ويرد عليهم ان يقال انهم عدوا الانفعال الفكري الذي يطلب به الحكم وهو النظر من اقسام الموجود ولم يعدوا الاشكال الواقع في المعلومات التصديقية الذي لا يطلب به شئ من التصور والتصديق منها مع ان البديهي لا فرق بينهما وبين الوجود والعدم وكذا الاشكال الفكري الطالب للتصور وما ذكره من انهم لم يعدوا التصور من اقسام الموجود فلا يبعد ان لا يعدوا النظر الطالب له منها لا يلتفت اليه اذ البديهي لا فرق بين اشكال وانفعال الوجود والعدم فقد عدوا بعضهما من الموجود دون الآخر تحكم محض قوله مما ينتقض حصر الاحكام اقول ايضا ينتقض بالاحكام التي بينها تصور الطرفين فقط كالاوليات والتي سببها الوسط الذي يلزم تصور الطرفين كالقضايا التي قياساتها معها وكذا ينتقض بالحدسيات والمتواترات قوله ويمكن ان يدفع الاول ايضا بان المراد بالنظر ههنا الاكتسابي بالطلاق اللحاصل على العام بقرينة قوله ان كان مكتسبا اي محتاجا الى الكسب الذي هو مباشرة الاسباب بالاختيار واشكل ان الاحكام التي سببها الاحساس الاختياري كالتسابيح حاصله بالسبب الاختياري هو الاحساس فلا يلزم من وقوع هذه الاحكام مطلقا من الاقسام نعم يلزم من وقوع الاحكام التي سببها الاحساس الغير الاختياري كالاحساس من التي يره بالقرد الاضطرار الى النار قوله لكنه اقتضى اقول لا يتوهم ان مجرد القول وحسن الظن سبب كامل للذكر الاعتقاد

لان المراد بالسبب الكامل السبب الموجب الذي يستلزم تحققه تحقق المسبب ولا شك ان ترجيح القول
وحسن الظن ليس كذلك لانا نسمع كثيرا ما قال من نحسن الظن به ولا نعتقد بمقتضاها بل المقلد
نفسه ربما يتردد اعتقاده بمقتضى القول في بعض الاوقات مع ان القول مع حسن الظن باق
على حالهما نعم يرد ان يقال ان التقليد موجود ممكن فلا بد ان يكون له سبب موجب اللهم
الا ان يقال المراد بالسبب غير الفاعل لظهور ان كل ممكن لا بد له من فاعل قوله او الاعتقاد
المرادف له اقول انما قيد بالمرادف لان الاعتقاد ربما يستعمل بالمعنى الاخص من التصديق وهو الحكم الجازم
كما ذكره في الشرح وهو ليس بمتفرع ههنا بل المقسم هو الاعتقاد بالمعنى الاعم المرادف للتصديق
قوله ولذلك يرى بعضهم يجعلون المقسم اقول اي ما يصدر عنه ويحصل بواسطة الذكر الحكمي اي
اللفظ الدال على الحكم وهو النسبة المتصورة بين بين الصالحة لكونها مورد الايقاع والانتزاع
لا الايقاع والانتزاع حتى لا يتناول الشك والوهم وانما سميت به اذ من شانها ان يصدر عنها
اي يحصل بواسطتها الذكر الحكمي لان القائل زيد قائم قاصدا به معناه لا بد ان يتصور الطرفين
والنسبة ولا يجب له ان يحصل له ايقاعها او انتزاعها بل قد يكون شاكا فيها ويذكر ما يدل على
الايقاع او ان يتخلف مدلولات الفاظ عنها فالذي يحتاج اليه في الذكر الحكمي وينشأ هو مورد الاثبات
والنفي دون شيء منهما نعم يحتاج الى تصور الوقوع واللاوقوع وهو لا يضرنا لان الحصر اضافي
بالنسبة الى الايقاع والانتزاع الا انه يرد ان يقال ان النسبة المتصورة من قبيل العلوم وما ذكره
من الاقسام علوم او امور ليست من قبيل النسبة المتصورة لظهور ان الشك مثلا ليس من ذلك
القبيل بل مما يتعلق بها بواسطة تعلقه بالوقوع واللاوقوع فلا يكون تقسيم المقسم الى ما ذكر صحيحا
لا درك الشك والوهم في الاقسام حقيقة بل الايقاع ادراك وسائر الاقسام فيها لا ادراك هذا من قبيل
المسامحة فالمراد ما يتعلق بها من الذكر الحكمي او الادراك الذي له تعلق ما به لا ما يتوهم ولا يكون التقسيم
حاصرا لخروج تصور الوقوع واللاوقوع على ان في كون الشك والوهم من قبيل الادراك والتصور بحثا
قوله في هيئة الصور اقول هذا يشعر بان دعوى الضرورة او القطعية في البعض مما يمكن وهو النقض بالحكم

ما عنه الذكر الحكمي ٤

بالحكم الذي سببه الاحساس بادراك الحواس بما اشار اليه بقوله حيث قال ويمكن ان يدعي الاخص
ولا يبعد ان يشار ايضا الى كون تلك الدعوى ممكنة في مثل الغم والهم وسائر الاعراض القلبية التي لم يذكر
في الاقسام كما ذكرناه قوله بديهية الوجود او قطعيته اقول اشار به الى ان لفظ ضروري الواقع
في عبارة الشارح حيث قال لان وجود النقيض ضروري اما بمعنى البديهي الذي يذكر في مقابلة
النظري او بمعنى القطعي وانه يقال بالمعنيين المذكورين قوله يجوز ان يكون بعضها عرضيا اه اقول لم يرد
ان النقيض منحصرة في هذين البعضين لانه يخالف لما يشعر به قوله في هيئة الصور وقوله ويمكن ان
يدعي الاخص بل المراد ان النقيض بعضها يمكن ان يدعى فيه البداهة وبعضها يمكن ان يدعى فيه الجزم به
وهو لا ينافي ان يكون فيها بعض يمكن ان يدعى فيه الضرورة او القطعية قال الشارح
فاجناس الحدث اقول فان قيل الكون ليس بجنس للحركة من الاكوان الاربعة على ما يدل عليه ما
قالوا من ان الاكوان طبيعة واحدة انما التمايز بينها بالعوارض كما سبق قلنا جعله من قبيل الاجناس
على سبيل التغليب او اراد بالاجناس معنى الاقسام وهو ظ قوله فتامل اقول وجه التامل بان
الشارح قال بعد ذكر ما ذكره في معرض الاقسام الذي من جملته الشك والوهم هذه اقسام الموجود
مشيرا الى ما ذكره ثم فرع عليه قوله فاجناس الحدث ولا شك ان الوهم والشك من قبيل المذكور
في معرض الاقسام المشار اليها بكل اللفظ وهو يقتضي ان يعد منها جملة العشرين ايضا اللهم الا ان
يقال اراد به الاشارة الى المذكور بالذات قال الشارح عشرة منها مقدورة اقول فيه بحث لانه
ان اراد مقدوريتها كون انفسها مقدورة على معنى ان تعلق القدرة بها ابتداء بلا واسطة تعلقها
بسببها المقدور كالحركة يلزم ان لا يكون الاصوات مقدورة لانها عبارة عن كيفية تحدث في الهواء
بسبب تموج الهواء بالقرع والقلع كما اختاره الشارح فيما سيجيء وتعلق القدرة بها انما هو بواسطة
تعلقها بسببها ولا يمكن تعلق القدرة بنفس الصوت ابتداء بلا واسطة تعلقها بسببها وان اراد بها ما يعم كونها
بسببها مقدورة بطل الحصر في العشرة لان الحرارة مقدورة بهذا المعنى اذ الحركة الاختيارية ربما تكون
سببا لها قوله بل ربما كانت اه اقول السبب العرضي له اما سوء المزاج او تفرق الاتصال على اختلاف

الفرع

اتم

[illegible]

الذهبيين وافعال الحواس وربما يكون سببا لهذين الامرين ويكون سببا بعيدا للالم قوله يقسم الجوهر
الى اقسام الخمسة اقول هذا التقسيم منهم مبني على عدم تركب الجسم من الجواهر الفردة وان الحال فيه يكون جوهرا
وان غير الاجسام من الجواهر لا يكون مركبا من شيئين احدهما حال والاخر محل ولو سلم الاولان بناء على
تسليم ادلتهم عليها فلا نسلم الثالث اذ لا دليل عليه اصلا قال بعضهم وان اردت حصرا عقليا قلت
الجوهر اما جسم او لا والا ولا يخفى عليك ان هذا ليس حصرا عقليا ان اريد به ما يجزم العقل فيه بالانحصار
نظرا الى مجرد مفهوم القسمة من غير استعانة بالمقدمات الاجنبية على ما هو المصطلح اذ الجزم بكون
جزء الجسم مادة او صورة يتوقف على الجزم بعدم الجزء المتوقف على ادلته الخارجة عن مفهوم القسمة والجزم
بكون الخارج عن الجسم نفسا او عقلا يتوقف على ادلة بساطتها وهي خارجة عن القسمة وان اريد به ما
يقابل الاستقراء الحاصل بالتتبع العام للحصر المقطوع به الغير الدائر بين النفي والاثبات كتقسيم
الحادث الى المتحيز بالذات والحال فيه بناء على نفي المجرد على ما زعمه المتكلم فلا نم ذلك ايضا لان الدليل لم يدل
على ان الجوهر الخارج عن الجسم اذا لم يكن متصرفا فيه يكون مؤثرا فيه التاثير حتى يسمى العقل اذ لا استبعاد
عند العقل في وجود جوهر مجرد لا يتعلق بالجسم باحد التعلقين فتامل قوله فلا يجوز عليها ان تفارقها
اقول يعني ان حصر الهيولى في هيولى العناصر الاربع وهيولى الافلاك غير مقطوع به اذ من اقسامها
ما جاز ان تفارق الصورة لا الى بدل ولكن من اقسامها ما جاز ان تفارقها الى بدل ويكون في
غير العناصر الاربع بل عنصر آخر اذ لم يثبت حصر العناصر فيها وايضا منها ما لا يجوز ان تفارقها
الى بدل ويكون في غير الفلك اذ لم يثبت ان كل ما لا يقبل الكون والفساد جسم فلكي بل الثابت هو
ان كل جسم فلكي غير قابل لهما قوله كان الحصر استقرائيا لا عقليا اقول لا يقال لو كان الحصر في جميع ما ذكر
استقرائيا على تقدير انتفاء تلك الاحتمالات غير صحيح فان الحصر ما جاز ان تفارقها فيما جاز ان
تفارقها الى بدل لا يسمى استقرائيا اذ الاستقرائي يجب ان يستند الى التتبع والاستقراء
وهذا الحصر لا يجب ان يستند اليه لجواز ان يستند الى دليل التلازم بين الهيولى والصورة لانا نقول
هذا لا يضر لغرضه اذ المقصود نفي كون ذلك الحصر عقليا وهو حاصل سواء سمي ذلك بالاستقرائي اولا

المصطلح

ينحصر

في

يكون

[illegible]

الجزء 2

اولا على ان المراد بالاستقرائي ما يقابل العقلي لا ما هو اخص منه اعني ما استند الى التتبع والاستقراء
والاظهر ان يخص الحصر فيها الخمسة بالحصر المجزوم به بالدليل كالحصر المذكور وتسمية هذا الحصر بالاستقرائي
لاستناد اكثر افراده الى الاستقراء وهذا القدر يكفي وجه التسمية فتامل قوله الصورة الشخصية
اقول اراد بها الصورة الجسمية الشخصية اذ الصورة النوعية الشخصية يسمى بالصورة النوعية
والاظهر ان المراد ان الصورة ان كان نوعها عاما لجميع الاجسام فصورة جسمية وان كان
خاصا ببعض دون بعض فنوعية فلا يرد النقض بالصورة الشخصية لشمول نوعها لجميع
قوله وهي الافلاك والكواكب اقول اراد بالافلاك الاجسام الشفافة الغير القابلة للخرق والالتئام
فيتناول المتمم والتدوير ولا ينتقض الحصر بهما قوله وهي المواليد اقول ينتقض هذا الحصر بالمركبات
التي لا مزاج لها فتامل قوله ذهب في الفتح بوزن النبي ومعناه ثم اعلم ان الاولى ان لا يجزم بذهبيته
كما في المواقف حيث قال وكانه ذهب اذ الاشتراك في بعض الصفات لا يستلزم الاتحاد في الحقيقة
اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كذهب في لكنه نقيض التغاير في الحقيقة وهو غير معلوم ايضا
فالاولى ان يقال كانه ذهب كما وقع في المواقف قوله فقد ينتقض بمثل النحل والغير وغيرهما
اقول المراد بغير النفوس والارواح الغير الناطقة بالفعل او بالقوة القريبة منه بحيث يسهل
بادنى سبب بعد ان جعله قسما منه لا باطلاق الغير ولا ينتقض بمثل النحل لانا لا نم كونه غير كذلك
نعم يرد النقض به على حصر غير الناطق في الاجناس السبعة وان قيد غير الناطق بالاستعداد
للزيادة وادعى ان مثل ما ذكر لا يصدق عليه غير الناطق بهذا المعنى يبطل الحصر في الناس لخروجه
منها قال في الشرح اما ناطق هو الانسان اقول قال صاحب النقوض الجن وبعض الملائكة ناطق
وليس بانسان والجواب انهما خرجا على تقدير تحققهما عندهم من المقسم اذ ليسا من الحيوان وايضا
المراد بالناطق ما له قوة ادراك المعقولات ولا تتحقق هذه القوة فيهما يكون مبدا [illegible]
ومنتهى للاخر الحد المشترك بين الخطين هو النقطة وبين السطحين هو الخط وبين الجسمين هو السطح
والسطح مع كونهما مقدارين في انفسهما نعتان حالات لها من المقادير والحدود المشتركة بين

في الشرح

[illegible]

بين المقادير لابد ان يكون مخالفة النوع لما هي حدوده والنقطة مخالفة للخط في الماهية وكذا الخط مخالف في ذلك للسطح والسطح للجسم وانما وجب هذه المخالفة لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا اضيف الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا والا لكان الحد المشترك جزءا او من المقدار المقسوم فيكون القسم الى قسمين قسما الى بلة والقسم الى بلة قسما الى قسمة وهكذا فالنقطة عرض حال في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ولا نسبة لها في الكيف فلا يقال السطح كم هو من الجسم ثلثه او ربعه

قوله الا ان يراد الوحدة الوضعية اقول قد وجدنا عبارة المعترض في حواشيه التي راينها هكذا الا ان يراد الوحدة الوضعية لفظ الفرضية وهو المطابق لما ذكر في بعض شروحه والموافق من تعريف الاعتراض وهو ان يقال اما ان يراد بالحدود وحدة واشتراكه الحقيقي الواقعي في نفس الامر او الفرضي وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحد انما يتحقق في نفس الامر اذا وقع الفصل والانقسام في نفس الامر وهو يستلزم تعدد الحدود والثاني يستلزم ان يكون المنفصل من قبيل المتصل اذ يمكن اضافة بالوحدة الفرضية فعلم هذا لا يطابق الجواب الذي ذكره المحشي الاعتراض بل الواجب في الجواب ان يقال ان المراد به الحد الواحد المشترك الفرضي الذي يتوهم ويتخيل بين اجزاء الكم المتصل الذي توهم بين اجزاء الخط وهذا الفرض الذي يدعى ثبوته في المتصل من التوهمات والتخيلات تخيلا صحيحا مطابقا في نفس الامر كثبوت العطس لكثرة المحركة وكوضعه كما اشرنا به الى طرح السليم وسلم لا بصورة المنفصل لانه لا يمكن للذهن ان يلاحظ في العدد حدا واحدا فاصلا بين قسميه فان العشرة مثلا اذا قسمناها الى الستة والاربعة لا يمكن ان يلاحظ بينهما حد سوى الجزء السادس والجزء الذي هو مبدأ للاربعة وكل واحد منهما لا يمكن ان يتوهم كونه حدا فاصلا بينهما بكون مبدأ لاحدهما ومنتهى للآخر كما في المتصل ويمكن ان يجاب ايضا بانه لو سلم امكان فرض الامر الواحد الفاصل بين اجزاء العدد فلا يمكن كونه حدا على مقتضى تعريفه لانه ليس ذا وضع اذ لا شك ان ذلك الامر الفاصل الذي يكون مبدأ ومنتهى من قبيل الوحدة التي هي عرض عارض للوضع لا يحال المراد بكون الحد ذا وضع ان يكون ذا وضع موجود لان كل ذي وضع في نفس الامر يكون موجودا في الخارج وان الحدود المشتركة ليست تتحقق بل موجودة ولا شك ان الوحدة قابلة لكونها ذات وضع موجودة لانا

لا نعقل امرا متوهما لا يمكن ان يكون قابلا لوضع كذلك اي الاشارة الحسية في نفس الامر لا بد ان يكون موجودا لانهم صرحوا بان النقطة التي توهم في وسط الخط قابلة للوضع في نفس الامر مع انها ليست من الموجودات بل الواجب في كون الشيء ذا وضع كذلك اما وضع او وجود محله كما سيجيء قوله ولا بعد العناية في امثال هذا العلم اقول اي العناية بان يعد الكم المتصل الغير القار بالقوة المختصة بالزمان وان يعار المراد بالكم المتصل الغير القار المتصل الغير القار الذي يكون القابلية التي لا يجامع التعديم بانه لذاته ولغيره بواسطة او المتصل الغير القار الذي يكون للاشياء اليه نسبة بالحصول فيه ولا شك ان امثال هذه العناية لا يفيد هذا العلم اي في مقام بيان انحصار اجناس الموجودات في الاشياء التي لا تحضر في ذهنها نفس الامر فعلى هذا التاويل لا يحصل هذا المقصود قوله فقد استدلوا على الانحصار اقول حاصله ان الكم المنفصل لا بد ان يكون اجزاؤه متفرقة غير متصلة بعضها ببعض والا لكان كما متصلا وكل متفرق متعدد غير منتظم بالفعل وان جاز قبوله اياه لانه مبدأ المتعدد وكل ما هو مبدأ او منتهى لكان ذلك المتعدد عددا او معدودا متناهيا او غير متناه لا بد ان يكون امرا غير منقسم بالفعل وكل معدود واحد فالواحد اما ان يؤخذ من حيث انه واحد من غير ان يلاحظ معه الشيء الذي حقيقته غير الوحدات كالانسان والحجر فالاحاد المأخوذ على الوجه الاول وحدات مجتمع بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مسبوقا بتلك الوحدات فهي هم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني ليست وحدات بل امور معروضها منفصلة بانفصالها فقط فلا يعقل عروض الانفصال لها الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها فيتوقف قولنا منفصلا على اعتبار عروض العدد لها فيكون كما بالعرض وثبت ان الكم المنفصل بالذات هو العدد وفيه نظر اذ لا يلزم ان كل ما اخذ على الوجه الثاني من الاحاد يكون انفصاله بسبب انفصال الوحدات العارضة لها فقط وبسبب كونها معدودة فقط لم لا يجوز ان يوجد فيه عرضيه مركب من تلك الاحاد مقتضية لذاتها الانفصال والانقسام الى المتفرقات التي هي اجزاؤها فيكون كما منفصلا بالذات وكونها كما منفصلا بسبب عروض العدد لها لا بناء على هذا الاعتراض، وغاية ان يكون كما منفصلا بالعرض ايضا كما ان العدد كم منفصل بالذات ومنفصل بالعرض ايضا بسبب عروض العدد له قوله وذهب بعض الناس الى

جعل هذا البعض الكم المنفصل جنسا لنوعين احدهما قار وهو العدد والآخر غير قار وهو الصوت
واعترض عليه بان القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي [illegible] لها وكل ذي جزء يتقدر بجزئه فيكون كما وليس
متصلا فهو منفصل واجيب بان الكبرى ممنوعة فانه ليس كلما يتقدر بجزئه فيكون كما اذ يلزم ان يكون الجسم
الذي فرض فيه مقدار او عدد وصارت بذلك كما متصلا ومنفصلا بالعرض قوله واما الجسم مع سطحه
اقول ان التعريف المستفاد من التقسيم لا بد ان يعتبر فيه المقسم فمعنى هذا يكون حاصل التعريف للكم
المنفصل بالذات انه كم بالذات لا يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك ولا شك ان الجسم والسطح
والخط ليس كما بالذات بالنظر الى انقسامه وانفصاله الوهمي بل بالعرض بسبب عروض العدد له ومجرد
ان لا يكون حد مشترك بين اجزائه لا يقتضي ان يكون كما منفصلا بالذات قال الشيخ والكيف اربع
انواع اقول في هذا الحصر بحث لخروج الوحدة عنه اذ مقتضى ما ذكره ههنا من جعل العدد الذي هو
عبارة عن الوحدات كما منفصلا موجودا ومن تعريف الكيف دخولها في الكيف مع انها ليست مما ذكره
من الانواع الاربع والصواب ما سنذكره من ان الكيف عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة وانه منحصر في
الانواع الاربع لخروج الوحدة عن الكيف بسبب هذا اللاقسمة في تعريفه قال الشيخ فالاصوات و
الحروف اقول فالاولى ان يقول فالاصوات وسائر توابعها وروادفها او يقول الاصوات والحروف
والجهارة والخفاء والحدة والثقل وما يلحق بذلك الصوت ويذكر في روادفها كالغنة او لا ما ذكره الشيخ
اذ المسموع ليس منحصرا فيما ذكره قوله فتلك تهيئو الهيولى للصورة النوعية الخ اقول يسعى التعريف ان
يهيئو النفس للعلوم فانها تهيئو لقبول الاثر ولا يسمى لا قوة عنها قوله فالاولى ان يقال الاستعداد
الشديد اقول قد سبق منه ان فائدة البعض يتهيئو الهيولى للصورة والاعراض الرديئة بقيد الانفعال بناء على
ان المراد به ما فسره بقوله الانفعال وهو التأثر التدريجي وقبول الهيولى للصور والاعراض الرديئة ليس
قبولا للتأثير التدريجي وليس بشيء اذ المراد بالانفعال ههنا ليس معنى المقولة بل التأثر المطلق سواء
كان تدريجيا او لا والظهور ان كون التأثير تدريجيا ليس معتبرا في معنى القوة واللاقوة وعدي الى بعض
انه نحو يعتد القريب على ما هو الواقع في نسخ الحجة كان سهوا ان ذكر ان المراد بالتأثر القريب ههنا ما
يكون له تأثير غريب بمعنى التأثير على اطلاق بمعنى طبيعة التأثر ولا شك ان تأثير الكاسر في الهيولى بان يوجد فيها

تلك الخ

[illegible]

منها الصور والاعراض ليس بتأثير محال لما تقتضيه الهيولى اذ ليس لها مقتضى ذاتي بل هي قابلة فقط الا
لفظ الغريب مما لا يدل على هذا المعنى دلالة واضحة بل انما يدل على المعنى الذي سنذكره في بيان ان لكل جسم
سلطان طبيعي وهو التأثير الذي لا يكون من ذات الشيء فظهر ان التأثير في الهيولى بايجاد الصور
والاعراض فيها تأثير غريب بهذا المعنى لعدم كونه من ذاتها اذ ليس لها تأثير في شيء بل لها قابلية فقط
وقد وجدنا في اكثر النسخ التي رأيناها لفظ الغريب والظاهر انها ليست بصحيحة لبقاء البعض بحاله
في النسخة الصحيحة لبقاء البعض بحاله في النسخة الصحيحة ما وقع لفظ القريب مطابقا للنسخة الحجة
ثم اعلم انهم حصروا الكيفية الاستعدادية في القوة واللاقوة فلو لم يكن تهيئو الهيولى للصور النوعية
والانواع الاعراض مما علا مقتضى ذلك التعريف بطل ذلك الحصر وكذا الحال في تهيئو النفس للعلوم ويرد
عليهم ان التهيئو كما يكون لحصول الانفعال يكون لحصول الفعل فتهيئو الفاعل للتأثير وهو خارج عما ذكره
دعوى كون الاول موجودا دون الثاني تحكم محض كيف والدليل الدال على وجوده جار فيه ايضا اذ الاختلاف
والتفاوت بالقرب والبعد والشدة والضعف جار في التهيئو للتأثير ايضا فان استعداد الفاعل
الذي يحقق معه شروط معروفة مثلا اقرب واشد من استعداد الفاعل الذي يحقق معه شرط
واحد لا يعد فعل الاستعداد بالشدة لجهة الاستعداد الضعيف فيرد البعض على الحصر لا يقول
اراد بالشدة ما يترجح به القابل احد جانبي القبول واللاقبول فيتنبه على ان المراد بالاستعداد ليس
اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء لانه امر عدمي بل هو التهيئة المسلمة للرجحان قوله والكم اما
اقول الاولى هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب هي
كون العدد بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والستة والثمانية وغيرها قوله ولا بد ان نسبة الحركة
الى الآن اقول اي نسبتها بمعانيه وجودها او حصولها في محلها الذي هو الزمان لا يعقل الا ان يراد بالحركة
بمعنى القطع فليست بموجودة ولا يرد البعض نسبتها التي هي غير موجودة ايضا اذ المراد بنسبة الاشياء الموجودة
بتغيرها لكونها نصدر بتفسير المتى الموجودة فانها لا تعرض الا للموجودات وان اريد بمعنى التوسط فلا نم ان
نسبتها الى الآن مطلقا لا تكون متى لها اذ هي وان كانت مستمرة بحسب الزمان لكن حدوثها وحصولها

[illegible]

مثلا لان كسائر الانيات ونسبتها بهذا الاعتبار الى طرفيه متى لها لانا نقول المراد الحكم بعنوان القطع لكن عدمها
لا يستلزم ان لا يكون لها متى موجودة فان وجود الطبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها حتى يعرض لجميع
الاشياء المتغيرة وان كان بعضها اعتبار بالحكم المنفصل فانه تعرض بجميع الاعتبارات وكون الشارح
بصدد تغيير متى الموجودة لا يفيد قوله يتساهل اقول لم يقل احد بان الوضع نفس النسبة بخلاف متى وان
فلذلك لم يحمل النسبة فيهما على التساهل وانما لم يجعلوا الوضع نفس النسبة كما في الاولين لان نفس النسبة
حالة قائمة بمجموع الاجزاء الذي له نسبة الى البعض والى البعض والى الامور الخارجية والوضع حالة قائمة بالمجموع
فيكونان متباينين فلا يصح تعريف احدهما بالاخر قوله لا يخلوا عن بعد لكنه اقول فيه ايماء الى ان هذه الدعوى
ليست في مرتبة دعوى وجود الزمانيين مع عدم الانيين في البعد حيث حكم في الاولى بانها لا يخلوا عن البعد
وفي الثانية بانها بعيدة جدا بيانه ان البديهة تجزم بانه لا فرق بين الزمانيين والانيين في الوجود
والعدم والحكم بان احدهما موجود دون الاخر تحكم محض وبعيد جدا واما دعوى كون الزمانيين جنسا عاليا دون
الانيين فليست في تلك المرتبة من البعد اذ لا يحكم العقل بينهما في كون احدهما ذاتيا لما تحته وكونه تمام
المشترك وكونه شاملا لما تحته من الاجناس وكونه عرضيا له بحسن عزمه بل غاية الامر ان لا يحكم العقل
بالفرق قوله والمتكلمون وان قالوا الخ اقول هذا جواب عما قيل من انه لا تفارق بين القولين في ان
المتكلمين قائلون بوجود ما لا وجود له مما في الاعيان في الاذهان قوله اعني الشاملة لجميع الموجودات
اقول الظاهر الافراد الشخصية دون اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لكن ينبغي ان يحمل
عليها اذ لا سبيل للعقل الى ان يحيط بافراده الشخصية وتعيين الاكثر منها حتى يمكن على بعض الامور العامة
بشموله للاكثر كالعلة والكثرة مثلا ولانهم وضعوا للاحوال المختصة بكل قسم بابا على حدة فلم يبق لهم الا الاحوال
المشتركة بين تلك الاقسام فوضعوا لها هذا الباب فلاحظوا في الاحوال المبحوث عنها فيه شمولها لتلك
الاقسام دون الافراد الشخصية فهذه قرينة واضحة على انه يراد بجميع الموجودات او اكثرها تلك الاقسام في
نحو هذا التفسير الذي ذكره بقوله وقد ظهر ان ليس المراد به مجرد عدم الاختصاص من غير التحقق
في شيء من اقسام الموجود كالعدم لعدم تبادره وقرينة كونه بصدد تفسير الامور العامة بل المراد الشمول للجميع

بان لا فرق
صح

بحث الامور العامة

مطلب
في تعريف الامور العامة

الى التفسير

لجميعها او اكثرها الان الظاهر من نقله بعد ذلك التفسير بقوله وقيل عدم الرجوع الخ ان تلميحا في ذلك
النقل مبنيا على مجرد التغاير في المفهوم لا يقال يلزم من التفسير المذكور ان لا يبحث عن الكم والكيف
والاضافة ومتى والفعل والانفعال في قسم الاعراض بل في قسم الامور العامة لانها من الامور الشاملة
للجوهر والعرض مما يبحث في ذلك المقصد لا بد ان يكون من الاحوال المختصة بالعرض لانا نقول مرادهم بالبحث
من الامور العامة البحث عن الامور الشاملة من حيث انها شاملة اعني ان يلاحظ في البحث شمولها للموجودات
سواء كان هناك جهة اختصاص لا يلاحظ كالبحث عن الوحدة والكثرة اللتين من الاعراض او لا كالبحث
عن الوجود والمراد بالبحث عن الامور المختصة التي لا يكون فيها جهة الشمول اصلا كالبحث عن الخط والسطح
ومن الامور الشاملة التي لها جهة اختصاص لكن لا يبحث عنها من حيث انها شاملة بل يلاحظ فيها جهة
الاختصاص فقط كالبحث عن العدد لكونه قسما من العرض وما ذكر من الامور من قبيل القسم الثاني
دون الاول لظهور ان ما ذكر انما يبحث عنه لكونه من اجناس الاعراض لا لكونه من عوارض اكثر الموجودات
او نقول ان المراد بالامور ما يحمل على الموجودات مواطئة لا اشتقاقا وعلى هذا ظاهر ما ذكره الفاضل
في حواشيه المطالع حيث قال يجب ان يقال الامور العامة محمولات تثبت هنا كلا للاعيان بتقييدة
بالقيود المخصصة وما ذكروا في تمثيلها عبادتها من قبيل المسامحة وفيه نظر لكون بعض مسائل المقصد
الاول في الامور العامة ان المقصد الاول في بيان احوال الموجود بحسب الوجود وبيان احوال الواحد
بحسب الوحدة وهكذا فعلى هذا يكون المراد بالشمول والاختصاص الشمول والاختصاص بطريق الصدق
والحمل لا بطريق العروض فلا يرد النقض بما ذكر لانه مختص بطريق الصدق والحمل وليس بشامل فما قيل ان
العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر من الامور الشاملة بطريق العروض ومن مقومات ما يشتق منها
شاملة بطريق الصدق مع انه لا يبحث عنها في الامور العامة بل في الاعراض قلنا لا نسلم ورود النقض
بمثل هذه الصفات وما يشتق منها على مذهب نفاة الصفات عنه تعالى ومنهم المصنف اذ لا شمول لها
عندهم بحسب العروض حيث نفى تلك الصفات ولا شمول لما يشتق منها بحسب الصدق اذ معنى العالم من قام به
العلم وما لا يكون له علم زائد لا يكون عالما ولا يطلقونه عليه تعالى مرادا به معناه الحقيقي نعم تيقنا

علاف

الموجودات

العامة

حمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان ناطق وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فانه ليس محمولا عليه بالحقيقة فلا يقال الانسان بياض بل بواسطة ذو او الاشتقاق فيقال الانسان ذو بياض او ابيض ويكون محمولا بالمواطاة كما في شرح المطالع

يطلقون العالم عليه تعالى من يتمتع عندهم وسكشف له الاشياء ولن اطلقوا القادر والمريد عليه تعالى المطلق
بالضرورة ولا اطلقوهما مرادا بهما المعنى المعروف واما على مذهب المبتدئين فمندوحة بان المراد بالبحث
عن الامور الشاملة البحث عنها من حيث انها شاملة بحسب الملاحظ فيها هو الاختصاص وان المراد بترتب
العرض العلمي ترتبه على الامور الشاملة من حيث انها شاملة والاشبه ان البحث عن تلك الصفات في ذلك
القسم ليس الا لكونها من قسم الاعراض وان اللائم ان يبحث في الامور العامة عن الامور الشاملة التي يترتب
عليها عرض علمي من حيث انها شاملة ولم يترتب هذا العرض على تلك الصفات ومنهم من اشار الى جواب
النقض بالكم وامثاله بان الامور العامة شاملة لتلك الامور الا انها لم يذكر في علم الامور العامة لان
المراد بقولهم القسم الاول من الامور العامة ان القسم الاول في الامور العامة التي يكون لها عرض علمي ولم
يذكر في احد المقاصد بالاصالة وما ذكر ليس له عرض علمي او هو مذكور في احد المقاصد اصالة فتامل قوله
كالماهية اقول لم يرد بها الحقيقة الكلية بل ما به الشيء هو هو مطلقا والاسبق ان يقول عند العالم بان "
الواجب له ماهية مغايرة لوجوده كما ذكر في شرح المواقف بناء على انه اراد بها هنا تلك الحقيقة
الا فلا وجه لذلك التقييد اصلا وقد يقال ان اريد بالماهية ما به الشيء هو هو فلا حاجة الى ذلك التقييد
وان اريد بها الحقيقة الكلية واما ان يراد بلفظ الماهية في قوله عند العالم بان له ماهية مغايرة لوجوده
معنى الحقيقة الكلية ايضا كما هو الظاهر يكون تقييد الماهية بمغايرة الوجود حاليا عن الفائدة بل يكون
محلا اذ لا يرد الاحتراز عن قول العالم بان وجوده عين ماهيته لان ذلك المعنى اذا لم يعلم به امر فكيف يتحرز
عنه واما ان يراد به معنى ما به الشيء هو هو وان قصد بذلك التقييد الاحتراز عن قول العالم بان وجوده
عين ماهيته بناء على ان عينية الوجود بناء على القول بان له ماهية كلية فيرد عليه المنع لظهور ان تحرز عينية
الوجود مع الماهية لا يتم ان يكون له ماهية كلية بل الملازم من تحرز عينية الشخص فلا بد ان يكتفي بالتحرز
بالعرض بمغايرة الشخص للماهية وان لم يقصد به ذلك الاحتراز كان التقييد حاليا عن الفائدة و
قال الفاضل الشخص عند العالم بان الواجب له شخص مغاير لماهيته وفيه ان طراد ذلك امر للتقييد بذلك
اذ الفلاسفة القائلون بان شخص الواجب عين ماهيته اريدوا بالشخص الشخص الخارجي دون مطلق

مطلق الشخص فانهم معترفون بان مطلق الشخص زائد على ماهيته شامل له ولغيره من الجوهر
والعرض كالوجود وكونه من الامور العامة لا ينافي كون الشخص المخصوص عين ماهيته كما هو مذهبهم
ويمكن ان يدعى بان المراد بالامور العامة المحمولات العامة كما سبق فتكون الشخص الذي عد من الامور
العامة بمعنى المشخص ولا اشكال ان معنى المشخص ما قام بالشخص فلا يصور ذلك الا بمغايرة فرد من الشخص
للماهية وان اريد بالشخص مطلق الشخص ويرد عليه ان الوجود والوحدة ايضا مما اختلف فيهما
انهما زائدة على ماهية الواجب اولا ولا اشكال ان كون الموجود والواحد من المحمولات العامة انما هو على مذهب
من قال بزيادتهما فينبغي ان تقيد قوله كالوجود والوحدة بقيد عند العالم بزيادتهما كما قيد بمثله
قوله والشخص مع انه قد وقع في بعض النسخ وفي بعض الشروح ايضا مغايران الوجود الواجب
ويرد عليه انه ان اراد بالماهية الحقيقة الكلية لا يكون بقوله عند العالم بانهما مغايران لوجوده وجه
لان كون الحقيقة الكلية عين الوجود مما لم يقل به احد بل حق العبارة ان يقال عند العالم بان له ماهية و
ان اراد بها ما به الشيء هو هو فلا حاجة الى ذلك التقييد لان عينية مطلق الماهية لوجوده مما لم يقل به احد
بل يقولون ماهية المخصوص عين وجوده وما حاصل من الامور العامة مطلق الماهية لا غير وكذا الحال في
الشخص والخبري الجواب المذكور في الشخص ههنا فتامل قوله فعلى هذا يكون البحث عن الوجوب اه اقول
كون البحث عن العدم والاشياء بالعرض على هذا التغيير والتفسير الذي نقله بقوله وقيل مما لا يشتبه
على عاقل سواء اريد بالموجودات الافراد الشخصية او الاقسام ومنهم من اشتبه عليه فقال ان العدم
من الاحوال المشتركة بين الاشياء اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع
وكذا المراد بالعرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فهذا لا يقتضي الوجود بالفعل وليس شيء لا في القسم
من الموجود الجوهر الموجود والعرض الموجود لاطلاقهما اذ لا يجوز ان يكون بين القسم والاقسام عموم
وخصوص من وجه ولا اشكال ان الجوهر الموجود والعرض الموجود لا يكون العدم من احوالهما المشتركة و
لا وجه لان يراد بالموجود في قولهم الامور العامة ما له تحصل يقع من اقسام الموجود التي هي الواجب
الوجود بالذات والعام المقيد بجانب الوجود اذ لا يناسب حملهم موضوع الكلام الموجود بالفعل على ما هو الممكن

الفصل الاول في الامور العامة اعم من الامور العامة في نفس الامر وحسب زعم الخصم حيث انه لكلف مستغنى
عنه بان يفسر الامور العامة بما ذكره المحشي من التفسيرين وحمل الكلام على الظاهر المتبادر من لفظ الامور
العامة وهو الامور العامة بحسب نفس الامر وايضا ما ذكروه يدل على ان كون القدم من الامور العامة انما هو
على راي الفلاسفة فقط دون اهل الكلام حيث ان الاشاعرة قائلون بقدم الصفات التي من قبيل
الاعراض على مقتضى حصر اقسام الموجود في الجملة والحق بعض الشارحين ان ما ذكروه وان كان لازما للذكر
القول لكنهم لا يلتزمونه بل صرحوا بان صفاته ليست عرضا لكونه قسما من الحدث وقد يصح كون القدم من الامور
عما راى الفلاسفة ولذكر لم يعد القاصد القدم بالذاتي في هذا الكتاب مع عدم تبادره وكذا في
شرح المواقف حيث قال وعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور
العامة بل قيد الوجوب به فقط والاولى ان يقال اولا هذا اشارة الى تفسير الامور العامة
بما يقتضي الاختلاف في موضوع الكلام من قال ان موضوعه هو الموجود ينبغي ان يفسر الامور العامة
بما هو المعلوم ينبغي ان يفسر بما اشار اليه بقوله بل الموهومات ولما كان المختار عنده المذهب الثالث
كما حققه في شرح المواقف اشار الى رجحان التفسير الثاني المبني عليه حيث اورد كلمة الاضراب فقال بل
بل الموهومات ويحتمل ان يكون الاضراب بناء على ان الامور العامة على التفسير الاول لا تصدق على الامتناع
والعدم ويكون الحاقها مذكورة بالنسبة على هذا التفسير ايضا لخلاف الحاق وثانيا اما على الاطلاق او على سبيل
المقابلة اقول يعني يكون مع ما يقابلها شاملة لجميع الموجودات او الموهومات ولما كان من الظاهر المكشوف
ان الامور العامة المفسرة هي التي يعلو كل من اعرض على اعلى المبحوث عنها الاطلاقها كان هذا وجه
واضح على اعتبار هذا القيد في تفسيرها فلذكر بركي في هذا الكتاب وما ذكره في شرح المواقف فلرعاية
الاصل والاحتياط وانما وجب اعتبار لئلا يدخل الموهومات التي يتناول مع ما يقابلها جميع الموهومات
لعدم الخلو عن النقيضين ولا يعلو كل واحد من المتقابلين منها عرض على سواء يعلو باحدهما
اولا الا انه ينبغي ان يقول ويترتب على ذلك المطلق وكل واحد من المتقابلين عرض على ليخرج مثل
الموهومية والمخبرية من الامور الشاملة على الاطلاق التي لا يعرضها من الامور العامة ولا يجتمعان

لذلك القول الاعالم المراد باحوال الموجودات العامة اعم من ان يكون حالا لها حال الوجود او بدلا منه
ولا شك ان العدم والامتناع مطلقا وبالغير من الاحوال العارضة للوجود بدلا من الوجود وشاملة
لنفي الجوهر الموجود والعرض الموجود والقول بان المتبادر من تلك العبارة ما يحصل بالموجود وما يكون من
احوال الوجود من حيث هو موجود يقتضي ان الجزء مثل الامكان الذي يعم المعدوم ايضا ويدفع بان المراد
باحوال الموجود ما يعرض الوجود حال كونه موجودا ليس كما ينبغي لان العبارة لا تدل عليه ولا باعتبار على
سبيل الارادة حتى يلزم لاجله كون بعض المباحث مذكورا بالتبع لانا نقول الحكماء هو الحكيم بالعلم باحث
عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحترزوا بقيد اعيان
الموجودات عن احوال المعدومات من حيث معدومة كالعدم وما يقتضيه كالامتناع وغيره بناء على
ان العلم بها ليس كما لا معتدا به وان الحكيم انما وصفت لتحصيل كمال معتد به ثم قسموا تلك الاحوال المبحوث
عنها في ذلك العلم الى ما شامل للموجودات او المختص باحد اقسامها وهذا اقرب واصح على انهم لم يقصدوا
بالاحوال الشاملة ما يعم احوال الموجودات بدلا من الوجود ثم المتكلمون الذين فسروا الامور العامة بما ذكروا
اسقطوا الثالث وجعلوا موضوع الكلام الموجود وفي تفسير علم الكلام الى الامور العامة والجواهر والاعراض
وفي تفسير الامور العامة بما ذكر ولا يعد ان يقال البحث عن احوال العدم في الامور العامة لبحث
عن الوجود من حيث ان معادله الذي هو العدم حاله كذا وكذا بالخارقة الامتناع بالنسبة الى الامكان وفي
رجوع الاحوال المذكورة الى احوال الوجود باعتبار الوجود فلا تكون البحث المذكور بهذا الاعتبار الوجود فلا يكون
البحث المذكور من امور انتهى الا انه لا ضرورة لان يفسر الامور العامة بما ذكر ويرجع المباحث المذكورة الى
ما ذكر وبالجملة فليتم الفصل الاول في الوجود والعدم بان يقال الفصل الاول في احوال
الوجود باعتبار نفسه واحواله باعتبار معانده فالمقاصد البحث عن الامتناع والعدم
بالعرض لكونهما في معاندة الامكان والوجود والبحث عن الوجوب والقدم الذاتيين لكونهما من اقسام
مطلق الوجوب والقدم اعني مطلق ضرورة الوجود وعدم المسبوقية بالعدم وبهما من الامور الشاملة
اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة وفيه نظر لانه يدل على ما ذكروه بان مور العامة في قولهم الفصل

ة ذكر القسم ولا يعرف وجه تخصيص القيد المذكور عن بيت الغرض العلمي على المقابلين سوى ان الامور الشاملة
من المقابلين التي لا تعدو بنا من الامور العامة كثيرة لخلاف الامور الشاملة على الاطلاق التي لا يعدو بها
منا وان الاحوال المختصة التي يبحث عنها في الجواهر والاعراض تشمل مع تقضيها جميع الموجود او
الموهومات وكانت تلك الامور اجنبية لا اعتبار العبد لاخراجها من الامور العامة من الاول فلذلك
صح تقييد اخراجها ولم يكف بدلالة القرينة عليه ولم يصح بالحري الثاني بل الكف فيه بدلالة القرينة و
تحمل ان تعالى انما ترك القيد المذكور بالكلية في هذا الكتاب بناء على ان ما صدق عليه المعرف المذكور من
الامور المطلقة والمقابلة التي لا تعلق بها غرض علمي يصدق عليه امور عامة الا ان المراد بالبحث
عن الامور العامة البحث عما يترتب عليه غرض علمي تعريف البحث ولا استعمال للتعريف وهو ظاهر ولا لحصر
الذي ادعاه الشارح لان المراد حصر الامور العامة المبحوث عنها لا مطلقا لا يقال ان اراد بالمقابل
معناه الاصطلاحي لا يتناول التعريف المذكور للامور العامة الكثرة لعدم اتحاد الموضوع كما سيجيء
وان اراد معنى المباينة والمنافاة يصدق التعريف على الاحوال المختصة لكل واحد من الملتزم الاحوال
المختصة بالاغراض لشمول لكل الاحوال مع ما بينها تحت الموجودات وتعلق جميعها غرض علمي لكونها من
عوارض العين لانا نقول المراد بالمقابل ههنا المغاير الاعم المجازي عن امتناع اجتماع الشيئين لجواز ان
يوجد ذات بالذات من تحت واحدة اعم من ان يكون ذلك الاجتماع بطريق العروض كما في العدم والحدوث او
بطريق الصدق كالعلة والمعلول واعم من ان يكون تلك الذات واحدة مطلقا كالعدم والحدوث
او واحدة بالذات معددة بالاعتبار كمحل الكثرة والوحدة العارضة لذلك المحل العين المغايرة ومحل
موصوف الوحدة والكثرة والمراد بترتب الغرض العلمي ترتبه على المتقابلين من حيث انهما شاملان وفيه
بحث فيه الاعتراض لان الوحدة والكثرة متقابلتان بهذا المعنى لان محلهما ذات واحدة بالذات وان
كانت متعددة باعتبار ولست الاحوال المختصة كلها متقابلة بهذا المعنى لعدم اتحاد الذات في اكثرها
كتركب الجسم من الجواهر الفردة وامتناع الانفكاك من الموضوع ونحوهما وعدم تحقق الامتناع لجواز الذات
وصورة اتحاد المحل بالذات والتركيب على مذهب الاشعري حيث يقول ان الله يوجد بالذات بالنسبة
الى

الى صفاته وان التركيب انما يعرض لما سواه ويسع عروضه له وان الانفكاك يتبع عروضه لغيره وليس
ما يترتب الغرض العلمي من حيث الشمول في بعضها الذي يحقق التقابل فيه بذلك المعنى كالحدوث والقدم
الذين ثبتت احديهما للعالم في الجواهر والاخرى للواجب في الالهيات ويجوز ان يراد بالمقابل معنى
المباينة ويراد بترتب الغرض العلمي ترتبه من حيث الشمول فلا يرد تلك الاحوال لعدم الترتب المذكور
قوله اذ في اطلاق المفعول اه اقول لان معنى المفعول هو الموجود المتأثر عملي ما سيجيء فلا يصدق على المعدوم
فلا بد ان يركب الكلام بتجوز بان يراد مطلق المتأثر لعلاقة العموم والخصوص وهو مع استلزامه وقوع الموجود
المتأثر في التعريف مجاز بعيد لا دلالة عليه قريبة واضحة او يراد المعدوم المتأثر ولا شك انه بعد لعدم القرينة
الواضحة الدالة عليه فيكون في اطلاق المفعول على المعدوم بعد لتوقفه على ارتكاب المجاز البعيد قوله و
بالجملة هو تعريف الشيء اقول لا يتوهم ان معرفة الثابت العين تتوقف على معرفة الثابت لكونه جزءا
منه وهو عبارة عن الموجود الموقوف معرفته على معرفة الثابت العين لكونه جزءه ولزم الدور حقيقة
وهو خلاف ما يشعر به قوله وهذا تعريف الشيء بنفسه وهو كالتعريف الدوري كما يشعر به الذوق السليم
لان الجزء مطلق الثابت الذي هو عبارة عن الموجود المطلق والمعرف هو الموجود العين كما دل عليه كلامه
في شرح المواقف حيث قال وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه فلا توقف في ذلك
للحاجب قال قلت فعلى هذا لا يلزم شيء في التعريف الثاني والثالث لان المعرف هو الموجود في نفسه وما اخذ
في التعريف هو الموجود المطلق قلت القيد اذا عرف فاما ان يعرف بحسب ذات المقيد والقيد معا او
بحسب احدهما فقط فعلى التقدير الاول يلزم تعريف الموجود بالثابت الذي هو عينه وعلى التقدير الثاني يكون
التعريف فيه بحسب ذات القيد فقط فنعم وان لم يكن مستلزما التعريف للموجود بنفسه لكن ما فيه ليس
من ذلك القبيل بقي ههنا شيء وهو ان المعرف هذه التعريفات اذا كان موجود العين كما يدل عليه سوق
كلام المتن يكون قسم الموجود فيما سيجيء الى الموجود في نفسه والى الموجود لغيره تقسيما للشيء الى نفسه
والى غيره لظهور ان المقسم هنا هو الموجود الذي حكم هنا بانه بديهي وان تعريفاته تعريف اللفظ بدل على
نظم كلام فافهم قوله وحاصله اقول فيه بحث لانا لا نسلم ان ثبوت المخبر به والمعلوم للشيء هو الوجود

بل هو الوجود عبارة عن الاتصاف بالمجرد والمعلومية مع الاعتبارين وبورابطة من الموجود و
الاعتباري وليس بموجود ولا وجد امنه وقوله اي يوجد ليس بمفيد من قبيل التلبيس والتشبيه
كلام المص بحسب الظاهر ولو سلم كونه فردا فالمعرف مطلق الوجود لا الخاص والمعرف هو الخاص ولجواز ان
يعرف العام بالخاص ودليل الامتناع ليس بتام ولو سلم فذلك والمعرف هو الخاص الذي هو الوجود لغيره
فلا يلزم تعريف الشيء نفسه وعامة الامور ان تكون احد القسمين والمطلق واقعا في التعريف وليس هو تعريف
الشيء نفسه بل يلزم تعريف الشيء مساويه او بالاخفى لان الوجود لغيره اما مساو للوجود في نفسه او
اخفى منه وليس اوضح ويمكن ان يدفع هذا بما قدمناه سابقا فتدبر لا يقال هذا التعريف ليس بصحيح و
ان كان لفظيا لانه ان اراد بالامكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي لا يكون التعريف مانعا لدخول
المعدومات فيه لامكان العلم بها وصحة الاخبار عنها والا لم يصح اتصافها بها حالة الوجود لما يلزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وان اراد به مقابل الامتناع المطلق العام للامتناع
بالغير ايضا عما لا يكون معدوما لا بالذات ولا بالغير لا يكون التعريف جامعا لجميع الموجودات الخارجية
على تقدير ان لا يعلم ولا يوجد في الذهن فانها وان كانت مما يمكن ان يعلم ويخبر عنها امكانا عاما بمعنى سلب الامتناع
المطلق اذ يتبع ذلك سبب لجعلها معدومة مبتدأ ذهنا وكون هذا المقدر عزيزا واقعا لا يدفع
ما ذكرنا لان المقدر ممكن بالنظر الى ذات الموجود وان كان ممتنعا بالنظر الى القوى العالمة المحيطة
بجميع الاشياء مما وان يجب ان يصدق التعريف على كل فرد ممكن للمعرف وايضا يرد على التعريف جميع
النسب والمعنونات الغير المستقلة فانها موجودات ذهنية ولا يمكن الاخبار عنها الا بان يقال المراد
بالامكان سلب الامتناع بالذات والامتناع بحسب الوصف ولا شك ان المعدومات من حيث انها
معدومة يتبع ان يعلم ويخبر عنها بحسب وصف المعدومية الذي جعل عنوانا للقضية القائلة كل معدوم
لا يمكن ان يعلم ويخبر عنه والامتناع الناشئ من المعدومية والمعدومية الذهنية ليس امتناعا بحسب وصف
الموضوع الذي اعتبر في معنى الامكان في تعريف الموجود والمراد بكون الموجود ممكن المعلومية والمخبرية
امكان تعلقها بالعلم ولو باعتبار ما ولا شك ان النسب وتلك المعنونات وان لم يكن ثبوتها لها باعتبار
كونها

كونها الى ملاحظ الغير لكنها يمكن ان يثبتا لها وفي الجملة باعتبار كونها ملحوظين بالذات فانها ملحوظة
بالذات فانها يمكن ان تكونا ملحوظين بالذات فيحال بموت القيام لزيد ونسبته اليه سبحانه والابتداء
والانتهاء معنى من معاني ونفي البعض ان الامكان كيفية نسبة الوجود واخذه في التعريف اخذ الوجود و
لا نحو فساد لان الامكان الذي هو قضية العقد ليس كيفية نسبة الوجود فقط بل كيفية نسبة كل محمول
الى الممكن قوله ما عدم عند الجزء اول اذ ذكرنا في تعريف الموجود المقابل له من السؤال والجواب جاز
ههنا مثله قوله من الفاعل والمنفعل اول اي الذي اريد بالفاعل والمنفعل ههنا ما ذكر سواء كان
حقيقيا او مجازيا اذ لا يمكن ان يراد من الفاعل والمنفعل في هذا المقام مطلق المؤثر والمتأثر لئلا يلزم
دخول المعدوم في التعريف اذ يكون المعدوم مؤثرا او متأثرا على ما سيجيء فلا بد من اعتبار امر
في معنى الفاعل والمنفعل هما لا يقبله المعدوم وهو الوجود اذ لا شيء مناسب لاعتباره في معنى الفاعل
والمنفعل الا ذلك الا فراد سواه وان قلت لا يلزم من ذلك الا فراد اعتبار الوجود في مفهوم الفاعل
وهو لا يلزم ان يكون هذا الطريق لجواز ان يكون معنى الفاعل هو الموجد ومعنى المنفعل هو ما سلوك الايجاد
اذ كثيرا ما سلوك يطلقان عليها وقلت لكن على ما ذكرته الا انه لا يصح توقف الفاعل اذ المقصود لزوم
تعريف الشيء بنفسه بتعسف اعتبار الوجود في معنى الفاعل والمنفعل وهو حاصل بما كلا المعنيين وارد عليه
انه انما يلزم في تعريف الموجود دون المعدوم مع ان عرضه لزومه في كل واحد منهما ومعدوم من بين لزوم تعريف
الشيء بنفسه بان الكون مرادف للوجود ونفسه مرادف العدم ولا نحو فيه على ان هذا الكون هو الرابط
ومعنى مصدري كان الناقصة لا التامة والوجود المعرف عزيز والاسد لال عما لكون المعرف مطلق الوجود
الشامل لها بما سيجيء من علم الموجود الها ليس بشيء قوله وهذا سلب تعميم الوجود اقول يعني العمومين
الذين بهما عبارة عن عمم الموجود مع قيد ولا شك ان سلب المقيد من حيث انه مقيد اما سلب القيد او
المقيد وليس ههنا سلب القيد الذي هو المؤثر والمتأثر لانهما صدقا على ذات المعدوم فتعين
ان يكون بسلب ذات المقيد الذي هو الموجود وهذا السلب مفهوم المعدوم قوله واما ما عدا التعريف اللفظي
اقول التعريف اما لفظي او حقيقي لانه اما ان لا يكون المقصود به حصول صورة بل مجرد تعيين ما من بين صور حاصلة

لنعلم ان اللفظ موضوع بازائها اولا فالاول لفظي والثاني حقيقي وهو اصانيتم الى قسمين بحسب الحقيقة
وبحسب الاسم لانه اما ان يقصد به حصول صورة ما على وجه ما في الخارج اولا فالاول تعريف بحسب الحقيقة سواء
كان حدا ان كان لمحض الذاتيات او رسما ان لم يكن كذلك والثاني تعريف بحسب الاسم والتعريف اللفظي يعمل
المعرفان مآ كالتصديق بان اللفظ العلاني موضوع بازاء ذكر المعي صحتاه وذهب الى العقل من اصحابنا بخلاف
التعريف الحقيقي يعمهما لان المقصود بها بمنزلة نقاش ينقش في ذهن صورة مفهوم او موجود وليس بينها
وبين التعريف عموم حتى يقبل المنع والا لكان تصديقا لا تصورا نعم ان الدعاوى الفقهية الصادرة عنه
كالحكم بان الحيوان الناطق حد للانسان مثلا وان الحيوان جنس له وان الناطق فصل له يقبل المنع
وقد تفرق بين الاسمي واللفظي بان اللفظي يجري في جميع اقسام الحد الكلي والاسمي كالتعريف بحسب الحقيقة
لا يجري الا في معاني الاسماء اذ لا بد فيه ان يلاحظ المعنى ولا اجمالا ثم يتوجه الى تفصيله وتصويره
وذكر انها يكون في المعاني المستقلة بالمفهومية دون معنى الحروف لعدم استقلاله بالكلية ودون
معنى الفعل لاشتماله على مالا يستقل من انسب المخصوصة ومنهم من لم يتنبه على الفرق بينها و
زعم ان التعريف الاسمي هو التعريف اللفظي وقال ان التعريف اللفظي عند المحققين بيان ما يعقله
الواضع وضعه الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او بالوانهما وبالذاتيات حتى ان ما يقال
في اول الهندسة المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي ثم بعد ما بين وجوده تصير بعينه
حدا حقيقيا ولما كان هذا خطأ ناشيا من عدم التدرب وقلة التدبر في مقاصد القوم والاغترار
بمجرد اطلاق لفظ الاسمي في مقام اللفظي اشار الى الفرق بينهما حيث قال والمقصود به الاشارة الى
صورة حاصلة ثم قال واما عدا التعريف اللفظي والمقصود به تحصيل صورة من جملة التعريف
الاسمي قال الشارح واذ لا شئ اعرف من الوجود اقول ظاهر يدل على ان المقصود به الاستدلال على ان
تعريفات الوجود والعدم تجيء من حيث اللفظ دون الحقيقة لكن ليس كذلك ظهور انه لا يدل على
ان يكون تعريف العدم بحسب اللفظ بل المراد الاستدلال على بعض اجزاء المدعى الذي استدل عليه بجميع
اجزائه سابقا بدليل آخر اعم من كون تعريفات الوجود تعريفا لفظيا ولذلك فرع الشارح عليه هذا التعريف
انتهى

انتهى تعريف الوجود بحسب الحقيقة فقط حيث قال فيمتنع تعريف الوجود مع انه ذكره والمدعى العدم
ايضا اول الا ان حسن الظن اه اقول قال بعض الافاضل من قال ان الوجود كسبي ويعرف حقيقة
ذكر فيه عبارات وهي ما ذكر من التعريفات فعلى تعريف صحي ما ذكره سواء كون هذه التعريفات مختلفة
او مؤلفة موضوع للوجود تشمل على شئ اه اقول يعني ان المقصود ههنا تعريف موضوع للوجود اذ هو
المستلزم لتعريف الوجود الذي هو فرضه واسهم ذكروا في اول الامور العامة تعريف الوجود فقط
دون الوجود فلو لم يكن مرادهم تعريف موضوع الوجود لكان ذكره في هذا الباب لغوا اذ المقصود
البحث عن الوجود وعوارضه ثم لا بد من ذكره في تعريف الوجود وانما ذكر تعريف موضوع الوجود لاستلزامه
ذلك ولا شك ان هذا الموضوع تشمل على جزئين موضوع صيغة المفعول وموضوع الوجود واحتياجه هذا
الموضوع الى التعريف اذا لم يكن باحتياج موضوع الصيغة يكون باحتياج موضوع الوجود وهذا مطرد
في جميع موضوعات صيغ المشتقات وعدم صحة عمل ما اخذ للاشتقاق على ما اخذ في بعض تعريفات المشتقات
كتعريف الحاس بالمتحرك بالارادة لا يضر بذلك الاطراد لعدم دخوله في موضوع ذلك الكلي اعني
القضية القائلة ان احتياج موضوع صيغة المشتق من حيث هي مشتقات الى التعريف باحتياج ما
حذ الاشتقاق عند من تعرف موضوع الصيغة او يكون المراد تعريف ما اخذ الاشتقاق اعم من ان يكون
الماخوذ فيه معرفا تاما كما في الصور التي يصح حمل الماخوذ على الماخوذ كتعريف الموجود بالثابت العين او
يكون ماخوذا في التعريف على وجه لا يلزم حمله على الماخوذ المعرف كما في تعريف الموجود بما يمكن ان يعلم
ويخبر عنه وما يكون فاعلا او منفعلا فان التعريف الماخوذ منه للوجود هو ما به ثبوت الفعل و
الانفعال كما ذكره شارح المواقف وان كان ما ذكره ههنا في التعريف الماخوذ للوجود من التعريف
بما يمكن هو ثبوت امكان الخبر بناء على ظهور المراد والتحقيق في هذا المقام ان تعريف المشتقات
ربما يكون المقصود به تعريف موضوعاتها من حيث هي موضوعاتها وربما يكون المقصود تعريف معروضاتها
التي تساويها كما اذا اريد تعريف الحيوان الذي علم كونه حساسا بوجه او من وجوه كالمتحرك بالارادة
ولا شك ان النوع الاول يستلزم تعريف ما خذ الاشتقاق دون الثاني انه على نوع من نوع يكون نوعا

الماضي بالماضي نفسه كالوجود والثبوت ونوع يكون الماضي معتبرا في تعريفه على وجه لا يلزم حمله عليه
مواطاة فان العوارض المختصة بالوجود على نوعين نوع يصح ان يحمل على الوجود مواطاة ونوع لا يصح
ذلك ولكن يمكن ان يوضع بالقياس اليها محمولات عليه والتعريفات المذكورة للوجود في هذا المقام من النوع
الاول لاقتضاء المقام كما ذكرنا وتشتمل على كلا نوعيه وبما ذكرنا اندفع ما توهمه بعض الناظرين
من ان ما ذكره يقتضي ان يكون كل تعريف المشتق بالمشتق مستلزما لصحة تعريف الماضي بالماضي
مع انه ليس كذلك فان تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة صحيح مع ان تعريف الحساس بالحركة بالارادة
ليس بصحيح وان تعريف الموجود بالتعريف التاليين من النوع الاول والامتناع حمل الماضي على الماضي و
ظهر ان التعريفين الاخيرين ليسا في عدم كونهما من النوع الاول بحسب اللفظ وكونهما منه بحسب ما حققناه
فتدبر **قوله** فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود **اقول** لا يقال لا نم ذلك لجواز ان يكون مفهوما
الوجود والصيغة معلومين ويكون مفهوم الموجود مجهولا لا يعرف باجزائه كما في سائر المفهومات المكتسبة لانا نقول
ذلك انما يتصور في صورة معلومية الاجزاء متفرقة واما اذا علم الاجزاء مجتمعة كما نحن فيه فلا يتصور مجهولية
الكلية مع معلومية الاجزاء كذلك **قوله** فتعريف الموجود بالثابت العين آه **اقول** قد يقال يمكن ان يقلب هذا
الدليل ويستدل به على خلاف المدعى بان يقال مفهوم الموجود معلوم لكل من يعرف مفهوم الوجود و
مفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل من يعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول
علم مفهوم الموجود وان يحصل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة و
ايضا المعلوم من اللغة كون المفهوم فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريف الموجود بالثبوت لانه
غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني مفهوم الصيغة وايضا المعلوم من اللغة كون المفهوم
المخصوص معنى صيغة المفعول لا ماهية ذلك المفهوم وحقيقته ولكن الخفاء في مفهوم الوجود بل تعرفه
بينهما فجعل مفهوم صيغتهما معلوما من اللغة دون الآخر كما يدل عليه سوق كلامه تحكم محض ونقول ايضا
ان اراد ان ماهية مفهوم الصيغة معلوم من اللغة فلا نم ذلك وان اراد ان كون المفهوم المخصوص موضوعا عالم
للصيغة معلوم منها فنم معلومية الوجود لا يستلزم الا معلومية ان اللفظ لاي شي وضع لا معلومية

ماهيه

ماهيته مفهوم الوجود فلا يلزم منه الا توقف احتياج تعريف الموجود اللفظي وهو غير مناسب لما ذكره من توجيه
قول المص وتحديدهما بالثابت العين آه فافهم **قوله** وقبل بيان الملازمة **اقول** حاصله ان تحديد الموجود
باعتبار تحديد جزئه الذي هو الوجود دون اعتبار جزئه الآخر الذي هو مفهوم صيغة المفعول يدل على
مقدمتين الاولى ان الوجود مساو للموجود معرفة وجهالة حيث اكتفى في تعريفه بما يفيد معرفة الوجود
فقط والثانية ان الوجود غير بين بنفسه بل يحتاج الى التعريف المذكور واذا ثبت المقدمتان فنقول
لما بطل تعريف الوجود بالثابت للزوم الدور يلزم ان يكون الموجود مجهولا اصلا لمعلومية الثابت اذا قطع
النظر عما يعلم به الوجود بحكم المقدمة الثانية وعدم صلاحيته كون الثابت معرفا للموجود يلزم ان
يكون الوجود مجهولا اصلا لمعلومية الثبوت بحكم المقدمة الاولى ومعلومية الثابت المستلزمة لمعلومية
الثبوت فيلزم ان لا يكون الثبوت صالحا لكونه معرفا للوجود فعلى هذا ينبغي ان تقول الشارح لما كان
الوجود غير بين بنفسه وكان الوجود مساويا له لتوقف اللزوم عليهما لا على مساواة فقط كما يظهر
من التقرير المذكور الا انه ترك الاول لظهوره ولا يخفى عليك ان بيان الملازمة على هذا الوجه بعيد
عن الاذهان السليمة وان الملازمة نفسها اظهر منه وما ذكره المحشي اوضح واسبق الى الطباع المستقيمة ولذلك
قال وانت خبير بانه تكلف يستغنى عنه بما قررناه **قوله** التصور على قسمين **اقول** يعني ان تصور الوجود الذي
بحث عنه في هذا المقام من حيث انه بديهي او لا هو التصور بحسب الاسم الذي يجري في المعدومات ايضا لكونه
من المعقولات الثانية دون التصور بحسب الحقيقة وهذا التصور لما يكون بالوجه يكون بالحقيقة اي بالكنه
وانما كان لا يتوقف على الهلية البسيطة هذا الكلام لا غبار عليه وكون البحث تصور حقيقة الوجود
كما وقع في عبارتهم لا ينافي ان يكون المراد بتصور الوجود المبحوث عنه تصوره بحسب الاسم اذ المراد بالحقيقة
هناك هو الكنه لا ما يقابل شرح الاسم كما توهمه المعترض **قوله** وتلك الاجزاء اما وجودات آه **اقول** اراد به
ان الاجزاء يصدق انها اما وجودات بان يصدق الوجود عليها صدق الذاتي لظهور ان ما ذكره
من الخالين اللازمين من كون الاجزاء وجودات انما يلزم على تقدير ان يكون المراد ذلك واليه اومى
الشارح حيث قال سواء كان مفهوم تلك الوجودات ولا وجه لاختيار الشق الاول في الحواشي كما وقع في شرح

[illegible]

المواقف وسيجيء في هذا الكتاب الا انه بني الكلام على ظ ما يتبادر من تجرد مثل الوجودات على الاجزاء فاختار
الشق الاول من الترديد قوله فلا يلزم الا الامر الاول اقول يعني ان المعرف لا يكون مركبا من الوجود وغيره في
حين يتصور يتوقف عليه لكونه عبارة عن مفهوم الوجود الذي لا يقبل التعدد والتكثر في نفسه وحاصل الجواب
ان المفروض كون التعريف بالاجزاء التي هي عبارة عن الوجود فيلزم كون مفهوم الوجود جزءا من الوجود
ضرورة لان الجزء من المحدود جزء من الحد التام فيلزم الامر الثاني ايضا والغلط انما نشأ من ملاحظة حال الشيء
في نفس الامر فقط وهو عدم تكثر الوجود في نفسه بدون ملاحظة حاله بحسب الغرض وهو تعدد الوجود و
جزئيته على تقدير التعريف بالاجزاء فانهما يعني لا يكونان متخالفين ولكون احدهما مسلما لا مجال دون الاخر فيما نحن
بصدده وبما قررنا ظهر دليل الحصر على امتناع كون مفهوم تلك الاجزاء الوجود من حيث هو هو لزم كون مفهوم
الوجود من حيث هو متعددا في نفسه قوله والاستدلال بعموم الفيض اه اقول استدلوا على كون الاعم اعرف
من الاخص بان قبول الفيض من المبدا الفياض عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات ولذا وصف الفاعل
والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكلما كان شرائطه وموانعه اقل كان
اقرب الى الفيض ولا شك ان الاعم اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص و
معاند له من غير عكس كلي لان للاخص بحسب خصوصه شرائط ومعاندات لا تعتبر في العام اصلا فيكون
اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس اكثر من وقوع الخاص
فيكون اعرف وقوله منظور فيه اشارة الى جوابه بان يقال هذا مبني على كون الفاعل موجبا بالذات بحيث يجب
الفيض عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل نقول ان الحوادث مستندة الى الفاعل
المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقول قلنا
ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققها في الافراد اذ العموم والخصوص انما يعرضان للشيء باعتبار
ذلك فالاعم يكون تحققه في افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا نسبت الاشياء في العموم والخصوص
فكل ما هو شرط لتحقق الاعم ومعاند له فهو شرط لتحقق الاخص ومعاند له فانه لو لم يتحقق الاعم لم يتحقق
الاخص فيضمنه بدون العكس لا بالنسبة الى تحققها في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب

تحققها

مطلب في كون الاعم اعرف

[illegible]

تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل الخاص في الذهن بدون العام لا يقال ان اراد سلب العلاقة بين الصورتين الذهنيتين
سلب العلاقة عن كل الصورتين اعني السلب الكلي كما هو الظاهر فلا نم ذلك لظهور ثبوت العلاقة بين صورتي
اللازم والملزوم البين بالمعنى الاخص وان اراد سلب ثبوت العلاقة الكائنة بين كل صورتين اعني رفع الايجاب
الكلي فمسلم ولكن هذا لا يستلزم جواز انفكاك الخاص عن العام في الذهن جوازا بحسب نفس الامر كما هو الظ فلا يصح
تفريع قوله فجاز ان يحصل صورة الخاص في الذهن بدون العام لانا نقول اراد الثاني واراد بالجواز في
ذلك التفريع الجواز الذهني المسمى بالامكان الذهني لا الامكان في نفس الامر فيكون معنى التفريع انه اذا لم
يكن علاقة بين الصورتين الذهنيتين واذا نظر الى انتفاء تلك العلاقة المذكورة بين الصورتين لا يحكم
بامتناع انفكاك صورة العام في الحصول الذهني واثبات هذا الجواز يكفينا في ابطال دلالة الدليل
المذكور ولا حاجة بنا في ذلك الى اثبات الامكان في نفس الامر قال الشارح ومن ثمه الزائد هو الوجود وتلك
الوجودات اه اقول هذا مبني على ان يكون الزائد هو الهيئة الاجتماعية كما هو الظاهر وان فرض كونه
امرا اخر فيقال ذلك الامر اما ان يكون عارضا لتلك الاجزاء او لا هذا ولا ذاك والاول يستلزم التركيب
في المعروض ايضا والثاني يستلزم التركيب في العارض والثالث يستلزم في امر اجنبي عن الوجود لا في
معروضه ولا في عارضه وهو اشد استحالة قوله هذا اذا لم يحصل زايد اه اقول حاصله ان
ما ذكره من المحال اللازم بقوله فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود انما يلزم على تقدير ان انضمام
الزائد الذي في ذلك الزائد الذي فرض انه عين الوجود ولا بد في ترتب ذلك اللازم على ما رتب عليه من ذلك
التقييد ولا بد ايضا في اتمام الدليل من الحاق مقدمات اخرى وهي ما ذكره بقوله وان حصل عاد الكلام و
انت خبير بانه لا حاجة الى ذلك التقييد اصلا اذ المفروض ان الوجود عبارة عن تلك الاجزاء التي هي غير و
جودات مع امر زائد عليها حاصل عند اجتماعها ولا بد ان يدخل في ذلك الامر الزائد جميع الامور التي تحصل
عند اجتماع تلك الاجزاء ويدخل في ماهية الوجود والا يلزم ان يكون الوجود عبارة عما ذكر من الزائد مع
تلك الاجزاء بل مع شيء اخر غيرهما وهو خلاف المفروض ولو فرض ان هذا الامر الزائد غير وجود ايضا يلزم
ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود لزوما مطلقا اذ كل ما فرض من الزائد يكون داخلا في هذا الامر الزائد

الخاص صورة

او معروضا العام

[illegible]

١

المفروض ان غير الوجود وان الوجود عبارة عن مجموع تلك الاجزاء التي هو عارض لها من غير اعتبار شيء آخر غيرها داخلا
في ماهيته وما ذكره سابقا من تقييد لزوم ذلك المحال اعني كون الوجود محض ما ليس بوجود على تقدير كون الاجزاء
غير وجودات نعلم محوه الذي بحث فيه والا كان الوجود محض ما ليس بوجود مبني على انه لم يلاحظ هناك
كون الوجود عبارة عن تلك الاجزاء التي فرض انها غير اعتبار شيء آخر معها داخلا في ماهية الوجود والا فلا حاجة
الى بعض المقدمات التي ذكرها في الدليل بل يكون ان يقال الوجود ان كان مركبا فاجزاؤه التي يكون هو عبارة
عنها محضا لا اعتبر معها غيرها داخلا في ماهية الوجود اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير و
جودات فيلزم ان الوجود محض ما ليس بوجود لظهور انه لا انضمام مطلقا من غير احتياج الى التقييد
المفهوم من قوله والا كان الوجود قوله وليس بشيء اذ ليس الاستدلال اقول لا يذهب عليك ان من يعقل
مفهوم هذا الدليل ومحل النزاع لا يخفى عليه ان الاستدلال ليس الا على بداهة تصور الوجود فينبغي ان
توجيه كلام ذلك الفاضل بان يقال ان الدليل على تقدير عدم بداهة ذلك التصديق يدل على خلاف الواقع
وهو بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق اذ الغرض سلب ثبوت البداهة لكل جزء من اجزاء هذا التصديق
وهو المراد بقوله اذ الغرض عدم بداهة التصديق مطلقا فلو استدل بهذا الدليل على بداهة تصور الوجود
لكان في قوة الاستدلال على بداهة كل جزء من التصديق بعينه بخصوصه للاشتراك في الكبرى وسهولة
الانتقال من صغراه الى صغريات ادلة بداهة تلك الاجزاء ولما كان هذا الدليل مع تلك الادلة التي كان في قوتها
دالا على بداهة كل جزء من التصديق التي هي خلاف الواقع جعل هذا الدليل دالا عليه واقام مقام دليلها فقال
فاقامة الدليل على بداهته اي على بداهة كل جزء من التصديق اقامة الدليل على خلاف الواقع وكانه قال
فاقامة الدليل على بداهة تصور الوجود الذي في قوة الدليل على بداهة كل جزء من ذلك التصديق اقامة الدليل
مآلا على خلاف الواقع وبهذا التوجيه ظهر ان ما ذكره هذا القائل ليس في محله وان ما قال انه ليس بشيء قوله و
هذا كما قيل انه قال فيما نقل عنه ان الشيخ ابا سعيد كتب الى الرئيس عليك ان لا تعتمد على العلوم الكسبيه
فان اس الاشكال الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان دخل في الكبرى فلا حاجة الى النتيجة
والا لم تكن الكبرى كلية اجاب الرئيس بان العلم بالاصغر في الكبرى اجمالي والمطلوب هو التفصيل والحاصل ان

لها

غير وجودات من

يكون صح

هذا

ان العلم بهذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه محله لا يتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا
كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى النتيجة قوله والاحكام تختلف باختلاف العنوان اقول اي قد تختلف
باختلاف العنوان اذ اختلاف العنوان لا يوجب اختلاف الاحكام ايجابا كليا فان اختلافه بالعموم
والتخصيص لا يوجب اختلاف الاحكام كما اذا كان لذات واحدة وصفان احدهما وجودي والآخر
عدمي كالجماد واللاحي وعبر عن تلك الذات بكل واحد من هذين الوصفين وحكم عليها بحكم واحد كما صرح به المحشي
في بعض تصانيفه قوله تعين اختيار الشق الثاني اقول الظاهر من هذا الكلام انه يكفي في ابطال الوجه الثاني باختيار
الشق الاول والثاني من الترديد اذا اريد بالترديد الذي ذكره في الشرح واما اذا اريد بما ذكره في قوله فان قيل
فلا يمكن الا باختيار الشق الثاني ولا يخفى عليك انه لا يمكن ذلك الابطال قطعا باختيار الشق الاول على ذلك
الترديد ايضا اذ يمكن ان يجاب بان يقال المراد ان مفهومات تلك الاجزاء اما وجودات او لا تعريفه قوله سابقا
كان مفهوم تلك الوجودات الوجود من حيث هو وما الزم من المحال انما على تقدير كون الاجزاء وجودات
وايضا ما ذكره سابقا بقوله وكذلك لان الغرض تعريفه باجزائه التي هي عينه اه يابى عن ذلك الاختيار
والاولى ان يختار الشق الثاني من هذا الترديد ايضا ولذا اختاره الشارح ولم يتعرض لاختيار
الشق الاول قوله وهذا نقض اجمالي اقول اعترض به النقض على ما استدل به في الوجه الثاني على امتناع
تركب الوجود ولم يرد به انه نقض اجمالي للوجه الثاني بتمامه اذ يمكن نقضه بانه يلزم منه ان يكون كل تصور بديهيا
لامتناع اكتسابه بتعريف الشيء لنفسه او باجزائه او بما هو خارج عنه يمكن التزامه كما
التزمه الامام بخلاف المركبات قوله ولا حاجة في ذلك اقول حاصل السؤال تغيير الدليل
الذي ابطله المجيب وكان تقرير السؤال هكذا يستدل على بطلان تركب الوجود وتعريفه باجزائه
بان تلك الاجزاء اما ان تعرض لها هيئة اجتماعية تجعلها شيئا واحدا وحدة حقيقية او لا والاول
يوجب التسلسل والثاني يستلزم ان لا يكون الوجود الذي هو عبارة عن تلك الاجزاء واحدا وحدة حقيقية وهو
بين البطلان اذ لا يشك عاقل في ان الوجود واحد حقيقي بدون اعتبار معتبر وفرض فارض كسائر الامور المتصفة
بالوحدة الحقيقية الغير الفرضية وح لا يرد علينا ما اورده المجيب فعلى هذا لا يصح الجواب المذكور وظهور الممتاز

لا يخفى ان هذا التعميم ينافيه ما سابقا
من الارادة الا ان يقال
التعميم مدبر منه

وان تقرر هكذا فيلزم ان لا يكون الوجود واحدا حقيقيا وهو يستلزم ان لا يكون المعرف واحدا حقيقيا
فلا يكون التعريف المفروض تعريفا للواحد الحقيقي وهو خلاف المقدر اذ الفرض ان الوجود معرف من حيث
انه واحد ح يكون الجواب صحيحا الا ان السؤال يكون بين البطلان لاستدراكه باصله بعد كون محل النزاع
وتصوره **قال الشارح** وعلى التقديرين يلزم من التردد **اقول** يرد عليه انه يلزم ذلك ان لو علم اختصاصه
بالخصوصيات او شكك فيه واما اذا علم عدم اختصاصه بها فلا لجواز ان يكون الوجود مختصا بها في نفس الامر
لكن لم يعلم ذلك الاختصاص بل يعلم عدم اختصاصه وان كان غير مطابق للواقع فيجزم بالوجود مع التردد
في الخصوصيات فلا يثبت الاشتراك للمطلق بل عدم العلم بالاختصاص وهو ليس بمط **قوله** فلا شك انا نجزم بان العلة
اقول لا يقال السؤال وارد على هذا التلخيص ايضا بان يقال ان اراد بالجزم بوجود العلة الجزم بانها احد الموجودات
المخالفة الذوات مطلقا فلا يجدي نفعا لان مفهوم الاحد ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بخصوصية
ذات منها بعينها كالجوهرية فهو ظ البطلان لانه غير باق باعتقاد العرضية بخلاف ذلك الاعتقاد وان اراد معنى اخر
فهو مم لانا نقول لا ينكر احد جواز الجزم بالوجود مع الجزم بخصوصية من الخصوصيات الجوهرية والعرضية وانكر الخصم
جواز الجزم به مع التردد والشك في الخصوصيات بناء على ان الجزم بالوجود جزم بخصوصية الوجود الجوهري
او العرضي كما هو مقتضى مذهبه وهو ينافي الشك في الخصوصية فاذا فرضنا الجزم بوجود العلة وجوهريتها
ثم الجزم بعرضيتها فلا شبهة في ان المجزوم به شيئان ههنا احدهما غير موجود بالحقيقة لا بمعنى احدى الخصوصيات
لان ما عرف به الخصم ايضا جوهرية العلة ولا شبهة ان الباقي منهما ليس الجزم بخصوصية الجوهرية فتعين ان
يكون الجزم بمعنى الوجود الحقيقي غير المعنيين المذكورين فيتم المط لا يقال هذا الدليل يدل على اشتراك بعض
الكليات بين افراد متباينة كالحادث والقديم والواجب لذاته اذ يمكن ان يقال انا قد نجزم بحدوث المعلول
الاول ونتردد في انه العقل الاول ام فيلزم ان يكون الحادث مشتركا بينه وبين غيره وكذا نجزم بقدم العلة
ونتردد في خصوصية من الخصوصيات التي يصدق عليها الحادث وكذا الحال في الواجب لانا نقول المراد بالتردد
في الخصوصيات التردد في الخصوصيات التي هي موجودة حقيقة دون التردد في مجرد الخصوصيات ولا شك
فان التردد في خصوصيات افراد المباين التي ذكرت ليس ترددا في الخصوصيات التي يثبت لها الكلية

الحقيقية فافهم **قوله** واجيب اولا بان السائل ان تعود ويقول لو كان الوجود موجودا بذاته ومشتركا
بين نفسه وغيره لزم انا لا نجزم بوجود العلة مع التردد في كونها من نوع الوجود او غيره وليس كذلك بيان الملازمة
ان التردد في خصوصية من الخصوصيات يعني التردد في الوجود على تقدير كونه عين تلك الخصوصية المتردد فيها
فلو كان الوجود موجودا بذاته مشتركا بين نفسه وغيره بدون ثبوت وجود اخر له يكون الوجود عين خصوصية
الوجود المتردد فيها فيكون التردد فيها ترددا في وجود العلة كما قيل في ساير الخصوصيات المتردد فيها
على تقدير كون الوجود عينها فلا يتصور اجتماع الجزم بوجود العلة مع التردد في كونها وجودا على تقدير
كون الوجود المشترك بعض الوجود وكون الوجود المشترك نفس الوجود وكون الوجود موجودا بذاته فال
فما يقال عند هذا التردد انما يصح ان لو جوز كون نوع الوجود موجودا بذاته والحاصل ان الكلام في علة الوجود الخارجي
فلا بد ان يكون موجودا فيه ومع هذا التوجيه يجاب بالجواب واما اذا الحق انه لم يتردد ولم يحتج الى فصل المطلق الذي
ارتكبه في الجوابين المذكورين وذلك ان يقول ان المراد بالخصوصيات المتردد فيها الموجودة كما سبق وليست
خصوصية الوجود منها فلا يجري الدليل فيه **قوله** اي خصوصية كانت من الواجب **اقول** ذكره الشارح وتقرير
الدليل انا نتردد بين الواجب والممكن والجوهر والعرض ثم اعترض بما يقتضي عدم جواز التردد في الواجب
بانا نتردد بين الواجب وغيره فلو ترك الواجب او الكان اولى لظهور توجيه الاعتراض **قوله** بخلاف ما ذكره لعدم
التمايز **اقول** هذا اولى مما ذكره في المواقف في تقرير الشبهة حيث قال الخلاف بين العدم بالذات اذ فيه تسليم التمايز
التبع والافلا وجه لتخصيص النفي بالتمايز بالذات وقد يكون بطلان نفي التعدد مطلقا منفيا من تقرير الدليل وهو
غير مناسب للغرض منه **قوله** والحاصل ان ذكر بالذات اشارة الى الجواب فينبغي ان يترك في تقرير الدليل بل يقال
كما ترك ههنا **قوله** ان الشيء موجود بوجوده **اقول** تفصيل الكلام ان يقال كما ان وجودات الاشياء ذوات متعددة
كذلك العدمات المقابلة لها ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فاما ان يكون اطلاق العدم عليها بالاشتراك اللفظي
كاطلاق الوجود على الوجودات عند من هو المفروض او بالاشتراك معنوي وعلى التقديرين اما ان يراد بالشيء
في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما الشيء المعين او المطلق فهذه اقسام اربعة وبطلان الحصر في جميعها
ثابت الاول ان يكون الشيء معينا والاشتراك لفظيا فان ردد بين الوجود الخاص والعدم كان يقال السواد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بوجود

اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص كان حصرا عقليا مقطوعا به اذ هو مع عين
على شيء خارج عن مفهوم القسمة وكذا ان ردد بين واحد من الوجودات لا بعينه وبين العدمات بمعنى ان السواد
اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات او لا يكون موجودا بشيء منها فان قلت هذا مخالف لما ذكره المحشي من ان
الترديد في قولنا هذا اما ان يكون موجودا بواحد من الوجودات او لا يكون موجودا اصلا ليس حصرا عقليا بل حصر استقرائي
موقوف على ملاحظة وضع لفظ الوجود وشموله للمعاني المتعددة قلت لا مخالفة لان ما ذكرنا ترديد بين النفي
والاثبات وما ذكره المحشي ليس كذلك اذ لم يرد بقوله ليس موجودا اصلا نفي ذلك الاثبات الذي ذكره قبل بل المراد
به نفي مفهوم واحد الوجودات الخاصة والاشتراك اللفظي لا يناسبه وان لاحظ الوجودات الخاصة بمفهوم عام كمطلق
الآثار الخارجية ويضاف اليها مفهوم العدم بسلب هذا المقيد ومفهوم ذلك الاثبات اثبات مفهوم شيء من
مسمى الوجود ولا اشكال اذ ذلك السلب ليس سلب هذا المفهوم اذ لم يلاحظه سلب مفهوم المسمى بخلاف هذا السلب
ولا اشكال ايضا ان الترديد بين هذا الاثبات وذلك النفي ليس حصرا عقليا بل حصر استقرائي يتوقف على ملاحظة
وضع لفظ الوجود لتلك الوجودات وشموله لها اذ لو لم يلاحظ كذلك لاحتمل عند العقل ان لا يكون بعض الوجودات بل
مسمى بلفظ الوجود فلم يجزم بذلك الانحصار بل يجوز العقل ان يكون شيء موجودا باحد الوجودات ولا يكون موجودا
بشيء من مسمى الوجود وان ردد بين الوجود الخاص وبين العدمات كان مقطوعا به لكن لا يكون عقليا لكونه
موقوفا على ملاحظة مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره اذ لو لم يلاحظ لجاز عند العقل
ان لا يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص ولا يكون معدوما بمعنى عدم تحقق شيء من الوجودات بان يكون موجودا
بوجود غيره وان ردد بين الوجود الخاص وبين العدمات بمعنى ان السواد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص
او معدوما بواحد من العدمات كانت مانعة الخلو دون الجمع ضرورة ان الموجود بوجود لا يكون موجودا بوجود آخر
فيكون متصفا بنوع الآخر الذي هو واحد من العدمات الثاني ان يكون الشيء معتبرا والاشتراك معنويا والترديد
بين الخاص ونقيضه حصرا عقليا كما مر وكذا الترديد بين واحد لا بعينه والعدمات بالمعنى الاول واما الترديد بين الوجود
الخاص وبين العدمات بالمعنى الثاني فمانع الخلو دون الجمع كما مر وان ردد بين الخاص وبين العدم المطلق الثابت في
ضمن نوع اي واحد كان من الوجودات او بين واحد لا بعينه وبين العدم المطلق بالمعنى المذكور فمانع الخلو والجمع اذ

اذ الموجود بوجود لا يكون موجودا بوجود آخر فيكون متصفا بنوع الآخر المشتمل على العدم المطلق الثالث ان
يكون الشيء مطلقا والاشتراك لفظيا والترديد بين الخاص ونقيضه كان حصرا عقليا لكنه ليس بمناسب فان
ردد بين الواحد لا بعينه ونقيضه كان حصرا عقليا كما مر الرابع ان يكون الشيء مطلقا والاشتراك معنويا
والترديد بين الخاص ونقيضه كما عرفت وان ردد بين واحد لا بعينه ونقيضه بان الانحصار وان ردد بين واحد بعينه
والعدم مطلقا كان مانعة الخلو دون الجمع كما مر وينبغي ان يعلم ان المعتبر من الترديدات المذكورة ما هي
مانعة الجمع والخلو معا قوله ولو سلم ان السلب مفهوم واحد اقول فيه بحث لانه ان اراد ان الجزم باتحاد مفهوم
السلب وحده كاف في الجزم باشتراك الوجود من غير ان يلاحظ مقدمة اخرى فبطلانه كذلك وان اراد
ان الجزم بالاتحاد واستلزامه اتحاد الوجود يكفي ولا يحتاج الى بطلان الحصر العقلي لكون الاستلزام بديهيا
غير محتاج الى الاستدلال عليه ببطلان الحصر او لحصوله بسبب ملاحظة ان رفع المتعدد متعدد
ينتج ان الوجود واحد صح
فنقول دعوى البديهة غير مسلم واما ان العلم لحصوله كذلك الاستلزام بسبب ملاحظة امر آخر دون ملاحظة
لتعدده
بطلان الحصر لاستلزام عدم الاحتياج اليه مطلقا اذ ربما يدل على شيء واحد ادلة متعددة لا يقال
تقرير الدليل هكذا ان الوجود لو تعدد لم يكن رفعه واحدا والشرطية ضرورية ولا احتياج الى ذلك الانضمام لانا نقول
لو سلم فلا يكن هذا من باب تعيين الطريق في المناظرة وهو ليس من داب الناظرين اذ يمكن ان نقرر الدليل
هكذا كلما كان مفهوم السلب واحدا يكون الوجود واحدا لكن مفهوم السلب واحد ينتج ان الوجود واحد والشرطية
ليست بديهية فلا بد ان يستدل عليها بما ذكره الشارح من بطلان الحصر او بان يقال لو لم يكن السلب واحدا
الوجود
[illegible] لم يكن السلب واحدا اذ رفع المتعدد متعدد ولو سلم بداهتها فليست في مرتبة الظهور بحيث
تخلو بالكلية عن الخفاء المحوج الى التنبيه المذكور فلا وجه للاعتراض بلزوم استدراك قوله والا لبطل الحصر العقلي
بعد تسليم عدم تعدد السلب كيف لا والجزم باتحاده اعترض عليه بان تفسير العدم الخاص بما ذكر من
مطلقا وبه م
سلب الوجود الخاص مطلقا لا يناسب هذا المقام لان معنى الحصر الذي يدعيه المستدل ان السواد اما موجود
او معدوم ليس بموجود البتة ولا شك ان سلب الوجود الخاص اعم منه بحسب المفهوم فلا يراد ذلك المعنى بل امر شق الترديد
فلا بد ان يفسر بسلب الوجود الخاص المخصوص الذي لا يجامع الوجود الآخر ولا شبهة ان الترديد بينه وبين الوجود

الوجود الخاص ليس بخاص عقلا لتوقفه على مقدمة اجنبية وهي ان الشيء لا يكون موجودا بوجودين والجواب
لا شك ان العدم نقيض الوجود وسلبه وان خصوصه وعمومه تابع لخصوص ايجابه وعمومه فليس
معنى العدم الخاص الا سلب الوجود الخاص المطلق على تقدير اشتراك الوجود معنى وكون معنى الحصر الذي ادعيه المستدل
في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما ان الشيء اما موجود او معدوم ليس بموجود البتة لا يدل على ان
معنى العدم الخاص غير ما ذكرنا بل غاية ما فيه انه يدل على ان العدم الذي يوخذ في احد شقي الترديد الذي وقع في الاستدلال
ليس العدم الخاص بل المراد منه معنى سلب وجود ما هو لا يضر لغرض المتوهم اذ حاصل ما ذكره ان الترديد الحاصر
بين الوجود الخاص ونقيضه لا يحتاج في غيرهما فان اريد باحد شقي الترديد الذي وقع في الاستدلال هذا المعنى فمسلم ولكن
لا يفيد المطلوب ولا يمنع الحصر العقلي ونقول الحق ان يكون الحكم بالانحصار بسبب ملاحظة وضع الوجود لمعنى
او بواسطة مقدمة اجنبية اخرى كما سبق من الاحتمالات على تقدير كون الوجود مشتركا لفظا ولم يعرضه
ان العدم الذي يوخذ في احد شقي الترديد الذي وقع في الاستدلال هو العدم الخاص حتى يقال ان المناسب
للمقام ان نفسر العدم بالمعنى الاخص ليتم يرد عليه ما ذكره المتوهم ان يقال انا اذا قطعنا النظر عن الالفاظ و
وضعها ولاحظنا مجرد معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او ليس بموجود البتة من غير ملاحظة شيء
اخر سوى هذا المفهوم جزمنا جزما ضروريا بالانحصار من غير معاونة شيء خارج عن مفهوم الترديد نشهد بذلك
على هذا مراجعة الوجدان والكاره او منعه الكاره ومع ما يشهد عليه الوجدان الصحيح ايضا المتبادر من العدم
الخاص من حيث هو لاشتراكه مع سائر العدمات الا بحسب اللفظ كما ان المتبادر من الوجود الخاص هو هذا ولا وجه
للقول بان العدم الخاص مجرد رفع الوجود الخاص لا بد كالصدق ما يقال رفع الوجود الخاص الذي يجامع الوجود الاخر وعلى
الرفع الذي لا يجامعه الا بالقول هذا غلط فاحش لظهور ان رفع الوجود الخاص من حيث هو لا يتصور فيه تعدد
لما ذكر من ان التعدد والتمايز في العدم انما يتصور على حالها فقط وما لم يتصور في الوجود تعدد لم يتصور في
اي الوجود الخاص
رفعه تعدد فكيف يتصور كونه كليا فتوهم من تعدد السلب في الصور بين الشيئين اذ من البين ان رفع
الوجود الخاص عن زيد المقارن للوجود الاخر عين الرفع المقارن بسلبه وتحققه في الصورتين لا يوجب تعدده
بحسب الذات حتى يكون كليا والا كان الجزئي المقارن للحالات المتنافية متعددا الا لحقه الجزئية المقارنة

المقارنة للبياض بحالاتها تارة وللسواد اخرى يعم ان رفع الوجود الخاص عن محل ما كما يتعدد الافراد ويكون العدم
الخاص المدعي هو الذي يدعيه انه جزئي هو رفع الوجود الخاص عنه وهو عين متعدد الافراد **قوله** هذا الطلب انما
يتوجه نظرا اليه **اقول** وانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص واما ان يكون معدوما بعدمه الخاص
فربما لم يتنبه العقل ان معنى كونه معدوما بعدمه الخاص انه لا يكون موجودا بذلك الوجود الخاص وطلب تمام وانما
اذا ع ان تنبه فلا يطلب قطعا **قوله** لان التقسيم مختص الى مشترك اه **اقول** هذا اشارة الى جواب اخر عن السؤال
بمنع لزوم اشتراك مورد القسمة بين جميع اقسام بناء على جواز ان يكون بين المقسم وبعض اقسامه او
جميعها عموم وخصوص من وجه كالحيوان المنقسم الى الابيض وغيره وتقريره ان معنى التقسيم في كل التقسيم
يكون المقسم حقيقة هو ذلك المقيد من اين يعتبر فلا يلزم ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه
وما ذكره الشارح فكلام ظاهري وفي تحقيق مقصود المستدل وهو ان الوجود مشترك بين جميع افراد الاقسام
التي هي الممكن الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود ولا يتوجه ورود السؤال في سواء اراد السائل بالقسم
قيده او بدله بعبد القسم ولو اريد بالقسم ما ذكره او بدله بعبيد القسم لم يكن المنع الموجه في السؤال واردا
على مقدمة من المقدمات المذكورة في الدليل لظهور ان مراد المستدل بالاقسام في المقدمة القائلة بان مورد
اوه القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسام الاقسام حقيقة لا قيودها حتى يرد المنع بانا لا نسلم ان المورد
يجب ان يكون مشتركا بين قيود الاقسام فظهر مما ذكرنا ان ما قيل من هذا الجواب ليس بحاسم لمادة الاشكال
لاحتمال ان يكون مراد السائل بالقسم قيده او بدل القسم ليس مما يصح به العاقل **قوله** فلا بد ان يكون مشتركا
بين اقسامه **اقول** واراد بشرحه المواقف بين اقسام التي ينقسم اليها ابتداء ولو قال كما ان يكون قوله التي ينقسم
اليها ابتداء صفة كاشفة لقوله اقسامه انما اورد قوله توهم ان اقسام اقسام الشيء اقسام مطلقا وان كان
من اقسامه ع بالواسطة فيجب ان يكون المورد مشتركا بينها ايضا فذكر ان اقسام الاقسام نوعان نوع يصح ان يقسم اليه المورد
ابتداء ويكون من اقسامه كاقسام الاولية فيجب ان يشترك المورد بينها فيندرج في قوله ومورد القسمة يجب
ان يكون مشتركا بين اقسامه ونوع لا يصح ذلك فلا يكون من اقسامه فلا يجب ان يشترك المورد بينه بل
لا يصح ذلك والا لزم في قوله ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه فان الانسان والفرس

[illegible]

اللذين من اقسام اقسام الجنس الذي هو مورد القسمة الى الحيوان وغيره مشتركا بينهما بل الايضح خلاف ذلك فلا يرد
مثل هذه الاقسام نحو تلك القضية فلو لم يرد تلك الصفة الكاشفة لربما توهم ان اقسام الاقسام مطلقا
اقسام الشيء فيجب ان يكون مشتركا بينهما وليس كذلك ولما اورد تلك الصفة علم ان اقسام الاقسام انما يكون اقسام
الشيء اليها اي اذا صح انقسامه اليها ابتداء وانما يكون الشيء مشتركا بينها اذا كان كذلك والا لا فذكر قيد ليس
قيد الابتداء للاحتراز بل لدفع ذلك التوهم اذ لو لم يقل ينقسم اليها الابتداء لم يندفع التوهم اذ ربما يتوهم ان الانقسام
بالاستطراد في جميع اقسام الاقسام بخلاف ذكر الابتداء فظهر ان اقسام الاقسام مطلقا ليست مندرجة
تحت تلك القضية والظاهر انما ذكر قيد الابتداء لئلا يتوجه الاعتراض بتجويز كون المقسم اعم من وجه اذ
حاصل الدليل انا نقسم الموجود الى جميع انواعه واشخاصه ابتداء ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا
بين هذه الاقسام اذ المورد يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء سواء
جوز كون المقسم عاما من وجه اولا ولولا قيد لا يتوجه الاعتراض كما توهم على التقرير المشهور بحسب الظاهر ومع ظهور
ما ذكرنا من فائدة قيد الابتداء قد خفي على البعض وتكلم بشيء يأباه الطبائع السليمة والاذهان وبما
يخالف ما اورده المحشي من الدليل على تلك القضية فتدبر **قوله** فانه لا يستلزم اشتراكها كما في المنفصلة
اقول الترديد الانفصالي لا يشتبه بالتقسيم لانه وارد من القضايا بحسب الصدق والتحقق فيه ولكن الا
يشتبه به الترديد الحملي اذا كان متعلقا بجزئي او كلي مسور اما اذا تعلق بكلي غير مسور فانه يشتبه الا
انا قولك العدد اما زوج او فرد يحتمل التقسيم والحمل والفرق انه اذا قصد به الحمل كان في الحقيقة قضية حملية
حكم فيها باحد الامرين على ما صدق عليه مفهوم العدد الا انه اهمل فيها السور ولو سورت لم يخرج بذلك عن
كونها حملية شبيهة بالمنفصلة واذا قصد به التقسيم يراد بالعدد مفهومه ويعتبر انضمام كل من الامرين
الى ذلك المفهوم فيتحصل به قسم منه فلا يكون قضية في الحقيقة بل في الصورة واذا قصد الحكم باحد القسمين على
ذلك المقسم وبانقسامه اليهما فقد خرج عما هو حقيقة التقسيم وصار قضية طبيعية على قياس ما ذكر في
المعرف والتعريف الحقيقي الكاسب للتصور واما التعريف اللفظي فالمقصود به التصديق دون التصور
كما مر **قوله** ويتباينها عليها **اقول** انما قال عليها لان كل واحد منها يباين المعروض بغير الوجود كالسواد و

اذ التقسيم

كلّه

٢٢١

كالسواد والبياض وسائر الاعراض لكن حملها بمجموعها ثابت بالوجود **قوله** فمنهم من جعل وجود مطلق مشترك
اقول فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المبحث على ما سبق من اشتراك الوجود على مبحث بديهية تصور
الوجود لتوقفهما على اشتراك الوجود وعدم عينيته في شيء من الماهيات اذ لو لم يكن مشتركا وكان
عينا لم يناسب دعوى البداهة فيه اذ لم يعلم حصول شيء من الماهيات الموجودة بالكنه فضلا عن كيفية
حصوله قلنا لما كانت هذه الدعوى والتي سبقت عليها بديهتين صح تقديم ذلك المبحث عليهما **قوله** و
هذا الدليل المبني على الاشتراك **اقول** لما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا الدليل يدل على ان الوجود الخاص
ايضا زائد على الماهيات بناء على ان الوجود المطلق طبيعة نوعية كما يقول به المتكلمون فيلزم ان يكون الوجود
الواجب زائدا على ماهيته مع انه خلاف مذهب الحكماء والذي اختاره المصنف على ما سيجيء من الله عنه اجاب بان
هذا الدليل لا يدل عليه بل على زيادة المطلق فقط وانما يدل عليه اذا ثبت كون الوجود المطلق طبيعة نوعية
وليس كذلك وبما قررنا اندفع ما توهم البعض من ان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق تقريبه تفريع هذه المسئلة
على مسئلة الاشتراك ولا يرد الاعتراض بان هذا الدليل لا يدل على زيادة الوجود الخاص التي هي المدعى وكون
ما ذكره المتوهم من ان اثبات زيادة الوجود الخاص المغاير للحصة من الكون المطلق مما لا سبيل اليه بعد
تقريب تسليمه لا يضر بذلك الغرض الذي ذكرناه فتامل ثم اعلم ان المراد بالوجود الذي حكم عليه في هذا المقام بكونه
زائدا في الكل ليس الا الوجود المطلق بدليل الادلة التي يستدلونها عليها وحينئذ لا يكون الحكم على الوجود بكونه عينا
في الواجب كما قاله الحكماء مخالفا لذلك الحكم ولا يكون نقل مذهب الحكيم على ما وقع في المواقف في هذا المقام نقلا
لمذهبهم المخالف لزيادة الوجود في الواجب مع انه نص به **قوله** فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي **اقول** فالموانع
كالبحر متموج فانه لو عرض على الصغير العاقل وسئل عن ذلك يتوهم ويقول ان ذلك المرتفع والمنخفض غير
الماء واما العاقل فلا يخفى عليه انه ليس ههنا الا الماء ويعلم ان هذه الحالات امور اعتبارية بسبب هبوب
الرياح وكما لا يبقى بعد سكون الرياح وزوال الاعتبارات المتوهمة الا الماء كذلك لا يبقى في الوجود سوى الله بعد
سكون رياح التوهمات وزوال التوهم الاعتبارات المتوهمة **قال في الشرح** لو كان ذا ماهية **اقول** استدل
عليه ايضا بان الوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض واما عرض فلا يكون جزءا للجوهر واجاب عنه في المواقف بان

[illegible]

[illegible]

لبس

بان الوجود اما جوهر او عرض وان الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحاله
ان ينقسم الشيء الى نفسه وفيه نظر اذ مقصود المستدل ان الوجود على تقدير وجوده الذي
يلزم من كونه زائدا الموجودات كما هو المعروض ضرورة ان زائد الموجود موجود منقسم الى الجوهر والعرض والوجود
واصح وليس الغرض ان الوجود منقسم اليهما في نفس الامر حتى يرد ما ذكره من ان الوجود ليس من الموجودات
ولا ينقسم الماهو من اقسامه **قوله** وكيف كان فحاصل **اقول** يعني ان حاصل الدليل انه لو كان الوجود زائدا لحكم الماهيات
يلزم تركيب الماهيات من اجزاء غير متناهية بسبب احتياجها في امتيازها بعضها عن بعض الى الجزء المميز المحتاج
الى الجزء الآخر المميز لها وهذا التوقف على كون الجزء المشترك والمميز محلا للحتاج والدليل الذي كون الوجود
ذاتيا وحسا والاجزاء الا فصولا هذا على تقدير ان يراد بالجنس والفصل معناهما الظاهر وعلى تسليم الحمل
على معنى الجزء المشترك والجزء المميز فلا يرد المنع اصلا **قوله** اللهم الا ان يقال ترتيبها اه **قال** وفيما قاله نظر
هذا اعا يتم اذا كان علمها بالاشياء لحصول صورها وهو غير معلوم وطعا نعلم بها اذا كان علمها حضو
يكون معلوما لها موجودة فربما لوجود ذهني فيكون اجزاء الماهية موجودة فربما معا من تبة لحصول صور
جميع الاشياء فربما موجودة او معدومة فيلزم التسلسل وهذا التسلسل وان كان في الموجودات الذهنية لكنه
باطل بحر بان برهان التطبيق فيه كما سيذكره المحشي واما اذا لم يكن علمها حصوليا فلا يلزم ان يكون معلوما لها
موجودة في الذهن سواء كان ذلك حضوريا كما يقتضيه مذهب الحكماء اولا اما الثاني فظاهر واما الاول
فلان معنى العلم الحضوري ان يكون المعلوم حاضرا عند العالم غير غايب عنه وهو لا يستلزم ثبوته وحصوله
فيه وكيف لا وان علم الله تعالى بالاشياء حضوري فلو استلزم ذلك الوجود الذهني يلزم ثبوت الكثرة في ذاته
المقدسة وهو باطل على ما ذكرنا حصر الوجود الذهني في حصول صور الاشياء كما يدل عليه عبارة المواقف
هذا الحصول ما ذكره وفيه بحث لان تلك الاجزاء ان كانت متمايزة بحسب الخارج يلزم التسلسل الباطل بالاشتراك كما
عرفت والا كان تمايزها في الذهن وهو يستلزم وجودها في الذهن لان التمايز صفة ثبوتية لموصوفها
في نفس الامر وما في الخارج او في الذهن والاول باطل في هذه الصورة ضرورة فتعين ان يكون ذلك الاتصاف
في الذهن فيلزم ان يكون موصوف ذلك التمايز موجودا ذهنيا لان الاتصاف الخارجي كما يستلزم وجود الموصوف
في الخارج

في الخارج كذلك الاتصاف الذهني يستلزم وجود الموصوف في الذهن والبديهة لا تفرق بينهما وهو قوله
وجود تلك الاجزاء المتمايزة بحسب الذهن في الذهن اما ان يكون وجودا وحصولا لتلك المبادي العالية فيلزم
ان يكون علمها بها لحصول صورها فيها فيتم المقصود من لزوم التسلسل بطلا او في القوى العاصرة فيتوقف
ذلك على امكان تعقل كنه الماهية بالقياس اليها وهو غير معلوم كما ذكره ولو فرضنا ذلك لتم المقصود
ايضا وهو لزوم ذلك التسلسل بطلا ولكن ان تغير الدليل وتقول ان بعض ادلة الوجود الذهني الذي سيجيء
من ان الحكم على المعدومات باحكام ثبوتية اه مما يوهن دلالته على ان علمها بالاشياء قبل وجودها
لحصول صورها وهو يلزم التسلسل بطلا وبيانه ان تلك المبادي تحكم على الامور الغير المتناهية الموجودة
قبل وجودها باحكام ثبوتية صادقة معا والبديهة في الخارج فرع في الذهن ولنا في ذلك الوجود وجودا
في الذهن اذ هنا نعلم احاطتها بغير المتناهي معا وعدم كون العلم الاجمالي على وجه عام وجودا
ذهنيا كما سيحققه فتعين ان يكون وجودا في تلك المبادي العالية فيلزم التسلسل على تقدير تمايز تلك
الوجودات من تلك الماهية الموجودة التي كانت حاصلة في المبادي حصولا علميا ارتباطيا على سنن ذلك الدليل
فتامل **قال في الشرح** لانا اذا اقتضى العروض اه **اقول** ان بنى هذا على ان وحدة العلة النوعية يستلزم
وحدة المعلول وبنا في تعدده وتعدد العلة فذلك اذا كانت تلك العلة واحدة من جميع الوجوه وهو ممنوع وان سلم على
ان وحدة اللزوم بنا في اختلاف اللوازم وبنا فيها والاتحاد العلل كلها عنه ومدعى ان العروض والاتصاف
والنفيه امور متنافية وقول العروض لبعض الماهيات والدخول في البعض الاخر والنفيه في
الثالث ليست بمتنافية وان بنى على شيء اخر فلا بد من بيانه **قوله** قد يقال الا يقتضي اه **اقول** لا وجه لمنع اقتضاء
العروض والنفيه على تقدير اتصافه بهما اما الاول فلان الوجود لو كان عارضا لكان من الصفات
المحتاجة الى موصوف فيها ولا شك ان الاحتياج الى الموصوف مقتض ذات المحتاج وكون احتياج الوجود
الى الموصوف مقتض ذاته وكون العروض اللازم للاحتياج لذاته مقتض ذاته اذا العمل الحتياج الصفة
اللازمة لصيغة شيء الذاتها الى امر آخر غير تلك الذات والصفة الملزومة ضرورة انتهاء حاصله على تقدير حصول
الذات والصفة وان فرضنا عدم اقتضاء الغير سواء ايا ها واما الخ فلان اقتضاء شيء من الماهيات

وفيه ان الحصة نفس
المطلق وكونه حصة
باعتبار الاضافة الى
ماهية ما بعد منه
[illegible]

نفس الوجود عن اقتضاء الوجود بنفسها فتدبر **قوله** وهو منقوض بالعارض **اقول** اذا اختلاف الذاتي في
افراده بحسب الشدة والضعف وغيرهما من انواع اختلاف التشكيك لو اوجب اختلاف الشيء نفسه وتعدده في
تلك الافراد بناء على ان المقتضي لذلك الاختلاف هو الذاتي لاوجب اختلاف العارض في افراده بعينه ايضا بناء
على ان مقتضي ذلك الاختلاف هو العارض فيلزم ان لا يكون العارض ايضا مشككا والتعرف به بل الاختلاف
في صورة الذاتي مستندا اليه وفي صورة العارض يجوز استناده الى معروضه لحكم محض والحل ان الاختلاف
في الافراد يجوز ان يستند الى الفصول ان كان الذاتي جنسا للافراد والى المشخصات ان كان الذاتي
نوعا او فصلا كما ان اختلاف العوارض في افرادها بالتشكيك يستند الى معروضاتها لا الى انفسها على
ما قالوا من ان اختلاف كمالات العارض مستند الى ذوات معروضاتها المختلفة بالحقيقة لا الى العارض

قوله اعترض على هذا الوجه بانا نتصور الخ **اقول** لو حمل التعقل في التصورين على التصور المطلق والتصديق
هذا الاعتراض لم يحتج الى جميع ما ذكره اذ لكون الوسط فيه مكررا الا ان الملاء لم يكن ان يقال ولا يعقل الوجود
بدون الاضافة وان كلام الشارح في الجواب من قوله فالمعنى انه لا يلزم ان نعقل الماهية يا باه لحث يستدل
على المقدمة الممنوعة وهي ان العقل الوجود يتفكر يعقل الماهية بثبوت الشك في ان الماهية موجودة
والشك لان هذا الدليل انما يدل على انفكاك التصديق بالوجود عن تصور الماهية لا على انفكاك تصور الوجود
عن تصور الماهية اذ الشك لا ينافي اجتماع التصورين وقد يتوهم رجوع الدليل الى ما ذكره المعترض وان
جعل ذلك دليلا على عدم استلزام تصور الماهية تصور الوجود لكونه مقوما كما يدل عليه كلام المحشي حيث
قال على انه اما عينها او جزؤها لا على عدم الاستلزام مطلقا حتى يرد ان الشك لا ينافي اجتماع التصورين
لم يثبت المقدمة الممنوعة التي تصدى لاثباتها اذ عدم الاستلزام المخصوص ليس بانفكاك اذ نفي الخاص لا يستلزم
نفي العام اللهم الا ان يحمل المراد بالانفكاك في الدليل عدم الاستلزام المخصوص وهو يستلزم المصادرة على
المطلوب اذ المدعى عدم كون الوجود مقوما للماهية وقد جعل ثمرة الدليل الظاهر ان عدم كون الوجود مقوما لازما لتصور
لتصور الماهية الذي استدل عليه انما هو لعدم كون الوجود مقوما لها ثم اعلم ان في تعبير الشارح اضطرابا اذ
اللائح من قوله فانا نعقل وجودها في الذهن باعتبار كون المراد نعقل وجود الماهية تصوره اذ التصديق

يكون م

ذوات م

[illegible]

[illegible]

اذ التصديق بالوجود لا يغاير وجودها الذهني بالاعتبار بل بالذات اذ وجودها الذهني تصورها والتصديق
المتعلق به لا يكون عينه بالذات واللائح من الاستدلال المذكور على عدم الاستلزام كونه التصديق و
ان الشارح بنى كلامه اولا من قوله فانه قبل ان نعقل الماهية كيف نعقل الى قوله واجيب بانه لو كان تعقل الماهية
مستلزما له على كون المراد بالانفكاك تعقل الوجود تعقل الماهية انفكاك تصوره عن تصورها ولما
رأى قوة منع انفكاك التصورين في التصور عدل في الجواب الذي ذكره بقوله واجيب بانه لو كان تعقل الماهية
مستلزما له الى التغيير الذي ذكره المحشي وحمل الانفكاك المذكور على انفكاك التصديق عن التصور دفعا
لذلك المنع ولهذا قال ليس المراد بالانفكاك المذكور انفكاك التصور عن التصور بل انفكاك التصديق عن التصور
وقد يحمل الانفكاك وعدم الاستلزام اذ لو استلزم تعقل الماهية اه وقد يدفع ذلك الاضطراب المتوهم في كلامه
الا انه يحتاج في بعض الجواب الى التكلف الاتي عند ظ كلامه واعلم ان في قوله واجيب بانه لو كان مستلزما
نظرا اذ سوق الدليل الذي ذكره بقوله لو كان تعقله يدل على ان المقصود ههنا هو الاستدلال بثبوت
الشك في وجود الماهية عند تعقلها على تجرد استلزام تعقل الماهية تعقل وجودها وقوله لاستحالة الشك
في اتصاف الشيء بمقوم عند تعقله يدل على ان المقصود هو الاستدلال بثبوت الشك على عدم الاستلزام على
انه مقوم وهو بالحقيقة راجع الى كون المقصود نفي تقويمه الوجود وايضا ان اريد وجود الماهية في قوله
لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في التصديق بوجودها فلا حاجة الى الاستدلال
على تلك الشرطية بقوله لاستحالة الشك له اذ منافاة الشك للتصديق في غاية البداهة بحيث لا يحتاج
الى التنبيه وان اريد به التصور فالدليل لا يدل على المدعى اذ الشك في الشيء لا ينافي تعقله وتصوره وان
اريد بعدم الاستلزام نفي استلزام تعقل الماهية تعقل وجودها لكون الوجود ذاتيا لها كما يدل عليه كلام
المحشي حيث قال اي على انها عينها او جزؤها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك له لم يكن الاستدلال المذكور
استدلالا على نفي المقدمة التي ادعاها السائل وجعلها سند المنع اذ مراده بالاستلزام هناك الاستلزام
الذي ينافي مطلق الانفكاك وهو الاستلزام المطلق وحمل الانفكاك في كلام المستدل على الانفكاك المخصوص
اعني عدم استلزام تعقل الماهية تعقل وجودها لكونه ذاتيا لها لا يستلزم المصادرة على المطلوب كما ينبه هناك

اظهر م

بتمثل م

عليه سابقا **قوله** واجب بان الواجب كما سمعت من الشرح **اقول** اي من قوله اذ لا يتحمل الشك في الصادق الذي
عقد فعلى هذا ينبغي ان نحمل تعقل الوجود في قوله ان تعقل الوجود سيفكه عن العلم بالوجود من حيث انه
ثابت للماهية وهو التصديق ولكن يشكل الحمل عليه كلام المتن ليلايم كلامه واما حمل الشارح كلام المحشي على
ما ذكر مع انه يمكن ان يراد بتعقل الوجود فيه تصور الوجود اما الاستشهاد بهذا الكلام التعريض في هذا المقام
واما لانه اقوى من التعريض الذي اعتبر فيه انفكاك التصور عن التصور اذ يمكن ان يتوهم ان المجادل وينازع في الحكم
في المقدمة القائلة ان تعقل الوجود سيفكه عن تعقل الماهية ويقول الامام ان تصور الوجود سيفكه عن تصور الماهية
بل تصور ماهية المثلث مثلا تصور الوجود ولا يمكن ان ينازع في تلك المقدمة المأخوذة في هذا التقرير اذ
لا شك عاقل في انه يشك في وجود ماهية بل الحكم عليها ببعض الوجود عند تصورها ولا يخفى عليك ان
كلام المحشي يدل على ان كلا من تعقل الوجود والماهية سيفكه عن الاخر حيث قال ولا انفكاك بينهما تعقلا فلا يلايم
ان يحمل التعقل في كلامه على مطلق التعقل التصور السابق ولذلك قيل ان هذا الاسناد لا يصح لكنه اوم
لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما يناسب
التصديق دون التعقل بل يستلزمه وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان نقل الامام انا نتعقل
الماهية مع الغفلة عن وجودها فاما قال **قوله** فيما نقل عنه حاصل الجواب ان الاستدلال قياس
استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لا اقتراني كما زعم المعترض وتقريره ان الماهية معلومة ووجودها
مشكوك فيه فلو كان الوجود عينها او جزءها لما شك فيه بل يكون معلوما مصدقا به لان ثبوت الشيء لنفسه
بين يعني ان الاستدلال المذكور على نقيض ما يفهم من قول الشارح حيث قال لاستحالة الشك الا يكون
قياسا استثنائيا والاولى ان تقرر على وجه يكون قياسا اقترانيا كما قرر عليه في شرح المواقف وقال
انا نشك في ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها ما نشك في ثبوتها للماهية وقال فيما نقل
عنه وانت اذا تاملت ظهر لك ان الانسب ان يقدم الشارح السؤال الثاني اعني قوله فان نقل الامام انا نعقل
ثم يورد الاول وذيله فيقول **كيف** نشك في وجودها الذهني مع ان وجودها الذهني عبارة عن تعقلها ثم يجيب
بان الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بماهية الشيء الاول الحاق ان الشك في الوجود الذهني وكان الشارح نظر الى
ان

انه السؤال بامتناع انفكاك تصور الوجود الذهني عن تصور الماهية اقوى توضيحا انه لو قدم السؤال
الاول بما قرره المحشي فيما نقل عنه واخر عن السؤال الثاني وجوابه ثم اجيب بما قرره فيه لكان ترتيب الكلام
احسن من ترتيب الشارح اذ يكون السؤال الثاني متعلقا بجواب السؤال الاول متفرعا عليه غير منقطع التعلق
عنه بخلاف ترتيب الشارح ولا يخفى ما فيه من حسن الانتظام وكانه نظر الى ان السؤال بامتناع انفكاك
التصور عن التصور اقوى من السؤال بامتناع انفكاك التصديق عن التصور من حيث انه يحتاج في جواب الاول
الى نوع دقة بخلاف الثاني فقدمه بناء على ان التاخير يقتضي ان يلاحظ في تقرير ذلك السؤال انفكاك
التصديق عن التصور فافهم **قوله** وهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زايد **اقول**
قال فيما نقل عنه فلا يلزم زيادة الوجود الخاص في الواجب لامتناع تعقل الخصوصية مع الغفلة عن وجوده
فلا يكون هذا الدليل منافيا لمذهب الحكماء في حق الواجب واعلم ان بعض الناس زعم ان دلالة الدليل
على زيادة الوجود الخاص فيما ذكر يتوقف على ثبوت مقدمتين الاولى ان في الموجودات افرادا
من افراد الوجود المطلق وراء الحصة اذ لو لم يثبت تلك المقدمة لجاز ان يكون الوجود الخاص عبارة
عن تلك الحصة فلا يكون دلالة الدليل عليه وعدمها ههنا مقصودا اذ نفي زيادة الحصة في الكل ليس مما ينازع
فيه والثانية ان ذلك الغير معلوم على وجه يتميز به عن جميع ما عداه ليعلم انه غير معلوم لنا حين تصور الماهية وانها
امر ونحن نرد العناد وليس بشيء اذ يقال ان في افراد الوجود التي ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لها
على ما هو الحق امورا متخالفة الحقيقة كما نص عليه المحققون لاتصافها بلوازم الماهية المتخالفة فان الوجود
الواجبي يقتضي الغنى والوجود الممكني يحتاج اليها ولا شك ان الاحتياج والغنى من لوازم الماهية فلا بد
ان يكون في موجود ما امر وراء الحصة والا لكانت الوجودات متوافقة الماهية اذ الكلي بالنسبة الى حصصه نوع
كما نص عليه في المنطق واذا ثبت فرد ما من الوجود وراء الحصة فقد ثبت في كل موجود وجود خاص
وراء الحصة اذ البديهة لا يفرق بين موجود وموجود في ثبوت ذلك الامر وعدمه وهذا الذي
اثبتناه هو الذي يكون منشأ للاثار المختصة بالموجود ويكون الشيء به موجودا مخصوصا في نفس الامر
ولنا ان نلاحظ بهذا الوجه متميزا عن جميع ما عداه ونتردد فيه حين ان نلاحظ الماهية **قوله** يعني ان العقل

لعدم [illegible] ان ما ذكره [illegible] لوازمه [illegible]
ان لوازم الماهية [illegible] انما هو لوازم
الماهية المعروضة للوجود فلا يلزم
اختلاف في الوجودات بالماهية بل
اختلاف الوجودات فاستلزم [illegible] وجود
بسبب الماهية [illegible] واقتضائه
[illegible] لوازم الماهية [illegible]
[illegible]

الماهية **اقول** التعقل ليس عبارة عن الوجود الذهني حقيقة بل هو موجود ذهني على ما صرح به وانما حمل على
المبالغة في الاستلزام لا يحصل المطلوب اللهم الا ان يكون الوجود الذهني لازما بينا للتعقل وهو ممنوع واعتبارهم
ذلك في تعريف العلم حيث قالوا هو الصورة الحاصلة عند الذات المجردة لا يدل على كونه لازما بينا في نفس الامر
قوله لكن لا يلزم من تعقلها **اقول** اي لا يلزم من تعقل الشيء تعقل ماهية ذلك التعقل فانا ربما نعقل الاشياء ولا نتصور
ذلك التعقل بوجه ما فضلا عن ان يتعقل ماهية ذلك التعقل **قال في الشرح** فانا نتعقل ماهية المثلث ثم استبعد
الشك في وجود المثلث مطلقا ونوقع في المثال بحصص المثلث بمساوى الباقي **قوله** لجواز ان لا ينفك تعقلها **اقول** هذا الجواز
يتأتى في الواجب كما لا يخفى ويمكن ان يقال ايضا كون البياض ذاتيا للبياض بين بشهادة انا في الشك في كون البياض بياضا
لا في كون البياض ابيض وكذا كون الوجود المطلق ذاتيا للماهية انما ينافي الشك في كون الماهية وجودا لا في
كون الماهيات موجودة فلم لا يجوز ان يكون الوجود ذاتيا للماهيات ومع ذلك نشك في كونها موجودة عند تعقلها
وان لم نشك في كونها وجودا **قوله** لامتناع الشك في اتصاف الشيء بمقومه ان اراد به امتناع الشك في ثبوت مقوم الشيء
له بانه ذو هو فلا نم ذلك وان اراد به امتناع الشك في ثبوته له بانه هو هو فمسلم ولكن لا نم ان الشك في كون الشيء
موجودا شك بهذا المعنى وسيرد عليك ما يزيل هذا الاشتباه **قوله** فيه ما قد عرفته **اقول** فيه ما قد عرفته فلا نعيده
قوله واما قوله وان سلم اه **اقول** لو استدل بكون الامكان نسبة غير اعتبارية كان الاستدلال صحيحا ولا
يرد قول المعترض ولو سلم اه اذ المغايرة الاعتبارية التي يتوقف على اعتبار المعتبر لا يكفي في حصول هذه
النسبة سواء كان الامكان نسبة اشتقاقية اولا ولا فرق بين النسبة الحملية والاشتقاقية في توقف
تحققهما في نفس الامر على المغايرة في نفس الامر دون الاعتبار وايضا الاستدلال بتحقق الامكان صحيح سواء
كان نسبة حملية او اشتقاقية اما الاول فلان اللازم على تقدير الذاتية ان يكون المتحقق من تلك النسبة
امكان مادة الضرورة وتحقق الامكان المذكور ينافيه واما الثاني فلان اللازم على ذلك التقدير ان يكون
المتحقق من هذه النسبة مادة الامتناع لامتناع اتصاف الشيء بذاته اذ الموصوف لا بد ان يتقدم على الصفة
والشيء لا يتقدم على ذاته وتحقق الامكان الذي ينافيه فاندفع ما قيل من ان الامكان نسبة اشتقاقية
فلا ينافي ضرورة النسبة الحملية المتحققة على تقدير كون الوجود ذاتيا للماهية قال في الشرح

فيه ان الملازمة التعقل [illegible]
هنا ضعف نفس حصول الصورة و
[illegible] كلام الشارح [illegible]

[illegible]

ان السؤال بامتناع انفكاك تصور الوجود الذهني عن تصور الماهية اقوى توضيحه انه لو قرر السؤال على ما قرره المحشي
فيما نقل عنه وادرج السؤال الثاني والجواب عنه اجيب بما قرره فيه لكان ترتيب الاسولة احسن من ترتيب الشارح
اذ يكون السؤال الثاني متعلقا بجواب السؤال الاول وسوقا اليه غير منقطع التعلق عنه بخلاف ترتيب
الشرح ولا يخفى ما فيه من حسن الانتظام وكانه نظر الى ان السؤال بامتناع انفكاك التصور عن التصور اقوى
من السؤال بامتناع انفكاك التصديق عن التصور من حيث اتجاهه في **قال في الشرح** الرابع لو لم يكن الوجود
زائدا اه **اقول** هذا الدليل تمامه ان لو يعني حصول الفائدة المعقولة من مثل قولنا السواد موجود حين تعقل
الموضوع بالكنه وهو غير معلوم اذ يحتمل ان يكون الموضوع متصورا بالوجه فيتصور حصول الفائدة من الحمل و
يكون مناط تلك الفائدة هذا التصور دون التصور بالكنه ان سلم امكانه فان الاحكام يحصل بالعنوان
قال بمنزلة قولنا الجوهر جوهر **اقول** لم يقصد به ان معنى قولنا الجوهر موجود يكون معنى هذا القول فيكون ذلك القول
بمنزلة هذا القول من تلك الحيثية كما هو الظاهر من كلامه لظهور ان الوجود على تقدير نفسيته وكونه محمولا
بالاشتقاق كما في هذا القول يكون معنى قولنا الجوهر موجود معنى قولنا الجوهر ذو جوهر والوجود ذو
وجود لا معنى قولنا الجوهر جوهر والموجود موجود بل المراد ان قولنا الجوهر موجود بمنزلة ذلك القول في مجرد
عدم حصول الفائدة لاشتمالها على ثبوت شيء لنفسه وان كان معناهما غير متحدين ومن لم يتفطن لهذا الاصل
المحشي في شرحه للمواقف بضعف قول المواقف حيث قال والحال ان قولنا السواد موجود كقولنا السواد
سواد والموجود موجود بل قال والاظهر ان يقال وكان قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود وكانه
توهم انه اذا كان بمنزلة قولنا السواد سواد والوجود وجود يكون مفيدا فائدة معقولة لان حمل ثبوت
شيء لنفسه على وجه لا يلاحظ فيه امر مغاير للمنسوب اليه مغايرة يصح بها للعقل ان يلاحظ كونه صفة له على
وجه يكون مقبولا عند العقلاء كما لاحظ ثبوت الوجود الذهني للوجود الذهني حين ان يقال الوجود الذهني
موجود في الذهن بسبب ملاحظة مطلق الوجود الذهني من حيث هو وملاحظته من حيث هو في ضمن جزئي
عارض له لظهور ان معنى قولنا الموجود ذو وجود ههنا هو معنى قولنا السواد موجود على تقدير العينية
ولا شبهة انه لا يلاحظ في معنى قولنا السواد موجود الا نسبة الوجود من حيث هو لا نسبته من حيث هو في

في النسخ صح

[illegible] بالاختلاف [illegible]

السواد موجود كقولنا اه

ذو

في صحن في نى ولذا اما هو فى معناه وهو ط للمتصف وان اعتبر التغاير الاعتبارى الذى يكون باعتبار المعتبر
وفرض الفارض يلزم ان لا يكون معنى قولنا السواد موجود قضية صادقة فى نفس الامر فاقيم على انا نقول الوجود ٥
الوجود بمعنى للماهية يكون نسبة وثبوته للماهية بطريق الحمل لا بطريق الاشتقاق لما ذكرنا من ان اتصاف
الشىء بذاته غير معقول وقد يكون الحكم على السواد بكونه موجودا حكما عليه فى الحقيقة بكونه وجودا ولا اعتبار
لما يتبادر من لفظ الموجود من الاتصاف بالوجود اذ ذلك بمقتضى الاطلاق اللغوى ولا كلام فيه ويلزم ما ذكره
الشارح من كون قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر والوجود وجود حاصلا ان الاتصاف بالذاتى
معقول كما مر من ان اتصاف الشىء بنفسه غير معقول الا انا نقول انا تصورنا ذلك فى صورة ثبوت شىء من الذاتيات لها و الغلة
ما هى فيه ليس من ذلك القبيل لظهور ان الماهية الموجودة لا يعرض لها وجود او غير الوجود الذى فرض انه نفسها
والخصم معترف بذلك كل **ق** يبرد ان انتفاء الماهية ليست بماهية **اقول** قد انما يلزم التناقض لو كان قولنا السواد
موجود بمنزلة ما ذكره وليس كذلك لان الوجود ههنا محمول اشتقاقا فيكون سلبه بمنزلة قولنا السواد ليس
بذى سواد او الوجود ليس بذى وجود وهو ليس بتناقض والحاصل ان الوجود لو كان نفس الماهية يكون معنى
كون الشىء موجودا ثبوت الوجود له بطريق الحمل لا بالاشتقاق لما ذكرنا ويكون سلب الوجود عنه تناقضا
قال الشارح لكان الماهية غير موجودة فى نفسها **اقول** الغلط انما نشأ من عدم الفرق بين عدم اعتبار
الشىء فى الشىء وبين اعتبار عدمه عنه حيث ظنوا ان الماهية على تقدير زيادة الوجود عليها تكون فى حد ذاتها خالية
عن الوجود فتكون غير موجودة بل معدومة ولا شك انه غلط فاحش لان عدم اعتبار الوجود فى الماهية لا يستلزم
كون الماهية غير موجودة بمعنى عدم الاتصاف بالوجود حتى يلزم كونها معدومة بل يستلزم كونها غير موجودة بمعنى
عدم تعين الوجود وجزئيته وهو لا يستلزم المعدومية لا بمعنى كون العدم نفس الماهية او جزءها ولا بمعنى الاتصاف
وما ذكره فى الحلية يعنى قوله الماهية الموصوفة بالوجود والعدم يدل على ان الحق جواز الاتصاف بالوجود والعدم
وليس كذلك وان اريد الموصوف بالوجود والعدم المأخوذ فى مفهوميهما اى المشروط بهما لم يكن السؤال المذكور بقوله
لا يقال مع جوابه متناسبا فتدبر وكان ان يحمل لفظ الموصوف على معنى الثابتة لها الوجود والعدم وان كان ان ذلك الثبوت ٨
بطريق العينية او الجزئية كما اريد بالاتصاف فى قول الاستاذ ان الشكل فى اتصاف الشىء بنفسه يعنى الثبوت غير القيام ثم اعلم ان

فى الشرح

ان المحصل الشبهة المطابق لتقريرها المذكور فى الشرح وتحريره على وجه لا يمكن ان يتمسك المستدل بدليل على
لزوم اجتماع النقيضين او تحصيل الحاصل ان يقال الوجود على تقدير زيادته على الماهية من حيث هى اما ان يقوم بالماهية
الموجودة او المعدومة على معنى ان الوجود والعدم نفس الماهية او جزءها او لا بالماهية المشروطة بالوجود او العدم
ولا بالماهية فى زمان كونها موجودة بالوجود لا به او زمان كونها معدومة حتى يلزم اجتماع النقيضين او تحصيل
الحاصل **قوله** فلا يكون موجودة فى الخارج **اقول** كانهم لم يفرقوا بين كون الخارج ظرفا للوجود وبين كونه ظرفا
لثبوته للغير فظنوا ان الماهية اذا لم يثبت لها الوجود فى الخارج لم يكن الخارج ظرفا للوجود فلا يتصف الماهية بالوجود
الخارجى فتكون معدومة ولم يعلموا ان الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفا لوجوده وان هذا الظرف ليست
عبارة عن كون الخارج ظرفا لثبوته للماهية والمستلزمة لها ولم يعلموا ان العدم رفع الوجود على اى وجه كان فظنوا
انه اذا انتفى ثبوت الوجود فى الخارج للماهية كان الرفع متحققا فتكون معدومة ولم يعلموا ان العدم المقابل
للوجود هو انتفاء الوجود مطلقا وما ذكر من الرفع انما هو انتفاء الوجود عن الماهية بحسب الخارج لا مطلقا
لا اتصاف الماهية به بحسب نفس الامر فى الذهن كما سنذكره **قوله** بل هو متحقق بذاته **اقول** فيه ان عليه ويكون كل وجود
واجبا اذ لا نعنى به سوى ما يكون تحققه بنفسه حاجبا بان معنى واجب الوجود ان وجوده مقتضى ذاته من غير
احتياج الى الفاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشىء اما من ذاته كما فى الواجب او من غيره كما فى الممكن لم
يفتقر الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا ولا يخفى عليك
ان الوجود اذا لم يفتقر عند حصوله لشىء الى وجود يقوم به لم يكن نسبته الى الوجود والعدم على السوية
ضرورة ان الشىء لا يكون نسبته الى نفسه والى نقيضه على السوية فلا يتحقق الامكان الذى هو تساوى
النسبة بالنسبة اليهما فيلزم ان يكون واجبا وهو غلط **قوله** من ان اتصاف الشىء بنفسه غير معقول
اقول فيه بحث اذ لا نم ان اتصاف الشىء بنفسه فى نفس الامر غير معقول فان الوجود الذهنى اذا علم وحصل
فى الذهن يكون متصفا بمطلق الوجود الذهنى الذى هو نفسه فى نفس الامر بدون اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا لم
يكن قولنا الوجود الذهنى اذا علم وحصل فى الذهن كان موجودا فى الذهن قضية صادقة وهو سفسطة
ولذا العدم يجوز ان يعرض لنفسه فى نفس الامر كما سيجىء ووجوب التغاير الاعتبارى بين الشىء ونفسه

[illegible]

عروضها لهاهية الخارج ويمكن للعقل ان يلاحظها بدون ملاحظة تلك الصفات معها حين ملاحظة

عروضها لهاهية الخارج هذا واعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وبوظ فلا يلزم
يكون ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهني الوجب للامتيازية الذهن يتوقف على ان يكون للموصوف
وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهية وجودات غير متناهية في الذهن او يتوقف الشيء على نفسه ولا يمكن ان
يقال فيه ما يقال في الوجود الخارجي من ان المعروض هو الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي
وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فيلزم ان يكون الماهية متصفة بالوجود الخارجي وما يلزم في العقل دون
الخارج حتى يلزم ان يكون الوجود الخارجي للماهية موقوفا عليه بل اللازم توقف الوجود الخارجي والاتصاف به على
وجود الماهية في العقل والمحذور ايراد الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني لا يمكن ان يكون
معروضا للوجود الذهني اذ عروض الصفة للشيء يتوقف على ثبوت المعروض له ما وان كان المعروض
ذهنيا يتوقف على ثبوته في الذهن والا فعلى ثبوته في الخارج ولا يشكل ان الوجود الذهني صفة يثبت به عارضه
للماهية في الذهن دون الخارج فيتوقف على ثبوتها في الذهن فيلزم ما ذكر من المحذور وايضا يلزم توقف موجودية
الشيء في نفس الامر على تعقل ذلك الشيء ووجوده الماهية في الذهن عما يتقرر بكون الموجود عبارة عن الاتصاف
بالوجود الخارجي في الذهن كما سبق مقتضى ما ذكره وليس كذلك فانا نجزم جزما ضروريا بان زيدا موجود في الخارج و
انه لم يتحقق ذهن ذاهن ووجد في الذهن فضلا عن توقف على وجوده في الذهن الا فعال معنى موجودية الشيء
في نفس الامر ليس عبارة عن الاتصاف المذكور ولا يتوقف عليه بل كون الشيء بحيث اذا حصل في الذهن كان
متصفا بالوجود الخارجي وهو يتحقق قبل ذلك الاتصاف ولا يتوقف على الوجود الذهني لانا نقول بعد الكلام
الى بكل الحيثية والحالة فنقول اذا كان اتصاف الماهية في الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليها فيلزم فيما يلزم
في كون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج وان كان في الذهن يلزم ما ذكر من توقف موجودية الشيء في نفس
الامر على تعقله ووجوده في الذهن وايضا يلزم ان لا يتحقق تاثير الفاعل الا التاثير في الاتصاف بالوجود كما استدركه
ولو كان ذكر ذهنيا يلزم ان يتوقف ذلك التاثير على تعقل الماهية مع انا نعلم بالضرورة ان التاثير في الممكنات حاصل
سواء تعقل او لم يتعقل كيف والتاثير في المعلول الاول يحصل اولا ثم تحصل تعقلها ووجودها في الذهن ان امكن وان

عروضها لهاهية الخارج هذا واعلم ان اتصاف الماهية بالوجود الذهني ليس خارجيا وبوظ فلا يلزم ان
يكون ذهنيا والحال ان الاتصاف الذهني الموجب للامتيازية الذهن يتوقف على ان يكون للموصوف
وجود ذهني فيلزم ان يكون للماهية وجودات غير متناهية في الذهن او يتوقف الشيء على نفسه ولا يمكن ان
يقال فيه ما يقال في الوجود الخارجي من ان المعروض هو الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي
وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فيلزم ان يكون الماهية متصفة بالوجود الخارجي وما يلزم في العقل دون
الخارج حتى يلزم ان يكون الوجود الخارجي للماهية موقوفا عليه بل اللازم توقف الوجود الخارجي والاتصاف به على
وجود الماهية في العقل والمحذور ايراد الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها الذهني لا يمكن ان يكون
معروضا للوجود الذهني اذ عروض الصفة للشيء يتوقف على ثبوت المعروض له ما وان كان المعروض
ذهنيا يتوقف على ثبوته في الذهن والا فعلى ثبوته في الخارج ولا يشكل ان الوجود الذهني صفة يثبت به عارضه
للماهية في الذهن دون الخارج فيتوقف على ثبوتها في الذهن فيلزم ما ذكر من المحذور وايضا يلزم توقف موجودية
الشيء في نفس الامر على تعقل ذلك الشيء ووجوده الماهية في الذهن عما يتقرر بكون الموجود عبارة عن الاتصاف
بالوجود الخارجي في الذهن كما سبق مقتضى ما ذكره وليس كذلك فانا نجزم جزما ضروريا بان زيدا موجود في الخارج و
انه لم يتحقق ذهن ذاهن ووجد في الذهن فضلا عن توقف على وجوده في الذهن الا فعال معنى موجودية الشيء
في نفس الامر ليس عبارة عن الاتصاف المذكور ولا يتوقف عليه بل كون الشيء بحيث اذا حصل في الذهن كان
متصفا بالوجود الخارجي وهو يتحقق قبل ذلك الاتصاف ولا يتوقف على الوجود الذهني لانا نقول بعد الكلام
الى بكل الحيثية والحالة فنقول اذا كان اتصاف الماهية في الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليها فيلزم فيما يلزم
في كون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج وان كان في الذهن يلزم ما ذكر من توقف موجودية الشيء في نفس
الامر على تعقله ووجوده في الذهن وايضا يلزم ان لا يتحقق تاثير الفاعل الا التاثير في الاتصاف بالوجود كما استدركه
ولو كان ذكر ذهنيا يلزم ان يتوقف ذلك التاثير على تعقل الماهية مع انا نعلم بالضرورة ان التاثير في الممكنات حاصل
سواء تعقل او لم يتعقل كيف والتاثير في المعلول الاول يحصل اولا ثم تحصل تعقلها ووجوده في الذهن ان امكن وان

بوقف المتأثر فيه على تعقل وجوده في الذهن فيلزم الدور وهو ظ قوله فانه اذا اعتبر في الخارج الخ اقول ولكن اذا اعتبر ما
في الذهن فقد اتصف بها لكون فيه الا ان الكلام فيما اعتبرها من حيث هي فيكون الملحوظ الماهية فيكون وجودها في الذهن
لازما وان كان غير ملحوظ فيه فهذا الاعتبار يقدر على اعتبار قبولها للوجود مطلقا فتدبر قوله نعم ان الحكم في
الحقيقية الكلية الخ اقول فعلى هذا لا يكون الحكم في الحقيقية الكلية مقصورا على الموجودات الخارجية المحققة والمقدرة
بل يكون عاما لكل ما هو فرد للعنوان في نفس الامر سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او في الذهن
واعلم ان القوم قسموا القضية تارة الى الحقيقية والخارجية وفسروها بما يكون الحكم فيه على افراد العنوان المحققة
في احد الازمنة الثلثة وعلى المقدرة ايضا وهذا هو المشهور واخرى الى ذهنية ايضا لما كان رأوا من ان بعض القضايا
يحكم فيه على الافراد الذهنية كقولنا كل ممتنع معدوم وما ذكره الفاضل من تفسير الحقيقية بمعنى عام متناول للافراد
الموضوع باسرها فان كان له افراد خارجية محققة او مقدرة وافراد ذهنية كالمثلث دخل الكل في الحكم على هذا
التفسير وان كان له افراد ذهنية فقط كالممتنع كان الحكم في الحقيقية متناولا لها فقط وان كان له افراد ذهنية
وافراد مقدرة فقط كان الحكم متناولا لهما فقط كقولنا كل خلاء بعد قائم ولا يتوهم ان الحقيقية تقتضي ان
يكون لموضوعها جميع الانواع الثلثة من الافراد قوله اللهم الا ان تجعل الموجبة الجزئية اقول هذا من كلام الفاضل
لا من كلام الناقل يعني لا يرد ما قيل الا ان تجعل الموجبة الجزئية الحقيقية داخلة في النوع الذي هو قوله والا لبطلت القضية
الحقيقية تبطل مدعوه اذ يكون المدعى ح بطلان كل المحصورات جزئياتها وكلياتها ولا شك ان اللازم من الدليل
بطلان كلياتها دون كل جزئياتها التي من جملتها ما يكون موضوعه موجودا في الخارج كقولنا بعض المثلث زواياه
مساوية لقائمتين قوله يدل على ذلك اقول هذا الدليل لا يدل الا على ان القضايا الهندسية والحسابية لا تكون
معتبرة بحسب الخارجية بل بحسب الحقيقية ولا يدل على ان القضية الخارجية الكلية لا تكون معتبرة في جميع العلوم اصلا
حتى يحصل المط قوله واما الخارجية فانما اعتبرها الخ اقول اي الخارجية المعتبرة ما يكون الحكم فيه على الموجودات المحققة في
الخارج في احد الازمنة الثلثة لا المعتبرة ما يكون الحكم فيه على الموجودات الخارجية المحققة او المقدرة اذ ما يكون هي معتبرة
لاجل الضرورة الداعية اليه لكون المحمول مختصا بالوجود المحقق او المقدر كما في بعض المسائل الحكمية كقولنا كل فلك متحرك بالاستدارة
نظهور ان الحركة بالاستدارة مما تختص بالافراد الخارجية دون الذهنية ويجب ان يجري الاعتبار اذا كان لها ويقول الاد
باعتبار

ملخص وجود الذهني

٢٧٦

اي باعتبار الطلب المبين

اي سواء دعت الحاجة بالاول او الخارجية

كلام المحقق فانه احتاج الى خارجية بمعنى عام الاربعة

باعتبار الخارجية اعتبارها مطلقا سواء دعت الحاجة اليه اولا ثم اعلم ان المتأخرين اعتبروا قضية خارجية مفسرة
بما يكون الحكم فيه على الافراد المحققة في الخارج في احد الازمنة وحقيقية مفسرة بما يحكم فيه على الافراد المحققة والمقدرة كما سبق
وبعضهم اعتبر قضية ذهنية يحكم فيها على الافراد الذهنية كالمسائل الحكمية المنطقية ورد عليهم بان الكليات
الماخوذة على هذا الوجه جزئيات في الحقيقة والصواب اعتبار القضية حقيقية بالمعنى العام المتناول للافراد
الموضوع باسرها كما ذكرنا الا انه يلزم ح ان لا يصدق كل انسان متحرك او ساكن بالضرورة ونحو ذلك من القضايا الكلية
التي محمولاتها تختص بالوجود الخارجي او الذهني فالاولى ان تعتبر قضية حقيقية بالمعنى العام وخارجية متناولة للخارجيات
المحققة والمقدرة وذهنية ان احتيج اليها هذا ما لعل عندي في هذا المقام فعلى هذا يجب ان يحمل قوله من المعتبرة عند
المحققين على المحصل الاصالي اي بالنسبة الى الخارجية المفسرة بما فسره القوم ويحمل الخارجية في قوله فبقي الكل من حيث هي
خارجية المفسرة بما ذكرنا او يحمل الاعتبار على الاعتبار مطلقا اي من غير تقييد بالضرورة الداعية ح هيهنا كلام
من وجهين الاول انه يلزم ان الكليات الماخوذة على هذا الوجه جزئيات ليس بصحيح على عمومه اذ من القضايا
الذهنية ما يكون موضوعه منحصرا في الافراد الذهنية وكليتها بثبوت محمولها لكل الافراد فقط لان اما صدق
العنوان مما لا بد منه وان قولنا كل ممتنع معدوم قضية ذهنية كلية يحكم فيها على جميع افراد الممتنع التي هي ذهنية
قوله فان قلت اذا كان المحمول مختصا بالوجود الخارجي اقول يعني ان الموضوع اذا كان له افراد خارجية
وذهنية معا وكان المحمول من العوارض المختصة بالوجود الذهني او الخارجي وادعي تناول الحكم لجميع الافراد الخارجية وجميع
الافراد الذهنية لم يمكن ذلك باعتبار القضية حقيقية بل خارجية او ذهنية فاجاب بانه لم يحصل هذا
الغرض باعتبارهما وان كان المحصورات الجزئية صادقة ايضا ههنا فالحقيقية هي الجارية في جميع المواد وهي الكلية
في الحقيقية لما عرفت فاعتبارهما لذلك الغرض لا يضر ما في مطلوبنا قوله احترز عن الموجبة السالبة المحمول اقول السالبة
المحمول ما يحمل فيها سلب المحمول عن الموضوع كما اذا حمل سلب الكتابة عن زيد عليه وان هذا الايجاب راجع الى السلب
فلا يقتضي وجود الموضوع ايضا والمعدولة المحمول اما يحمل فيه عدم مفهوم في نوع كما اذا حمل عدم مفهوم الكتابة في نفسه
على زيد فان هذا الحمل ايجاب حقيقة ويلزمه السلب ولا يساويه فيستدعي وجود الموضوع كما هو المشهور والبعض
شرط في اصنافها وجود الموضوع اعتبارا لسبب عدم موضوعها لذلك المفهوم قوله فلذا ما يلزم فيهما اقول

اعدم

ع الاربعة

عن الموضوع ط

سعدادة

انها اينما وجدت كانت مصفة بها اذ ليس لخصوصيتها احد الوجودين من ذهن او اعيان بل الماهية متصفة باعتبار مطلق وجودها وايا ثبت على ذى مسلة ان النفس بلازم الماهية مطلقا سواء كان ثبوتيا او سلبيا بل على ان اتصاف المقيد بعين الامر وجود الموضوع لا يخص بالامور الثبوتية وان قوله في الجواب واما الازم للماهية فليس معناه انه عرضي في ان ثبوت اللوازم للماهيات مطلقا تستدعي وجودها مطلقا وليس لخصوصية كون الثابت لازما معروضه وذلك بل العوارض ايضا كذلك وكان تقسيمهم فسموا العوارض الى ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي بلا وعد وقطع النظر عن خصوصية احد الوجودين اذ الامر ظاهر في ذلك اللحوق بل لمطلق الوجود كما مر وقسم آخر يلحق الوجود الذهني والخارجي وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فلولم يكن ثبوت السلوب العارضة لموضوعاتها مقتضيا لثبوت تلك العروضات لجرى مثل هذا في لحوق العوارض عن تلك الاقسام وبطل حصر الاقسام فيما ذكر الا ان يعيد المقسم بعيد التثبوت لكن هذا التقسيم مع كونه خلاف الظاهر لا يناسب الغرض من العنوان وان هذا التقسيم كما وقع في كتب الحكمة وقع ايضا في كتب الميزان ولا شك ان ذلك التخصيص لا يناسب هذا العنوان وتدبر قال البعض الافاضل المراد بعدم استدعاء الموجب السالب المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها وجوده في الذهن كسائر العوارض من الموجبات بلا فرق والخص بكل المقدمة بثبوت الامور الثبوتية بان فرق بين ثبوت الامور الثابتة للشئ في نفس الامر وبثوت السلوب له فزعم بان الاول لا يقتضي ثبوت المثبت له دون الثاني لانهم صرحوا بان ثبوت الشئ للشئ في الخارج مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج وادعى ايضا الضرورة مع ان الوجدان الصحيح لا فرق بينه وبين الثبوت الذهني فاقتضاء ثبوت المثبت له سواء كان الثابت سلبيا اولا فان خصوص كون الثابت ثبوتيا لا مدخل له في ذلك الاقتضاء كيف وانهم صرحوا بان الثبوت لا يقتضي وجود الثابت ذهنا وخارجا واذا لم يقتض ثبوت السلب ثبوت المثبت له لم يكن لكون هذا الثبوت ثبوتا في نفس الامر وفي الذهن معنى واعلم ان المحشي قال وكان شرح المطالع يعود كون تخصيص كون الاتصاف المعيد بالحاية او نفس الامر مقتضيا لوجود الموصوف في احدهما لان الماهية متصفة بلوازمها في نفس الامر سواء وجدت لكن لا ماهية اولا فان الايجاد نوع في ضمن نفسها وان لم يكن موجودة اصلا لا انا نقول نحن نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شئ كما مر واما لازم الماهية فليس معناه ان

شئ

لايكون الثابت في نفس الامر كما هو مقتضى ذلك التقييد لان الامور الغير الثابتة اذا كانت ثابتة لشيء في نفس الامر
يلزم ان يكون المثبت له ثابتا في نفس الامر على ما صرح به المحقق حيث قال ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر يستلزم
ثبوت المثبت له دون الثابت كالثبوت الخارجي واظن ان المحقق انما لم يتعرض لهذا الجواب لما ذكرنا من ضعف
قوله فان قلت سيجيء ان النفاة الخ **اقول** المتكلمون نفوا الوجود الذهني لزعمهم كون الذهن متصفا
بالصفات المتضادة وبما ينبو عنه ولا شك ان الذهن يقال للقوة المدركة للانسان دون مطلقها
فلما ذكروا ان المتنازع فيه بين الفريقين هو الوجود في اذهاننا والا لا يفيد الدليل المدعى واجاب
بان المراد بالذهن في تلك الشبهة مطلق القوة المدركة اطلاقا للخاص على العام بقرينة المقام **قوله** وايضا
اذا ثبت للاشياء الخ **اقول** هذا جواب ثان عن الاعتراض الثالث تقريره لو سلم ان المتنازع فيه هو الوجود
في اذهاننا لكن لا نم ان الغرض من ايراد الدليل المذكور هو الاستدلال به وحده عليه بل المقصود الاستدلال
على الوجود العلمي في الجملة بتوسط مع ضميمة المقدمة الظاهرة القائلة بانه اذا ثبت وجود علمي في الجملة للاشياء
وجد في اذهاننا لكونها معلومة لنا **والحاصل** ان الدليل المذكور وان لم يدل على الوجود الذهني في النفس
الناطقة وحده لكنه يدل عليه مع ضميمة وهو صحة تلك المقدمة اليه **فان قلت** هذا الجواب يدل على ثبوت
الوجود العلمي في الجملة ولو في غير قوتنا المدركة مع تلك الضميمة يدل على الوجود الذهني والارتسام في النفس الناطقة
وهو مخالف لما ذكره في شرح المواقف حيث قال فيه ان الارتسام في غير العقل الانساني ينافي في النفس الناطقة
لاشتباه ما ان يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في الغير لا اصلا ولا ظليا **قلت** ما ذكره
ههنا مبني على ما زعم صاحب المواقف من ان الادلة التي يستدل بها الحكماء على الوجود الذهني ادلة الوجود في
النفس الناطقة ولا شك انها انما تدل على الوجود في اذهاننا اذا لم يكن للاشياء ارتسام في غير النفس الناطقة
لان المقدمة التي اعتبرت في هذه الادلة وهي انه يحكم على ما لا وجود له في الخارج انما يتم ان لو ادركنا ما لا وجود له في
الخارج ما لا وجود له في الخارج في قوتنا المدركة وصحته يتوقف على ان لا يكون ارتسام ووجود في تلك القوة فيكون
الارتسام فيها منافيا للارتسام والوجود في اذهاننا اي الجزم بتلك من تلك الادلة ولما لم يكن ما ذكره المواقف
مرضيا عند المحقق لم يلتفت اليه ههنا فلا اشكال ثم يرد ان يقال ان معلومية الاشياء لنا انما يستلزم وجو

وجودها في ذهننا لو كانت بارتسام صورها فيه وهو اول المسئلة اذ هو المراد من الوجود الذهني كما صرح به في
شرح المواقف ولو فرض انه امر آخر يستلزم الوجود الذهني نمنع ان المعلومية تستلزم الارتسام وان ادعى
بداهته وقيل نحن نعلم بالوجدان انا اذا علمنا اشياء خارجا عنا كان له نوع ارتسام وانطباع في القوة المدركة
كما يشهد به قلنا هذا ممنوع لونه غير مسموع في محل المناظرة يستلزم ان الاحتياج في اثبات المطلب الذي هو
الوجود في اذهاننا الى ملاحظة الدليل الدال على الوجود في مطلق المدركة مع ان كلامه يدل على خلافه حيث قال
اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر ورد نظرا الى الوجود الذهني في النفس الناطقة على ثبوت وجود علمي
في الجملة ويرد ايضا انه يدل على ان الاشياء اذا كانت معلومة بوجه اي وجه كان كانت موجودة في الاذهان و
ليس كذلك اذ الشيء اذا كان معلوما بوجهه العارض كالشبح مثلا فالوجود القائم بذلك الوجه ان لم يقم
بذي الوجه لم يكن الشيء المعلوم موجودا في الذهن حقيقة لظهور ان المرتسم في الذهن هو الوجه ليس الا موجود م
الشيء فاذا لم يكن هذا الارتسام ارتساما لما هو الملاحظ لم يكن للمعلوم بواسطته وجود ذهني وان
قام به يلزم ان يكون الصفة الواحدة قائمة بمحلين لظهور ان القائم بمفهوم الشيء هو هذا الوجود دون الوجود
المغاير بالذات ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقال في الاجزاء المحمولة من انها عين المركب بحسب الخارج ذاتا فلا
يلزم من قيام الوجود بها قيام صفة واحدة بمحال متعددة اذ الشيء لا يكون عين ما يغايره بحسب الذهن
في الذهن والخارج والشيء مغاير له بحسب الذهن فلا يكون عينه بحسبه حتى يمكن ان يقال انه عينه في
الذهن ماهية فلا يكون قيام الوجود الواحد بهما قيام صفة واحدة بمحلين كما قيل في الوجود الخارجي
العالم بالاجزاء المحمولة وايضا فالمركب اذا علم بعارضه لا يلزم ان يكون اجزاؤه معلومة لا بالكنه
ولا بالوجه ولو كان الوجود الذهني للوجه وجودا ذهنيا لذي الوجه يلزم ان يكون اجزاء ذلك المركب معلومة
وموجودة في الذهن البتة فتامل وايضا صورة مفهوم الشيء التي هي عينه غير صورة تعقل الانسان التي
هي عينها فلا يتصور جعل الوجود الذهني الذي لمفهوم الشيء وجودا ذهنيا حقيقيا لتعقل الانسان والقول
بان ههنا صورة لغوية لتعقل الانسان حاصلة بواسطة حصول صورة مفهوم الشيء الكلي به الوجدان
بل التحقيق ان المتحقق ههنا صورة مفهوم الشيء وانها من حيث يلتفت بها الى الانسان التفاتا بالذات

يكون علما به من ذلك الوجه ومن حيث تلتفت لها بكنهه الى مفهوم الشيء يكون علما بالوجه والعلمان متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار ولا يبعد ان يكون هذا مراد من قال العلم بالوجه هو العلم بالشيء من ذلك الوجه فتامل **قوله**
ما تمسكوا به انتم اه **اقول** فيه اشارة بان ذلك الدليل ليس بتام مع ان الظاهر من كلامه ليس كذلك اذ المقدمة
القائلة بان ثبوت شيء لشيء آخر فرع ثبوت الاول صحيحة على ما هو المختار عنده ولا شك في صحة المقدمة الاخرى ايضا
اعني قولنا انا نحكم على المعدومات بامور ثبوتية فالوجه ان يبنى ذلك الاشعار على مذهب الخصم الذي اورد هذا
الاعتراض من جانبه **قوله** وبالجملة ان للوجود في الذهن اه **اقول** ملخص هذا الجواب منع الصغرى الممنوعة من قوله كان م
لا معنى للحار الا ما قام به الحرارة القائلة بان معنى الاتصاف بصفة قيام ماهيتها بمحلها مطلقا
سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي اولا وفي كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا ومستلزما
لكون المحل متصفا بها كلام ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الاشكال مطلقا سواء ثبت الحكم بلوازم
الماهية او بصفات المعدومات كالامتناع اذ يمكن ان يقال في الجواب لا نم ان الممتنع ما يقوم به الامتناع
مطلقا ولو بحسب الوجود الظلي وتعيين كون المقتضي للاتصاف اي شيء هو الوجود الخارجي كما في الموجودات
التي تكون من عوارض الوجود او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في المعدومات ولوازم الماهية ليس
مما يلزم في الجواب عن مادة الاشكال وانما تعرض المحشي لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني لابراهم
الموجودات في تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا لا لان مراد الجواب ذلك
لظهور ان المراد ذلك المنع ولا يرد ما زعم البعض من ان الجواب ليس بحاسم لمادة الاشكال مطلقا والمجيب في
الشبهة بالفرق بين قيام شيء بشيء او بين حصوله فيه بان الاول يقتضي الاتصاف دون الثاني حيث لا يلزم
من كون الصور حاصلة في الذهن ان يكون قائمة به حتى يلزم اتصافه بها ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ليس
موافقا لاقوالهم اذ صرحوا بان الصور كيفيات قائمة بالذهن وان الذهن موصوف بالنسبة اليها وان كان
ذلك بحسب وجودها الذهني فان الصور العرضية ليست بقائمة بذواتها لا بحسب وجودها الذهني نعم هيهنا شيء وهو
ان الصور اذا كانت كيفيات قائمة بالذهن مع انها نفس الاشياء يلزم ان يكون وجود تلك الاشياء وجودا اصيلا
لا ظليا لان وجود الاعراض والكيفيات كذلك فيلزم جواز اتصاف الذهن بما اتصف عنه على مقتضى مذهبهم ولا يطابق

[illegible]

وجودها الخارجي ولا بحسبه م

ما يطابق جواب المحشي مذهبهم والجواب ان تصريحهم بكون العلوم والصور من قبيل الاعراض والكيفيات
لا ينقض القول بان تلك العلوم والاشياء المعلومة التي جعلوا العلوم والصور متحدة معها بالذات موجودة
في الخارج او مطلق الوجود من حيث قيامها بالذهن وبحسب الوجود الحاصل لها في الذهن حتى لا يكون
للاشياء وجود ظلي بحسبه بل يجوز ان يكون مرادهم بوجود العلوم والصور وجود معلوماتها لاتحادهما
بحسب الذات والجعل والوجود وكون الوجود المنسوب الى احدهما منسوبا الى الاخرى حقيقة وكون العلوم
والصور موجودة في الذهن ظلا عن اصيل من حيث قيامها بالذهن لا ينافي كونها موجودة بوجود اصيل بوجوده م
خارجي باعتبار وجود معلوماتها الذي هو وجودها حقيقة فان ماهية الحرارة التي هي علم وصورة متصفة
بهذين الوجودين معا هذا غاية ما يمكن ان يقال في التوفيق بين القولين والكلام بعد محل نظر لان كلامهم
تدل على ان يكون الصور في الذهن كيفيات عرضية بحسب ذلك الوجود فتدبر **لا يقال** لم لا يجوز ان يكون مرادهم
بوجود الاشياء وجودا ظليا وجودها من حيث هي وبوجود العلوم والصور وجودها من حيث كونها
علوما وصورا فان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بحسب الذات لكنهما متغايران بحسب الاعتبار فيجوز
ان يتصف شيء واحد بالوجودين بحسب الاعتبارين **لانا نقول** اعتبار كون الاشياء علوما وصورا
ليس الا اعتبار قيامها وحصولها في الذهن ولا معنى لكون الشيء بهذا الاعتبار موجودا خارجيا بمعنى
خارج الذهن ولو سلم لا يجدي فيما نحن فيه لان الحرارة الحاصلة في الذهن مثلا اذا كانت موجودة في الخارج
باعتبار كونها علما وصورة يلزم ان يتصف الذهن بها على ما يقتضيه جواب المحشي مع ان ذلك الاتصاف ممنوع
باي اعتبار فرض لان ماهية الحرارة لا تخرج عن كونها كذلك الماهية على اي اعتبار اخذت وايضا يلزم ان يكون المعدومات
موجودة اذا علمت وحصلت في الذهن صورها باعتبار كونها علوما **لا يقال** لم لا يجوز ان يكون امتناعها
بالنظر الى نفسها من حيث هي هي وموجوديتها باعتبار كونها علوما وايضا لا يلزم من كون الشيء موجودا
في الخارج وجود جميع افراده فيجوز ان يكون العلوم المتعلقة بالموجودات موجودة دون العلوم المتعلقة
بالمعدومات **لانا نقول** ان بديهة العقل حاكمة بان الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما بالاعتبارين وان
افراد العلم لا تختلف بالوجود والعدم وان اختلف المعلوم كذلك يدل على ذلك الرجوع الى الوجدان الصحيح

قال قلت اذا لم يكن القيام بحسب الوجود الظل مقتضيا الاتصاف المحل بالعالم فكان المقتضى لذلك هو الوجود
الخاص اذا كان العالم موجودا وعارضا خارجيا او عزم اذا لم يكن كذلك يلزم ان لا يتصف العالم بالعلم الذي
يكون الاتصاف به اتصافا بالمعلوم لكونهما متحدين بالذات قلت من قال بان العلم والمعلوم متحدان
بالذات لا يقول بان العالم يتصف في كل صورة كصفة العلم الذي هو عبارة عن المعلوم بل يقول انه يتصف
بصفة اضافية كحصل عند قيام الصورة به يلزم وهي اضافة الى المعلوم والتغير المعلوم به كيف وان صورة
الجوهر جوهر وعلم به ولو كانت جميع العلم تقتضي الاتصاف به يلزم ان يكون صورة الجوهر صفة قائمة بالعالم
مع كونها جوهرا لامحالة لانه لا يمكن القول بجوهرية صورة الجواهر مع القول بكونها عرضا لان العلم من مقولة الكيف
عندهم والمقولتان متباينتان فلا يصدق احدهما على الاخر بالاتفاق فلا يكون مرادهم بكون العلم
من مقولة الكيف كون العلم المعلوم بالذات من مقولة الكيف حتى ينظر فيما هو المحقق عندهم
في الشكل منها ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما مما لا يعقل ومنها انه يلزم من تعلل المقومات
وجودها في الخارج ان يكون لها موجودة في العقل الموجود في الخارج وهو خلاف البرهان الموجود في الوجود
في ذلك الشيء كالماء الموجود في البيت وبذلك الجسم بعينه وهذان الشقان لان ادعيا بان تعلل ان الموجود في الذهن
ماهية السماء ولكنها موجودة بوجود ظلي لا يترتب عليها اثارها ولا يظهر عنها احكامها والعلم من احكامها
المتعلقة بوجودها العيني وان يقال اسلزم وجود الشيء في الوجود الخارجي وجود الخارجي من الاحكام المتعلقة
بالوجود الاصيل دون الظلي ووجود المعدومات في العقل حين العقل وجود ظلي لا عيني فلا اشكال قوله و
في قبال الامور المذكورة اه اقول هذا الكلام مع كونه غير حاسم لبعض مواد الاشكال مثل الغم والفرح وسائر
الصفات مما يقبله النفس وان عدم تعايل ما ذكر من الحرارة والبرودة وغيرهما لو كان لعدم قبول النفس اياه
لكان ما يقبله النفس مما ذكرنا من الصفات كلها بلا غير يجتمع فيها حين تصورها الثبوت العلم المقتضيه
هو نحو العاية لا محالة اما يلزم ما ذكر اذا كان تلك المواد من مواد النقض وليس كذلك لان علم النفس بصورها
التي تعقلها حضوري ليس بوجود ذهني وانما يكون وجودا ذهنيا اذا كان انطباعيا وليس كذلك لانا نقول
علم النفس بصفاتها الموجودة بالنفس حين كونها عالمة بها حضوري واما علم النفس بصفاتها الموجودة الممكنة الاتصاف بها

في الكون للوجود ح

بها من كونها عالمة بها كالغم والفرح اذا خلى النفس عنها ليس بحضوري بل انطباعي فتكون مثل هذه
الصفات التي تقبلها النفس وان كان غير موجود فيها بالفعل حين كونها عالمة به من مواد النقض
قوله بعض هذه الدلايل اه اقول يعني ان هذه الدلايل بعضها نقض اذ الخص واورد بكل قوله والا يلزم اسماء الماهية
قوله والا فلا منزلة في الوجود الاول ليكلا يرد الاعتراض الذي سنذكره بقوله اعترض عليه اه والا فلا يعض
على ما قرره الشارح لعدم تم بان الدليل بعينه اذ بعض مقدماته اعني المقدمة القائلة بان الوجود الاول انما سمي
يلزم ان يكون الماهية معدومة لا يجري فيما ذكره من مادة النقض قوله ولا بد لابطاله من دليل اقول لا شك
ان مسمى صات الوجود اما مشخصات للوجود او ملزومة لها فتشتق باسمائها فعلى التقديرين ينتفي الشيء
باسماء الوجود الشخصي المعين ويكون ما حصل له الوجود الاخر موجودا او غير الاول سواء كان حصول
ذلك الوجود آن اسماء الوجود الاول او بعده ولذلك على اباية لو اعيد ما ازاعدم الوجود الاول والوجود
الثاني ان كان عين الوجود الاول يكون الوجود ثانيا موجودا آخر غير الاول على ما سيجيء في بحث اعادة
المعدوم وعلى ايضا بان عدم العلة علة لعدم المعلول وبنوا ذلك على امتناع توارد العلل على الواحد
الشخصي ستدلين عليه بان التوارد يستلزم تحصيل الحاصل واعادة المعدوم فتامل قوله وايضا
لم لا يكون زيادة اه اقول يعني ان التراخي على وتيرة الاول لا يكون الوجود في نفسه زايدا او ناقصا
على الاول وفي نفسه الوجود على معنى ان يكون الزيادة والنقصان ثابتين لها في ذواتها ولا يكونان
طارئين عليها بعد تحققها كما في زيادة الوجود على الوجود حين ضم اليه ونقصانه عنه ان امكن
والى ما ذكرنا اشار بقوله وبما سبق عن كثير والحاصل ان يكون الوجود قابلا للزيادة والنقصان على
معنى ان يكون في نوعها عنها ويكون كل منهما طاريا عليه بلا من الاول ولا شك ان الدليل انما يدل على نفي
التراخي على هذا الوجه دون الوجه الاول قوله وان تحقق الوجود مما لا يقوم اه اقول قال على ان اراد ان يحل
الوجود مما لا يقوم بدون الوجود العيني فلا نم ذلك اذ لا يلزم من تحقق الوجود الاخر ان اسماء الوجود
الاول وان اراد انه لا يقوم بدون مطلق الوجود فسلم لكن لا نم انه يتبع اوطان تبدل الوجودات العينية
على سبيل التدريج قيل في جواب المراد الشق الاول لظهور ان الشيء الواحد بعينه اذا انتفى عنه الوجود

المعين اسو ذلك التشخص وان فرض ان الماهية عرض لها الوجود الآن في ذلك الآن كما هو بي فانها ذوات
متعددة باعتبار حلول صور متعاقبة فيها على ما قيل اقول هذا الجواب وان كان صحيحا لكن الا ان
ما ذكره سابقا على قوله فربما يقال لا يلايمه فتدبر قوله فلا يلزم عدمها الا بان يقال اه اقول هذا الجواب انما
يتاتى اذا كان المكان بعدا متصلا قابلا للانقسام الى غير النهاية واما اذا كان سطحا باطنا فلا وكذا او في
في سائر المعقولات محل تامل واشكال وتامل قوله والظاهر انها اقناعية اقول فقد اشتهر من الكلمات ان الخير
هو الوجود والشر هو العدم وارادوا به تصوير الخير والشر لا التصديق بثبوت الوجود والعدم لهما لانه انما يتاتى
بعد تصور معنى الخير والشر وكلامهم الآن فيه فما اوردوه في صورة الاستدلال من الامثلة المذكورة في
الشرح ليس باستدلال بل تعيين لمعنيهما وكانه جواب سوال وهو انكم لم قلتم ان ماهية الخير الوجود وما
هية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس شرا على
الحقيقة بل بالعرض والاضافة وايضا عادتهم يطلقون الخير والشر على حصول كمال شيء وعدم حصوله له اذا مهد
هذا فنقول ان ارادوا بالخير في قولهم الوجود خير محض المعنى الاول يكون معنى ذلك القول الوجود وجود محض
متخلو عن العدم وان اعتبر فيه ذلك المعنى فتعميم موثق وان ارادوا بالخير ذلك المعنى مجازا لاطلاق المقيد على
المطلق يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لجميع افراد الوجود خصوصا من الاثار وجود الواجب ووجود المعلولات المستندة اليه
بطريق الايجاب كما هو مذهبهم مع ان هذا الحكم عام لجميع افراد الوجود وليس يختص بعضها عندهم حيث قالوا
كل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا وان ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما لوجود
الواجب لقيامه بذاته سولو اريد بالكمال امر مناسب لما حصل له ويليق به او وصف كمال معا يليق لصفة نوعا
مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض الاعدام غير الكونية لا الغاء ومناسبا لما حصل له كفقدان الكمالات
الانسانية الحاصل للحيوانات العجم كعدم العلم بالكليات الحاصل للفرس وغيره وانه امر مناسب لهما ويليق
بطبيعتهما وصورتهما النوعية وظهر بما ذكرنا ان هذه الدعوى ليست باقناعية كما انها ليست بيقينية فقول
المحشي انها اقناعية ليس كما ينبغي اللهم الا ان يحمل الخير على الكمال على عام يصدقها الكمال وما تتصف بها الا ان
هذا غير ظاهر من اطلاقاتهم واذا استقريت كلماتهم واطلاقاتهم تستيقن ما ذكرناه قوله بل هو كاشف
اقول

[illegible]

اقول بيانه ان عدم الباب المانع من الدخول كاشف عن وجود فضاء له ولم يعلم النفوذ فيه وكذا عدم
العمود المانع من سقوط السقف وانما قالوا ذلك لانهم لم يجوزوا كون العدم جزءا من علة وجود الشيء وسيجيء
عليك تحقيق المقام في مباحث العلل ان شاء الله تعالى قال في الشرح وسائر عند الخاص لموجود اه اقول لان
المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال الا انا نقول كون ذلك من مصطلح الحكماء
لا يقتضي امتناع ان يستعمله القوم الآن بل لا يوجب عدم وقوع استعماله فان كتب الكلام مشحونة بمصطلح
الفلاسفة وان المتكلمين يستعملونها كثيرا في مقاصدهم قال في الشرح ولان الوجود يعرض له اه اقول
الوجه الاول مع هذا الوجه يفيدان نفي الضدية عن الوجود المطلق فقط بخلاف الثاني فانه يفيد الوجود الخاص
ايضا لا يقال هذا مختص بالوجود المطلق ايضا اذ عدم تقوم محل الوجود بدونه كما اعتبره في ذلك الدليل
مختص بالوجود المطلق لظهور ان محل الوجود الخاص يجوز ان يتقوم بدونه بان يتوارد على المحل وجودات
خاصة بحيث لا يخلو عن احد الوجودات مطلقا كتوارد الصور على الهيولى على ما ذكره الفاضل المحشي قلنا
قد ذكرنا استحالة قوله واشرنا ايضا اقول وان قلت اتصاف الوجود بالوجود الخارجي ليس
اتصاف الشيء بنفسه لان الوجود الخارجي فرد من مطلق الوجود الخارجي الذي استدل بهذا الدليل على نفي الضد
عنه كما يدل عليه سوق كلامه قلت الوجود لو كان موجودا يكون وجوده باعتبار وجود افراده كلها
او بعضها ولا يشك عاقل في ان الوجود الذهني الذي من جملة افراده ليس موجودا خارجيا حتى يقال بان
الوجود موجود انما نقول باعتبار وجود بعض افراده الذي هو الوجود الخارجي ويلزم من موجوديته الوجود
اتصاف الشيء بنفسه اي اتصاف الوجود الخارجي بالوجود الخارجي ولا اتصاف الوجود المطلق بالوجود الخارجي
حتى يلزم ما ذكر قوله فان البديهة تشهد باستحالة اقول هذه الشهادة مردودة بعروض العمى للعمى
لكونه خارجيا وقال فيه تستحق التخالف اه يرد عليه ان استعمال الضد والمثل والتخالف فيما استعملها
فيه ههنا ليس مطابقا لاصطلاح المتكلمين ولا لاصطلاح الحكماء اما الاول فلان الضد عندهم مقابل
للمثل وما ذكره من التعريف ليس كذلك وايضا انه غير شامل للمضافين على تقدير وجود المضافات
وما ذكروه من تعريفهم ليس كذلك لانهم زادوا فيه قيد من جهة واحدة وان المثلين عندهم موجودان مشتركان

[illegible]

في صفات النفس وماذكره متناول للمعدومات ايضا وايضا المثل مقابل للضد عندهم وماذكر ليس كذلك وقوله
ان المخالف عندهم مخصص بالموجود وما استعمله فيه عام للمعدوم ايضا واما الخ فلان الضد عند الحكماء
ايضا مقابل للمثل وماذكره ليس كذلك والمثل مقابل للضد وماذكره ليس كذلك وان المخالف اعم من
الضد وما تقتضيه المقابلة قوله لم يمكن ان يدفع الاخير بان تعالى اراد بالمخالف ما تقابل التضاد والمثل
اطلاقا للعام على الخاص والخاص على العام على اختلاف المذهبين بعد تذكره في معابلهما او بقرينة قوله
فمخالفه المخالف او اراد ما اصطلح عليه الحكماء من المعنى العام لانواع التقابل الاانه قيد بعد بتحريم التضاد
وكانه قيل فمحقق المخالفة التي هي غير التضاد هذا واعلم ان قول الشارح والنسبة بين الغيرين منحصرة
في التماثل والتضاد والمخالف يدل بظاهره على ان تحمل ماذكر من المماثل وغيره في عبارة المص على مصطلح
المتكلمين وكان هو المحق قبل المكلوم القابلون بان الوجود مشترك اه على ان تحمل المثل ههنا على متعارف
المتكلمين قوله فالازم ح ان لا تكون اه اقول هذا مبني على ان يعكس قولنا الضد لا العرض المصدر من حيث هو
ضد الى قولنا العارض للضد لا يكون ضدا من حيث هو عارض حتى تكون العكس كبرى لهذا الشكل اعني قولنا
الوجود عارض لجميع المعقولات والعارض لا ليس لا ضد من حيث هو عارض فينتج قولنا الوجود ليس لا ضد
من المعقولات من حيث انه عارض وفيه اشكال اذ التعليل المراد بالحيثية ههنا ان كان تعليلا للنفي
يكون المعنى الضد اسم عنا العرض لاجل كونه ضدا وكون القضية مشروطة عامة لاجل الوصف فينعكس
الى بعض السالبة ان كان المراد بالحيثية ههنا تعليل الايجاب والمشروطة العامة السالبة الكلية بعكس كنفسها
كما بين في موضعه الا ان اللازم من قوله في السوال لم يكن ذلك العروض من حيث هو ضدا له ان يكون الحيثية
والتعليل تعليلا للنفي عن العروض وايضا اذا اريد بالتعليل تعليل النفي يكون القضية غير معلومة الصدق
لظهور ان مناقاة الضد له للعروض ليس لتعين حتى يرجع كون الضد له على الاسناد ذلك العروض في محل
كلامه في السوال والجواب على ما تؤدي اليه ذلك النفس ليس كما ينبغي وان جعل الحيثية والتعليل
تعليلا وقيد اللزوم كما يدل عليه السوال صريحا وهو الصحيح يكون النفي هنا عليه وصف الضد له للعروض ويكون
معنى قولنا الضد لا العرض لضد من حيث هو ضدا ان الضد له لا يكون ضدا للعروض ولا شك انه لا ينعكس الى قولنا العارض

العارض لا يكون ضدا من حيث هو عارض لظهور ان نفي عليه الضدية للعروض لا يستلزم نفي عليها العروض
للضدية بل العكس ان ما يكون عليه للعروض ليس بضد له فلا تم ذكر الجواب بل الجواب ان يقال وسلمنا ان
للسكوت الحوالة على الوسط اذ ترتيب القياس يكون هكذا الوجود عارض للمعقولات والضد للمعقول لا العرض
لها من حيث هو ضد والشكل ان المحمول في الصغرى لم يقيد بالحيثية كما قيدها في الكبرى فلا ينتج الشكل
ولا ينتج القياس على تقدير ان يحمل قوله الضد لا العرض للضد على ما ذكره السوال فلا يدل ان الحمل بلكل المقدمة في
الدليل على ما يتبادر قوله اذ الذات ما يتصف بالوجود اه اقول لم يرد بالوجود الوجود الخارجي بل المطلق
العام للذهني ايضا ولذلك رتب عليه السوال بان قال ان الوجود يكون موجودا في الذهن فيكون متصفا
باحدهما واراد بالعدم ما يقابله فلا يتوجه ان يقال انه من المعقولات الثانية فيكون متصفا بالعدم والجواب
الذي اجاب بانه من ذلك الحيثية يكون معدوما لا موجودا ويكن يجاب ان يقال يلزم ح ان يكون لجميع المعلومات ذاتا
من حيث اتصافها بالوجود الذهني والشارح ان يلتزمه قوله لا يتصف باحدهما اقول اذا كان الوجود كذلك
لا يكون ذاتا باصطلاحه ان اطلق الصفة على ما يقابل المعنى المذكور ههنا كما اطلقت على ما يقابل المحمولين للذات
قوله ان اللازم ح اول يعني ان اللازم في المسلمة ترك الاعتبار وهو ليس بحق لعدم اختصاص هذا النفي بالوجود
بل جميع الصفات مما مثل فيترك في هذا النفي فالوجه في تخصيصه به والا ان التعريض عليه بقوله فمحقق المخالف
لا يصح ح الا ان يراد به نحو المخالف ترك الاعتبار قوله لم يكن ذاتا يعني لم يكن ذاتا هذا الاعتبار لا مطلقا
اذ هذا الاعتبار لا ينافي الذاتية والمثلية وانما لم يكن سببا لهما قوله فلم يتصف بالتماثل يعني هذا الاعتبار
المراد به نفي التقييد لا تعليل النفي قوله وعن ذلك يظهر ايضا اه اقول من تصريحه شرح الجواب عن
الاسولة المتقدمة المذكورة بقوله قيل المكلوم الى قوله يكون هذا الاعتبار هو الوجود اه وقوله
وهذا يظهر اشارة الى الجواب عن السوال المذكور بقوله قيل المكلم اه وقوله وما ذكره قواعد العقائد
اشارة الى جواب عن السوال المذكور بقوله رد عليه بان المحقق اه وقوله واما على ان اتصاف الوجود اشارة
الى جواب السوال المذكور بقوله وايضا عدم اتصاف الوجود باحدهما اه يقرر الجواب الاول ان المكلمين
وان لم يشترطوا في المماثل الذات بل الموجود لكن الحكم بالتماثل من الموجودات على تقدير التواطؤ على ما ذكروا

ليس باعتبار انها وجودات بل باعتبار كونها مشتركة في المفهوم الذي هو علم ما صدق كل منها اذا اعتبر كون
الوجود وجودا سواء كان خاصا او مطلقا اعتبار كونه صفة واعتبار كونه مماثلا اعتبار كونه متصفا
بصفة التماثل ولا يكون منفكا عن الاعتبار مماثلا فهو نفي المثلية عن الوجود من حيث هو وجود كما هو المراد بقول المص
ولا مثل له على ما حمل الشارح عليه كما سبق ويرد عليه ان كونه اعتبار الوجود من حيث هو وجود اعتبار كونه صفة
لا على نعم من يقول بزيادته الخاصة في الواجب والمص لا يقول به فلا يصح الجواب به على مذهبه مع ان المحقق
هذا الجواب اصلاح كلامه على تقدير ان يحمل نفي المثل في كلامه على نفي المثلية مطلقا اي نفيها عن الوجود الخاص
والمطلق كما هو الظاهر من السؤال والجواب ويرد على الجواب الثاني ان الذات التي جعلها المص قسيما من المتصور
ليس بالمعنى الذي فسر به الذات ههنا حتى يرد الاعتراض بكون التعريف غير جامع بل بمعنى اخر وهو ما يصح ان
يحكم عليه ويستقل بالمفهومية كما ان الصفة المقابلة لها ما لا يصح الحكم عليه ولا يستقل بالمفهومية قال
صاحب [illegible] اذا قلت مثلا موصوف فمعناه شيء له الصفة والمراد بلفظ شيء هو المسمى بالذات والمراد بقولكم
له الصفة هو المسمى بالصفة ههنا ولا شك ان الاول يصح الحكم عليه لكونه معنى ملحوظا ذاته والثاني لا يصلح
لذلك لكونه مشتملا على معنى لا يستقل بالمفهومية بل هو الة لملاحظة طرفيه وقد يطلق الذات على ما يقوم بنفسه
والصفة على ما يقوم بغيره وهو المراد بقولنا له الصفة وبهاتين المعنيين متباينان فلا يجتمعان على
شيء اصلا لاستحالة ان يكون الشيء قائما بنفسه وبغيره واما المفهوم الذي لا يستقل بالمفهومية اذا لوحظ باعتبار
فقد يستقل فالوحظ باعتبار لو فيصدق الذات على الصفة من حيثية اخرى وكذا قد يكون الشيء في
عا وصلا يعتبر مع اتصافه بالوجود والعدم كالوجود واذا اخذ على وجه او الصفة باحدهما فيصدق
الذات من حيثية اخرى ويرد على الجواب الثالث ان اتصاف الوجود بالوجود باطل كما عرفته واتصافه بالعدم
في ليس من حيث انه وجود بل من حيثية اخرى على ان اتصافه بالوجود الذهني [illegible] في هذه الاجوبة ولم يذكر
تعقيبه [illegible] اما الاول فلظهوره من الجواب الذي ورد عقيبه واشار الى ظهوره منه بقوله ولهذا
نظير ان يقال تماثل الوجودات اه واما الثاني والثالث فلمناسبة الترتيب الذي ذكر عليه [illegible] الاول
قوله بمعنى ان العدم اه حاصله ان المراد بالحيثية تعليل الحكم بالعنوان لا التقييد المحكوم عليه فلا يرد الاعتراض المبني

اذ اعتبار

المبني على جعله تقييدا كما هو الظاهر من الاعتراض من حيث قال والا لكان الموجود اه قوله فيدل الدليل على
تغايرهما اقول لما لم يكن المص [illegible] التغاير منحصرا في الوجه الشيئية ولا العدمية ولم يكن في كلامه دليل على
احدهما وكان الظاهر منه هو التردد بينهما حيث قال ويساوق والمساوقة يستعمل عندهم اعم من الاتحاد
في المفهوم والمساوات اورد هذا القول لتعيينا لما هو الحق منهما ويحتمل ان يكون ايراده لاستدلال على
الدعوى الضمنية المفهومة من قوله ويساوق الشيئية بان يحمل المساوقة على المساوات كما يدل عليه كلام الشا
حيث قال ويساوق الشيئية ويلازمها ويكون بيان تغاير مفهومي الوجود والشيئية ان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء قال الشارح وعلى هذا يحمل النزاع المذكور ما اه اقول لم يرد
بالمعدومات الممكنة جميعها كما هو الظاهر من كلامه اذ بعض الممكنات كالخياليات ليس بثابت عندهم اتفاقا فليس
هو محل النزاع كالممتنعات بل اراد بها حصص المعدومات الممكنة وقال الشيخ كل ما هو ليس بموجود ليس بشيء الظاهر
ان يقول كلما هو شيء فهو موجود اذ مرجع التساوي موجبتان كليتان الا انه اورد عكس نقيض احدى
الموجبتين الكليتين التي هي قولنا كلما هو شيء فهو موجود لظهور منافاته لمذهب الخصم ومن افهم اياه و
ليظهر بعد [illegible] قوله والمعدوم في الخارج اه وبرهانه قد سمعته اه اقول لا يخفى عليك انه وقع في اثبات
كون المعدوم شيئا ليس الوجود الذهني بل بعضه دليلهم على عدم تمامه يدل على ثبوت بعض المعدوم
في نفسه وان فرض العقول بالوجود الذهني وهو ان الذوات لو كانت غير متقررة في انفسها وكان بجعل
الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات مجعولة بل ثابتة متقررة في انفسها
قوله لكن يسمون الوجود [illegible] اقول جعل الحكماء الثبوت نوعين ونسبوا احدهما الى الذهن وعمموا على الخصماء
ايضا وسموا بالوجود خلاف المعتزلة قوله هذا انما يلزم اه اقول نقله شيخ المواقف هذا الدليل بعد نقل
الوجه الاول فقال [illegible] هذا الوجه [illegible] ضعيف والمعتمد ابانة وجهان الاول ان القول بثبوت
المعدوم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية ولا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لا تتصف
بالعدم [illegible] فالحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة
في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال ويتوجه لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود

مبحث تساوي الشيئية والوجود

لا يخفى ان المصنف لم يقل [illegible] المصنف فلا يتحقق [illegible]

عندكم لا يتعلق بها القدرة على زعمكم واي حاصله ان المقدور على تقدير ثبوت المعدوم الذي هو مجعول اما الذوات
من حيث هي وهي غير مجعولة فانهم لم يتعرضوا لهذا الاحتمال صريحا لكنهم لابد ان يلاحظوه في الدليل ليكون الترديد
حاصرا او ثبوت تلك الذوات وهو ازلي والازليات غير مقدورة بالاتفاق او الوجود وهو حال والدليل الدال عليه
كما هو مذهب بعض الاشاعرة من المستدلين بهذا الدليل كالقاضي وهو ظاهر على زعم بعض من الحنفية فكون
المعدوم الثابتة بالنسبة اليه وعلى كل من التقديرين يلزم ان يكون الحال مقدورة وهو محال بالاتفاق اما
على مذهب مثبتي الحال من الاصوليين فلانهم اثبتوها للمقدورية واما على مذهب النفاة فلان القدرة على
الحال يتوقف على ثبوتها فاذا انتفت انتفت القدرة عليها وهذا هو المراد بقوله لكن ما يتعلق القدرة به حال
مع انه لا حال عندكم اصلا اي امر محال عندكم. هذا واعلم انه ان اراد بكون هذا الوجه معتمدا كونه معتمدا
في نفس الامر فظاهر انه ليس كذلك لابتنائه على اثبات الحال الذي هو ابين بطلانا مما ذكره من الوجوه وان اراد
كونه معتمدا عند المستدل فلا فرق فيه بين هذا الوجه الذي جعله معتمدا وبين الوجوه الأول التي حكم بكونها ضعيفة
الا ان يراد بالضعف هناك الضعف عند المستدل ايضا وليس كذلك والجواب انه يريد السؤال الاول و
يريد بالمعتمد ما يحصل به الالزام للخصم وان كان بالنسبة الى البعض فهذا الوجه معتمد بهذا المعنى في نفس
الامر بخلاف الوجوه السابقة قال الشارح اما الاول فلان الذوات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر
عندهم يعني انها ثابتة عندهم في العدم فلا احتياج الى مؤثر على زعمهم بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين
اما الحدوث وحده او مع الامكان فلا يكون الذات اثر القدرة اذ المستغني عن المؤثر لا يكون اثر الغير ٥
فظهر بما ذكرنا ان كلام من قال ان في تقرير الشارح يلغو ذكر اثبات القدرة اذ يكفي ان يقال لو كان المعدوم
ثابتا لم يكن ثابتا ولا اثر اصلا احق ان يقال في حقه انه لغو لا طائل تحته فافهم قوله والاولى ان يقال لا تصور اه
اقول لا يخفى عليك ان الدليل سواء قرر بهذا التقرير او بتقرير الشارح ليس له خصوصية بثبوت المعدوم بل انه
على تقدير تمامه يبطل الثابت مطلقا سواء ثبت المعدوم او لا اما الاول فظاهر كما عرفه المستدل واما الثاني
فلانه لا يجري الاحتمالات المذكورة في اصل الثابت في تقدير المعدوم بعدم فرض ثبوته فان ابطله بطل الثابت
وان لم يثبت المعدوم ومن الناس من قرر الدليل هكذا او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان

ان الوجود لا يرد عليها القسمة ولم يعلم ان هذا الالزام يرد على المص ايضا فتذكر ونعم ما قال من قال
في حق امثال هذا القائل حفظت شيئا وغابت عنك اشياء قوله ومن يدعي الضرورة اه اقول وان تمسكت دعوى
الضرورة في الاتحاد تغني عن مؤنة المقدمة التي اوردها للاستدلال على الاتحاد لا سائر المقدمات التي اوردها
للاستدلال على نفي شيئية المعدوم بل المقدمة عند دعوى الاتحاد سواء كانت ضرورية او نظرية فلا وجه لقوله
فلمدعي الضرورة في الاتحاد ان يستغني عن مؤنة هذه المقدمات قلت معنى الاستغناء بضرورة الاتحاد الاكتفاء به
في الاستدلال من غير احتياج الى المقدمات المذكورة وظاهر ان الاستدلال به انما يكون اذا كان تاما والضرورة
يستلزم ذلك فيصح الاعتبار ترتب الاستغناء عن جميع المقدمات على ادعاء الضرورة في الاتحاد وان كان بعضها
غير مرتب على خصوص الضرورة والحاصل انه رتب الاستغناء عن الجميع على ادعاء الضرورة باعتبار ما يلازمها
من صحة الدعوى الذي هو الاتحاد قوله وانت خبير بانه قد ادعى الضرورة اه قول لا يبال الذي ادعى المص الضرورة فيه
ونسب المنازع الى المكابرة هو عدم انفكاك الشيئية والثبوت عن الوجود وظاهر ان هذا ليس دعوى
الضرورة في الاتحاد ولا يستلزمها اذ لا يخفى ان عدم الانفكاك ربما يجامع مع المغايرة فلا يستلزم دعوى
عدم الانفكاك في هذه الصورة دعوى الاتحاد حقيقة قال واليه اشار بزيادة لفظ حقيقة حيث قال قد
ادعى الضرورة حقيقة لان الحكم بعدم الانفكاك حكم بان الفرد الماهية في نفسها الذي سموه المعتزلة ثبوتا هو عين
الذي يكون مصدر الاثار بعينه اذ ثبوت الفرد المغاير للفرد الذي هو منشأ الاثار بعينه مع عدم انفكاك لم
يتحقق الفرد الذي سموه ثبوتا عن الفرد الذي هو مصدر الاثار ليقال لا نم ان هذا الحكم حكم بالاتحاد في المفهوم
بل ان يكون حكما بالاتحاد فيما صدق عليه وان تغاير في المفهوم لانا نقول هذا انما يتصور فيما يتصور
للمحكوم عليه مفهوم سوى مفهوم المحكوم به واما اذا لم يتصور ذلك فيحمل على الاتحاد في المفهوم كما اذا قيل
الانسان حيوان ناطق فانه يحمل على الحكم بالاتحاد في المفهوم وما نحن بصدده كذلك لظهور ان مفهوم فرد الماهية
في نفسها هو مفهوم فرد الماهية بحيث يترتب عليها الاثار والاحكام على تقدير عدم الانفكاك اذ الكلام في وجوده
لا في العيني حتى يدعي تغايرهما قوله ولو حمل جوابه على انه نقض اه اقول هذا الحمل غير ظاهر لان في الكلام لو اقتضى
التمييز الثبوت يلزم محالات يأباه لظهور انه يتعلق بمقدمة معينة هي الكبرى وناظر اليها اذ اقتضاء التمييز
الثبوت واستلزامه حاصل الكبرى والنقض الاجمالي مع تعلق بمقدمة غير معينة ولذلك لم يحمل الشارح
الجواب على النقض بل على المنع فتفسير النقض على تقدير الحمل عليه ان الدليل بجميع مقدماته لو كان صحيحا لجرى في
غير

صور التميز واصف التميز الثبوت اى استلزمه ودل عليه فى جميع تلك الصور مع انه ليس كذلك اذ لو اقتضاه و
واستلزمه فى جميع الصور بان يركب دليلا عليه كحمله وسطا لم يتخلف الحكم فى تلك الصور المذكورة مع انه ليس كذلك
عندهم ولا يخفى عليك ان هذا التقرير بعيد عن عبارة المصنف جدا قوله فى مواضع اخر منها فصل الوجوب و
الامكان ومنها مباحث الحدوث فان الحكما استدلوا فيها بذلك الدليل على وجود الامكان قال فى شرح
المواقف ولان الخياليات اه اقول الخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذى راسين
ليست ثابتة عندهم اتفاقا بيننا وبينهم لانها عبارة عن جواهر فردة متصفة بالتاليف والالوان والاشكال
المخصوصة وان الثابت فى الاعيان ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض هكذا
ذكر فى شرح المواقف ولا يخفى عليك ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان لا تكون الاجسام الغير الخيالية ثابتة
فى العدم لاستلزامه حلول التاليف والشكل فيها فى حال العدم لانها عبارة عن جواهر فردة متصفة بالتاليف
والاشكال ولو ثبتت لا تتصف بتلك الصفات حال العدم فيلزم حلول الاعراض فى الجواهر حال العدم كما فى الخياليات
وهم لا يقولون به اذ الظاهر من كلامهم ان المعدومات الممكنة كلها ثابتة سوى الخياليات ولا محيص عنه الا بان
يقال ان القول بثبوت ما سوى الخياليات ليس بمتفق بينهم وان الاستدلال بهذا الدليل مخصوص بالبعض
الذى يقول بجواز الحلول فيحتمل ان يستدل على عدم ثبوت الخياليات بدليل آخر لا بالاول فلا نقض اصلا وح يكون
تخصيص النقض بالخياليات لكون عدم ثبوتها متفقا عليه لا لكون النقض مختصا بها اتفاقا بورود النقض
بالاجسام على المذهب الاول قال فى الشرح وكذا الوجود متميز اه اقول يعنى ان الوجود عندهم حال والاحوال
غير ثابتة عندهم فى العدم اى فى حال عدم معروضها اذ لا يكون لها فى كون بتبعية كون المحالها حتى يكون ثابتة فان
الثبوت عندهم منحصر فى اقسام ثلثة كون بالاستقلال الذى يسمى بالوجود وكون بالتبعية الذى
اثبتوه للحال وتحقق الماهية وتقررها فى نفسها الذى اثبتوه للمعدومات الممكنة فاذا انتفى معروض الحال
انتفى الكون بتبعيته وليس لها كون بالاستقلال والتحقق وتقرر فى نفسها اذ هذا النوع من الثبوت
ليس الا للمعدومات الممكنة عندهم وما ذكرنا من تخصيص النقض بمذهب القائلين بالاحوال اولى من جعله
شاملا لمذهب النفاة منهم لان الوجود عندهم اما داخل فى الممتنعات فالنقض بها نقض به بالنسبة اليهم
فلا حاجة الى ان ينقض بالنقض به الشمول لمذهبهم او فى الممكن فلا يكون من موارد النقض قال قلت لم حصر
الوجود من الاحوال بالنقض مع ان سائرها يرد نقضا على تلك القاعدة قلت لكون عدم ثبوته ضروريا

قال صاحب والخياليات
وقال الشريف ... من
زيبق اه
عندهم
[illegible]

العدم
ظ

النقض
ضروريا وربما ينبه عليه بانه لو كان ثابتا حال عدم عروضه لاتصف بالوجود والعدم ثم اعلم ان الحق الواضح فيه ان
والنقض بالاحوال الذى ذكره صاحب المواقف بعد مع مرضه فى شرحه بان قال ان الوجود والاحوال اما ان لا يكون ثابتين
فى العدم اما الثانى فعندهم واما الاول فبالاتفاق والضرورة والا يلزم اجتماع النقيضين ثم قال ثم النقض
بالاحوال الغاية على نفاة الاحوال كانه قبيل الموهومات التى سماها بعضهم احوالا لا شك انها ممتنعة وليست ثابتة
عندهم اصلا لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما واما القائل بالاحوال فيقول انها ثابتة على انها واسطة
واقول ان اراد بثبوت كل منهما فى العدم ثبوتهما فى حالة العدم العارض لا نفسهما فلا نم ان ثبوت الوجود نفسه
فى حالة العدم بهذا المعنى فرضا يستلزم اجتماع النقيضين الذى هو كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما معا
لظهور ان ثبوت الوجود فى حالة اتصافه بالعدم انما يترتب عليه اجتماع الوجود مع عدم العارض له وهو ليس
باجتماع النقيضين وليس مختصا بثبوت الوجود بل يلزم هذا على تقدير عروض العدم للوجود مطلقا سواء
كان ثابتا ام لا وان اراد ثبوتهما فى حال عدم معروضهما فعلم ان ثبوت الوجود فى العدم بهذا المعنى فرضا يستلزم
اجتماع النقيضين بناء على ان ثبوت الوجود عين قيام ذاته كما يقول عنه بعض المعتزلة فى الاعراض ضرورى
البطلان لكن لا نم ان اتجاه النقض بالاحوال مخصوص بمذهب نفاة الاحوال بل يعم المثبتين ايضا اذ
قال بثبوت الاحوال على انها واسطة فانه عند وجود معروضها واما عند عدمه فيقول بعدم ثبوته على ما
سبق وجهه وان اراد بعدم ثبوت الوجود فى العدم عدم ثبوته فى حال عدم معروضه وبعدم ثبوت الاحوال
فى العدم عدم ثبوتها فى حالة العدم العارض لنفسها ما لا يكون المقصود بايراد النقض ايراده بالنسبة الى
نفاة الاحوال فقط يكون مخصصا وحكما بلا فائدة بل لا يناسب الغرض وهو الزام الخصم بحسب ما امكن لظهور
انه انما يتاتى اذا حمل عدم ثبوت الاحوال فى العدم على عدم ثبوتها فى حال عدم معروضها كما حمل عدم ثبوت
الوجود فى العدم على عدم ثبوته فى حال عدم معروضه على ان اللفظ مما لا يدل على ما ذكره اصلا ثم نقول المفهوم
من كلامه ان يكون ايراد النقض بالاحوال بالنسبة الى مذهبى نفاة الاحوال ومثبتيها لكن الاتجاه مخصوص
بالنفاة دون المثبتين وفيه بحث لانا لا نم ان يكون ايراد النقض بالنسبة الى كل المذهب ايضا اذ تلك
الموهومات التى يسميها بعضهم احوالا اما ان يكون من قبيل الممكنات عند القائل بذلك المذهب فيكون
ثابتة عندهم فلا وجه لحملها من قبيل ما وقع بالاتفاق منه واما ان يكون من قبيل الممتنعات فلا وجه لعدها
نقضا مستقلا بعد ذكر النقض بالممتنعات بالنسبة اليهم فالاولى ان يحمل هذا النقض مخصوصا بمذهب مثبتى الاحوال

العدم
ظ

الوجود
معدوما والنقيضين هذا
باجتماع النقيضين ح

ويحمل عدم ثبوت الاحوال العدم عندهم على عدم ثبوتها حال عدم موصوفها قال في التجريد فيكون اعراضنا
فلا يرد اه اقول هذا على مذهب من ذهب الى ان المعدومات تتصف بالمعاني والاعراض فيه لا يستلزم القيام
بالمحل الا عند وجود العرض عند اكثر المعتزلة فيكون الاستدلال بهذا الدليل مخصوصا ببعض المعتزلة قوله
وجودها بانتفائه اه اقول قال في المواقف وقولنا موجودة يخرج صفات المعدومات لان صفة المعدوم معدومة واما
استثناء انواع صفات المعدومات الى ذلك القول مع انها تخرج بقولنا لا معدومة بعين ما ذكره لان انواع ذلك
القول اياها بالذات بخلاف لا معدومة فانه يخرج المعدومات بالذات وانواع صفات المعدومات بواسطة
ان صفة المعدومة معدومة وقال في شرح المواقف وقولنا لا معدومة يخرج عنه السلوب فانها معدومة يخرج
السلوب فانها معدومة لا احوال قال قيل ان اريد بالسلوب ما يكون السلب جزءا من مفهومه كالعمى و
الجهل على ما هو الظاهر فتخصيص الانواع بها ليس كما ينبغي اذ هذا القيد يخرج جميع الصفات المعدومة وان كان معنى ما ثبتها
بثبوته عليها او نفيها اليه وان اريد مطلق الصفات المعدومة اطلاقا للخاص على العام مجازا لم يبق للعام يكون
تعليله سوى فانها معدومات خالية عن الفائدة لعدم تعلق ان يقال الصفات المعدومة معدومات قلنا اراد
المعنى الاول ولم يقصد تخصيص الانواع بالسلوب وانما تعرض لخصوصيتها وصرح بها لئلا يعاق على عدم ثبتها
قوله يخرج صفات الاجناس اه اقول وهي التي سموها بالصفات النفسية لثبوتها لانفس الاشياء وذواتها
من حيث هي هي لا باعتبار الوجود والعدم وفسرها بعضهم بأخص وصف النفس وفسرها اكثرهم بالصفة
اللازمة للذات قوله وهذا النقض لا يتجه اه اقول من لم يقل بثبوت المعدوم لا يقول بثبوت شيء له في حالة العدم
لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولا يرد النقض بصفات الاجناس عليه لعدم ثبوت تلك الصفات
للاجناس حالة العدم عنده ولا يرد النقض بها على مذهب من لم يقل بثبوت الاحوال المعدومات من مثبتي
الحال وثبت له المعدوم كما ذهب اليه ابن عياش ايضا فلا وجه لتخصيص عدم ورود النقض بمذهب الطائفة الاول
كما لم يخص به في شرح المواقف حيث قال هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم
واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله
اللهم الا ان يقال لما كان مذهب ابن عياش ظهر فساده من مذاهبهم لم يعتد به وجعله كانه لم يذهب اليه
ذاهب ولم يذكر عدم ورود النقض بصفات الاجناس على ذلك المذهب لحقارته قوله ولا يستثنى الا ان يرفع
النقض بصفات الاجناس اما باشخاصها التي هي قائمة بالموجود والمعدوم بحسب الاوقات او بكلياتها العامة لها الا انها

حالان

حالان مع ان التعريف لا يصدق عليهما لكونهما غير قائمتين بموجود فقط واما النقض باشخاصها وكلياتها
لا يقومان بالموجود اصلا او بالاشخاص والكليات اللتين لا يقومان بالمعدوم فرضا فلا يتوجه قطعا اما الاول
فلان صفة المعدوم معدومة فلا يصدق عليها الحال ولا يقولون بكونها حالا حتى ينتقض التعريف بعدم الجمع و
اما الثاني فلانه فرض محض لا يقولون به ولو قالوا به لا يرد به النقض لصدق التعريف عليه والجواب المناسب
لما ذكرنا من تصوير النقض على ما قررناه ان المراد بقولنا صفة لموجود القيام بموجود في الجملة اعم من ان يكون
في جميع الاوقات او بعضها وسواء كان بالموجود فقط او بالمعدوم ايضا وليس المراد به القيام بالموجود فقط
على ما فهمه المعترض وبنى عليه اعتراضه وهو موافق لما ذكره في شرح المواقف من ان المراد بكونه صفة لموجود ان يكون
صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما وما ذكره في الحاشية من الجواب لا يناسب ذلك التصوير اذ فسر ان المراد
بالصفة لموجود الصفة العامة بالموجود مطلقا سواء كان ذلك القيام باعتبار ماهيتها او باعتبار تشخصها ولا
شك ان هذا المعنى ليس له مدخل في الجواب عن النقض على تقريرنا بل مبناه ان ليس المراد بالصفة لموجود القيام
بالموجود فقط كما فهمه المعترض وما ذكره انما يكون جوابا عن النقض اذا قرر هكذا ان النقض باشخاص
صفات الاجناس ربما يكون قائما بمعدوم فقط فلا يصدق التعريف عليه مع انه من قبيل الاحوال عندهم
اذ يكون حاصل الجواب ح ان تلك الصفات يصدق عليها ان ماهياتها قائمة بموجود وان لم تكن تشخصاتها
قائمة به فان القيام بموجود اعم من القيام باعتبار الماهية او باعتبار التشخص ولا يخفى عليك
ان تقرير النقض على هذا الوجه وتطبيق الجواب بما ذكر عليه فسادهما اظهر من ان يخفى اما النقض فلان صفة
المعدوم معدومة فلا يصدق عليه الحال مع ان كلام المعترض يأبى عن هذا التقرير سيما ما نقله في شرح المواقف
من ان الصفات النفسية احوال حاصلة للذوات في حالتي الوجود والعدم عندهم واما الجواب فلان فيه تسليم
كون تلك الصفات احوالا لا تعالى تقرير الجواب هكذا المراد بالصفة لموجود القيام في الجملة وصفات الاجناس
القائمة بالمعدومات يصدق عليها بحسب ماهياتها انها قائمة بموجود بهذا المعنى وان لم يكن اشخاصها اي جميع
اشخاصها قائمة به فان في قيام الماهية بالموجود في الجملة يكفي قيام بعض افرادها ولا يلزم فيه قيام جميعها به وفي
تطابق الجواب النقض الذي ذكرناه كلاما نقول لا دلالة لما ذكره على هذا التقرير والصالح على تقدير ان
يكون المراد بالقيام القيام في الجملة مع ان كلا منهما محل المغالطة ومراده والعرض لصدق القيام بموجود على تلك
الصفات بحسب ماهياتها مع انه ليس بموجود ومراده باتي هذا التقرير كلام الاباء فافهم قوله بمعنى ثبوت الشيء للنفي

أقول لا يشتبه أن قولنا الوجود موجود معناه ثبوت الوجود لنفسه وإن كان بطريق الاشتقاق ولا شك في استحالة
ثبوته لنفسه بطريق الحمل إذ الثبوت يستدعي التغاير بين المنتسبين وإذ لا تغاير بين الشيء ونفسه فلا ثبوت ولا نسبة
بينهما مطلقا وأراد المحشي بقوله ثبوت الشيء لنفسه هذا الثبوت وأراد بقوله ضرورة أن السلب فرع تصور الإيجاب
الإيجاب على ذلك الوجه والسلب المقابل له فلا يرد ما توهم البعض من أن ثبوت الموجود للوجود لا يستلزم ثبوت الشيء
لنفسه إذ معنى الموضوع الوجود نفسه ومعنى المحمول ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي
هي مورد الإيجاب والسلب هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود معناه ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود
وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه وأما قولنا الوجود وجود فمما لا يعبأ به وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم
فإن قلت إنما يلزم ثبوت الشيء لنفسه إذا أرادوا بالوجود الموضوع والمحمول شيئا واحدا وهو ممنوع لم لا يجوز أن
يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق أو العكس وعلى كلا التقديرين لا يلزم ثبوت الشيء لنفسه قلت لا يمكن
أن يراد بالموضوع الخاص لأن الدليل الذي استدل به على لزوم التسلسل إنما يدل على لزوم التسلسل على تقدير وجود الوجود
المطلق ولا يدل على لزومه على تقدير وجود الوجود الخاص إذ حاصل الدليل أن الوجود لو كان موجودا لشارك غيره من الموجودات
في الوجود وامتاز بخصوصية ذاته وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيكون الوجود الذي هو ما به الاشتراك غير
الوجود الذي هو ما به التمايز فيلزم أن يكون زائدا بناء على أن الوجود لا يكون جزءا من الموجودات على ما
سبق ولا شك أن زيادة الوجود المطلق على الوجود الخاص على تقدير كونه موجودا لا يستلزم موجودية الوجود المطلق
الزائد حتى يلزم التسلسل بخلاف زيادة الوجود المطلق على الوجود المطلق على تقدير كونه موجودا فإنه يقتضي وجود
الوجود المطلق الزائد فيتسلسل ولا يمكن أن يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع المطلق لأن الحال التي أثبتوها وكذلوا
عليها إنما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق والواسطة بين الوجود الخاص والعدم الخاص إنما تكون
حالا لا يستلزم منها تلك الواسطة حتى لو لم يكن سلب الوجود الخاص مستلزما لسلب الوجود المطلق بل جاز أن لا يكون
الشيء موجودا بوجوده الخاص مع جواز أن يكون موجودا بوجود آخر لا يكون من الحال في شيء فالشيء أمام
للاضطرار إلى مطلق الوجود والعدم عند الحكم بكونه حالا فلا محيص عن تضمين ذلك القول بثبوت الشيء لنفسه و
يؤيد ما ذكرنا أن الوجود والعدم اللذين اعتبروه في تعريف الحال في قولنا لا موجودة ولا معدومة الوجود و
العدم المطلقين لتبادرهما وعدم الضرورة الداعية إلى الحمل على الخاصين ووجوب حمل اللفظ على ما يتبادر
منه في التعريفات إذ لم [illegible] قال قلت لا يجوز أن يراد بالوجود الموضوع طبيعة الوجود من حيث هو

[illegible]

هي العامة بحسب المفهوم الخاصة بالحادث بحسب الصدق عندهم ويراد بالمحمول الوجود الخاص بالحادث بحسب المفهوم
المساوي لتلك الطبيعة بحسب الصدق فإنه لا يلزم ثبوت الطبيعة لنفسه لتغاير مفهومي الموضوع والمحمول و
إن كانا متساويين بحسب الصدق ولا ينافي أن يجاب عنه بما أجيب عن احتمال أن يراد بالموضوع المطلق و
بالمحمول الخاص بحسب الصدق وأيضا سلمنا أن المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن لا نم لزوم ثبوت الشيء
لنفسه لجواز أن يكون الوجود الثابت مغايرا للوجود المثبت له باعتبار أي بتغير الوجود من حيث هو فيكون معروضا
وتغير الوجود من حيث هو في ضمن فرده الذي هو عارض للوجود من حيث هو فيكون عارضا والمغايرة الاعتبارية
كافية في صحة النسبة وتعلقها إلا أنه قال وقد يكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا فرضيا لا تحقيقيا واقعيا
في نفس الأمر والمقصود بيان أحوال الوجود في نفسه لا بيان أحواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض كما ذكره
بقوله وإنما يندفع المجيب الهندي الجواب اه لأنا نقول ليس المراد بالتغاير الذي ذكرنا التغاير بحسب اعتبار
المعتبر وفرض الفارض بل التغاير المقابل للتغاير بالذات وهو لا ينافي التغاير بالذات بحسب نفس الأمر بل يجامعه
كما إذا اتصف الوجود الذهني المطلق بوجود في الذهن إذ قد يعرض للوجود الذهني المطلق وجود ذهني مطلق في ضمن الوجود
الذهني الخاص عروضا تحقيقيا لا اعتباريا فرضيا مع أن العارض والمعروض شيء واحد بالذات ولا تغاير بينهما إلا
بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهني من حيث هو واعتباره في ضمن فرد عارض له وأمثاله
كثيرة قلت في تحار في الجواب أن الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه ولا يستلزم اجتماع
النقيضين لعدم صدقهما على ذات واحدة ولا يرد ما يعتبر الجواب على كلام الفاضل المحشي حتى اعترضه دفع
ما يقال من أن في هذا الجواب تسليم مدعى الخصم الذي هو [illegible] فأراد أعني هذا المجيب توجيه كلامه وتخليصه ما
أمكن وهو حاصل سواء كان ذلك الجواب تاما أو غير تام وليس غرضه إتمام ذلك الجواب البتة قال الشارح و
لا معدوم لأنه لا يتصف بنقيضه اه أقول يعني لا يتصف بما يصدق عليه نقيضه وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة
ليس نقيضا وسلبا للوجود بل أخص منه وإنما نقيضه اللاوجود ويرد عليه أن الوجود لا يكون واسطة ولا
يلزم أن يتصف بأخص من نقيضه وهو اللاوجود والعدم الذي هو فرد من مطلق اللاوجود قوله إنما يصح إذا
كان اه أقول لو سلم كون الترديد بالنسبة إلى أحدهما فأضاد كون الوجود موجودا في الذهن كاف في الجواب أي
في قول الشارح في الجواب فلا يكون وأما الوجود والحال اه إلا أنه ذكره تنبيها على أن الوجود خارج عن نوع الحال
بالتعبير بين هيهنا شيء وهو أنه لا يلزم من كون الصفة موجودة في الذهن أن لا تقوم بموصوفها الخارجي فإن

بحسب

بالخارج

[illegible]

[illegible]

السواد قايم بالاسود وان كان موجودا في الذهن نعم ان الصفات الممكنة الوجود العارضة لموصوفها قيامها
خارجيا باعتبار وجودها الخارجي لو لم يوجد الا في الذهن لا يكون قائمة بموصوفها واما الصفات الاعتبارية
كالوجود فليست كذلك فان العمى قايم بالاعمى سواء وجد في الذهن اولا فلا يلزم من كون الوجود موجودا في الذهن
عدم قيامه بالموجود الخارجي اصلا غايته ان لا تقوم به باعتبار الوجود الذهني وهو لا يستلزم ان لا تقوم به
باعتبار نفسه وماهيته قوله وانه نفي الوجود الذهني اه اقول نفي الوجود الذهني لا يدل على ان يكون اللايق
بمبحث الحال هو الترديد بالنسبة الى الوجود الخارجي دون مطلق الوجود وطبيعته العامة كما هو المفهوم الخاصة
بالخارجي بحسب الصدق عنده بل الظاهر من كلام المحشي ان يكون الترديد بالنسبة اليها حيث حكم بان هذا الترديد
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فانه انما يأتي اذا اريد بالوجود المحمول في الترديد مطلق الوجود كما اريد بالوجود الموضوع
ذلك بناء على ان مقصودهم ههنا اثبات حالية طبيعة الوجود ويرد هذا الجواب اذ حاصله انا نختار كون
كون الوجود موجودا ولكن لا نقول بوجوده الخارجي بل نقول بوجوده الذهني فان كونه موجودا لا يستلزم
كون وجوده خارجيا كما يزعمونه بناء على نفي الوجود الذهني فلا يلزم التسلسل في الموجودات ولا شك في صحة هذا الجواب
الا انه لا يصح بغرض المستدل من اثبات حالية الوجود اذ يمكن ان يستدل عليه بنوع تغيير الدليل فيقول الوجود اما
موجود في الخارج اه قوله وسواء المتنافيين اه اقول اذ منافاة الشيء لابد ان يستلزم عدم كون ذلك الشيء والا
فلا معنى لمنافاته اياه فاذا الحصول المنافي لابد ان لا يتحقق ما ينافيه وهو يستلزم ان لا يتحقق المنافي عند تحقق ما ينافيه
فيلزم ان لا يتصف الشيء بالمنافي عند تحققه في الخارج وهو المطلوب وقيد الخارج قيد للمتنافيين والمعنى ان
المتنافيين في التحقق الخارجي لا يتصف احدهما في الخارج بصفة بالاخر وانما قيد به للاحتراز عن المتنافيين في
القيام بالغير فانه يجوز ان يتصف احدهما بالاخر في الخارج كالبياض المتصف باللابياض في الخارج وليس هو
للاحتراز عن المتنافيين في التحقق الذهني اذ لا تنافي ولا تنافي بين الصور واذا اهمل ذلك قيد الثبوت
فلا بد ان يراد بالمتنافيين المتنافيان بحسب التحقق الخارجي للاحتراز عما ذكرنا فتامل قوله فهذه الاخبار اه اقول
قد ظهر بما ذكرنا حال الجواب الاول من الصحة والفساد وظهر ما ذكره حال الثاني من الضعف ولذلك قال في
ما قيل والجواب المعول عليه هو الثالث قال في الشرح ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في فصله
المخصص ثم لم يذكر فصله مع انه ذكر جنسه لعدم شعورهم بخصوصيته كله في الجنس فانه مجزوم به عندهم على ما يدل
عليه جعلهم الاعراض اصنافا عشرة جنسا وعدهم اللون منه كما سبق في اول الكتاب ونبه عليه ما ذكرنا صاحب المواقف
حيث

الفصل

[illegible]

حيث قال السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به عما يشاركه فيه فرضنا قبل لفظ فرضنا في الاول وذكر ما
في الثاني اقول اعلم انه قال في شرحه انما قال فرضنا لان خصوصية الفصل مجهولة وفصل البصر الذي هو من اثارها معلوم
فعبر به عنها كما عبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على حقايق الحقايق وخصوصياتها التي
هي فصولها عسير جدا انتهى اقول تعليله بعسر الاطلاع على الذاتيات مشترك بين الجنس والفصل فينبغي ان يذكر
لفظ فرضنا في ذكر جنسه ايضا لانا نقول عسر الاطلاع على الذاتيات لا يقتضي عدم الاطلاع عليها والظهور فيه
البتة فيجوز ان يطلع على جنس السواد كما هو مدعاهم واما فصله فلم يحصل الاطلاع عليه بل ورد فان في مقامه
فان فصل البصر الذي ليس بفصل له ما لكونه مشتملا على النسبة الى الحاسة فظهر ان فصله مجهول مخبر عنه بان المعلوم و
ان التعليل بالنسبة الى الفصل صحيح بخلاف الجنس قال في الشرح فان عدما او احدهما يلزم تركب الموجود من المعدوم
وهو محال اقول كما ان الموجود لا يتركب من المعدوم كذلك لا يتركب من اللاموجود وان لم يكن معدوما اذ في وجود
الكل لابد من وجود جميع اجزائه والبديهة حاكمة عليه والا كان بسقط ظاهرة فلا يكون الحال جزء من الموجود كما هو
مقتضى دعواهم قوله فكيف يكون ان وصفين قائمين اه اقول يمكن ان يقال اراد ان الجنس والفصل وصفان
قائمان بمحل السواد على ان يكون المضاف محذوفا او اطلق السواد مجازا لقرينة ان الجزء لا يكون حالا في الكل لا انه
لما كان في هذه القرينة نوع خفاء لم يلتفت المحشي الى هذين التاويلين بل اوجه من جهته حيث قال والاولى ان
يقال قال في الشرح وهما ليسا موجودين ولا معدومين اه اقول ان اراد ان شيئا منهما ليس بموجود ولا معدوم في
وما ذكره من لزوم قيام العرض بالعرض انما يلزم على تقدير وجود كل واحد منهما الا على تقدير وجود شيء منهما وان اراد
رفع الايجاب الكلي فمسلم ولكن لا يجدي نفعا لانه يحتمل على ان يكون الحال امرا هو اللاموجود واللامعدوم وهو لا يستلزم
كون ذلك الامر المختص حتى يلزم ان يكون الحال العرضي لجواز ان يكون ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم هو الامر المشترك
الذي هو موهوم لحال المشترك بين نفسه والاحوال المختصة ويكون الامر المختص موجودا فلا يلزم ان يكون للحال
حال اخرى حتى يتسلسل وبما ذكرنا ظهر ان الاولى توجيه كلام بما ذكره الشارح ليس كما ينبغي اذ يمكن دفع الايجاب الكلي المستفاد
من قوله ليس كل واحد من جنس السواد وفصله موجودا الا يستلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا حتى يلزم ان يكون
كل منهما حالا على تقدير كونه غير معدوم والاولى ان يقال فلكون بعض منهما ليس موجودا ولا معدوما فيكون حالا
قوله بما ذكره الشارح يلزم لهم اه اقول ان قلت لا حاجة الى ان يحمل كلام الشارح ههنا على الالزام لجواز ان يحمل
على ما به الاشتراك والاختصاص فانه ان يكن الوجود على ان يحمل الكل محل الجزء الحالي وح يلزم من كون الحال

[illegible]

فاما بالوجدان يكون ما به الاشتراك وما به الاختصاص اللذين بهاوآه قائمين بذلك الموجود ومبنى الاعتراض و
الجواب الذي ذكره المحشي ان يكون مراد الشارح بقوله وما به الاشتراك والاختصاص اه انهما قائمان بالحال القائم
بالموجود فيكونان قائمين بالموجود لان القائم بالقائم بالشيء قائم بذلك الشيء وليس ذلك بضروري فلنا ان يلتزم تعين
الدليل مع ان النقض اجزاء الدليل بعينه اذ ينتقض هذا التعليل السعري ان يستدل بكون محل الكل محل الجزء على كون
ما به الاشتراك وما به الاختصاص قائمين بمحل الكل الذي هو الموجود وما ذكره في تقرير الدليل وملخصه هو استدلال
بكونهما قائمين بالكل على كونهما قائمين بالموجود نعم لو حمل كلامهم في تقرير الدليل وملخصه على اصل التاويلين
اللذين ذكرناه وتصحح بحسب ما امكن لا يلزم التغيير الا ان كلام الشارح في السؤال والجواب لا يوافق التاويلين
فافهم واعلم انه لو اريد بالقيام في قولهم قائم بموجود ما هو اعم من القيام بالذات وبالواسطة لم يكن ذلك القول
احترازا عن صفة المعدوم مطلقا مع انهم صرحوا به لان صفة المعدوم الذي هو صفة الموجود يصدق عليها انها قائمة
بموجود بذلك المعنى **قوله** فهما اما مثلان او مختلفان اه **اقول** قال فيما تقدم علينا اذا اطلق التخالف في مقابلة التماثل
والتضاد يراد به ما لا يكونان مثلين ولا متضادين فينحصر الاشتراك في المماثلين والمتضادين والمختلفين وفي شرح المواقف
الاشياء عند اهل الحق ثلاثة اقسام الاول المثلان الثاني الضدان الثالث المختلفان وهكذا في مختصر
ابن الحاجب وغيره من الكتب وهذا المعنى هو المناسب لتفسير ما تقدم ولا اصل ولا مثل فيعتبر مخالفة
للمقولات وقد يطلق التخالف بمعنى التغاير فيتناول المماثلين ايضا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلام المحشي فيما
سبق ابى عن الحمل على مصطلح اهل الحق لانهم شرطوا فيه الوجود وما ذكره هاهنا عام للمعدوم ايضا ومراد المحشي
بقوله هو المناسب تفسير ما تقدم ان هذا المعنى مناسب لما اراده المص بمجرد كونهما مقابلا للتماثل والتضاد
وليس المراد ان هذا المعنى هو المناسب لان يراد بلفظ المخالفة فيما تقدم ولذلك قال هو المناسب لتفسير ما تقدم و
لم يقل هو المناسب لان يراد بما تقدم من كلام المص فتذكر **قوله** فنقيضاهما ايضا وصفهما **اقول** قال في شرح المواقف
قال الامام ان القول بعدم قبول الاحوال التماثل جهالة اذ كل شيئين يشير العقل اليهما لوجه من الوجوه
اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول هما متماثلان وعلى الثاني مختلفان فلا مخرج عنهما
وقد نظر فيه لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا تقوم الا بالموجود
اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما الثاني فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فاطلاقهما
اي اطلاق التماثل والتخالف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة انتهى

من قوله

والاحتراز في

[illegible]

انتهى كلامه وفيه بحث لان التماثل والاختلاف اللذين حكموا بانهما اما صفة موجودة او حال التماثل والاختلاف بمعنى
الاشتراك في الوجود في الماهية وتباينهما فيها لا الاشتراك والتباين المطلقان اللذان اعتبرا في ملخص الدليل
وبعضه وما ذكره الامام بانه جهالة هو الحكم بنفي التماثل والتخالف المعتبرين في ملخص الدليل ولا يستلزم الحكم
بان التماثل والتخالف بالمعنى الاول موجود او حال الحكم بان التماثل والتخالف بالمعنى الثاني موجود او حال
اذ الحكم على الخاص لا يستلزم الحكم على العام ولو سلم ذلك فيكفي في الحال القيام بالموجود في الجملة ولو بواسطة القيام
بالحال القائم بالموجود ولا يلزم القيام بالذات كما هو المفهوم من الشرح وح لا يلزم من كون التماثل والتخالف
حالين ان لا يتصف الاحوال بهما ولا بعدم صحة تلبسها لكون موصوفهما بالذات احوالا ولو سلم ذلك فهذا
الحكم ايضا جهالة لكونه مستلزما لما يلزم الجهالة التي يحكم ببطلانها بداهة صريح العقل بديهة بحيث يعد انكارها
سفسطة ومكابرة وكيف لا فان تعدد الشيئين يستلزم تباينهما وذلك اما بحسب الحقائق او بحسب العوارض
والاول هو التماثل والثاني هو التخالف فالكلام ما ذكروه وما يستلزمه من عدم اتصاف الاحوال بهما جهل
والقول بان التماثل والاختلاف بذلك المعنى اما صفة موجودة او حال على تقدير ان يكون المعتبر في الحال
القيام بالموجود بالذات جهالة ايضا لكونه مستلزما له ومن الناس من اجاب عن النقض بوجهين وهو انا
نعم الحكم موقوف على كون ما به الاشتراك وما به الامتياز وجوديا اذ على تقدير الظهور ان يلزم تقوم ما ليس بموجود و
لا معدوم من المعدوم على تقدير كون الشيء منهما معدوما انما يكون كذلك على ذلك التقدير ولكن نمنع في الاحوال اذ
لم لا يجوز ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز بل الاحوال متباينة في انفسها ومشتركة في
امر عرضي وهو مفهوم الحال وليس بممتنع اذ التناقض الذي ذكره الامر المشترك في الحقائق الموجودة ايضا ويقول
لا نسلم ان مفهوم اللون ذاتي للحقائق المختلفة حتى يحتاج الى مميز بل كلها حقائق مختلفة بانفسها ومشتركة في
امر عرضي وهو مفهوم اللون **والحاصل** ان كل ما يمكن ان يقال في صورة النقض يمكن ان يقال في الحقائق
المختلفة وبالعكس فلا يتم في النقض ما ذكره اصلا **قوله** لاستحالة تركيب ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم
قوله هذه الاستحالة مما يشهد البديهة بظهورها وعدم الكل يكون بعدم شيء من اجزائه والتزامهم بعدم
استحالة التركيب على ان الحال بين الطرفين ولحظهما وتجاوزه التحقق عن العدم ولم يبلغ حد الوجود فلذلك
جوزوا ان يكون الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما له التزام بما يشهد البديهة ببطلانه
وبيانا في قولهم من ان الشيء لا يتقوم باخص من نقيضه كما ان الحق لزم كون الموجود متقوما بالحال التزام بزيكر

الامرين وبما ذكرنا اندفع ما توهمه البعض من ان المعتزلة ان يلتزموا جواز كون الحال متعلقا بالمعدوم بناء على
ما ذكر **قوله** او في واظهر من جريانه اه **اقول** المحال في الامور الثابتة للجميع متحققان في نفس الامر كالحلاف المحلين
في الامور المتعاقبة الوجود واهاها وبحتة محضة كجعل الاعداد الغير المتناهية الموهومات المحضة ولا شك ان في بان
برهان التطبيق في المحال الثابتة في نفس الامر او في واظهر من جريانه في المحال التي هي وهمية محضة غير ثابتة في نفس
الامر **قال في الشرح** ومنها ان تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذوات اه **اقول** يعلم انه لا يعقل المعلل
ولم في سلسلة المحصل وفرق بينه وبين قول الحكماء ان الماهيات غير مجعولة بان الذي مرادهم به ان الماهيات
غير مرعية بل المراد ان الماهية اذا فرضت فكونها تلك الماهية ليس بجعل الجاعل وهذه ضرورية تحققها بعد فرضها
تلك الماهية وان مراد المعتزلة بقولهم ان تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس ما ذكر لانهم يجعلون
الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير الفاعل يعني ان الحكماء يقولون ان عدم مجعولية الماهيات
ضروري وهذه الضرورة تحققها بعد فرض تلك الماهيات واما المعتزلة فيقولون ان تلك الضرورة ثابتة لتلك الماهيات
مطلقا سواء فرضت ام لا لان الماهيات ثابتة عندهم ازلا فيكون تلك الضرورة ثابتة عندهم ازلا فلا يكون
مرادهم ان تلك الذوات غير مجعولة بالضرورة مطلقا سواء فرضت او لا فظهر ما ذكر ان جعل الماهيات المعدومة
غير مجعولة بهذا المعنى من فروع شيئية المعدوم بما له وجه وايضا يمكن ان يقال المراد بقوله ليس في جعل
الذوات ذواتا خارجية ثابتة في الخارج ولكن المراد بقوله فان التأثير لا يتعلق بجعل الذوات ذواتا والجوهر
جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا اي خارجيا ثابتا في الخارج فيكون حاصل هذا التوجيه ما نقل في
شرح المقاصد من ان تأثير الفاعل ليس في ثبوت الذوات لكونها ازليا حاصلا بلا سبب وبما ذكرنا اندفع
ما توهمه البعض من ان هذا ليس من فروع شيئية المعدوم بل الوجه ان يقال في التفريع لا تأثير للفاعل في
ثبوت تلك الذوات لانها ثابتة ازلا بلا سبب **قوله** فلا غاية للزوم التسلسل اه **اقول** ان جعل تلك الصفات
الزائدة من قبيل الممتنعات يجوز التسلسل فيها متفق عليه وان جعل من قبيل الممكنات المعدومة التي يقول بشيئيتها
المعتزلة فالتسلسل فيها جائز عندهم وايا ما كان يرد على ابن عياش ان التسلسل في الصفات الزائدة المذكورة يستلزم
في المعدومات وهو جائز عندكم فكيف يستدل باستحالته على عدم كون الصفات زائدة **قوله** قيل الفلاسفة
يمنعون ذلك **اقول** يمكن ان يقول ابن عياش ان الفلاسفة وان قالوا بقدم فعله مع قولهم بكونه مختارا الا انهم
جعلوا الاختيار راجعا الى العلم الذي جعلوه عبارة عن ذاته فكان القول بالاختيار على هذا الوجه هو الجبر

بلغ

ا لا
ظ

بحسب اللفظ دون المعنى اذ هو الجبر تحقيقا فلا ينافي القول به القول بان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون حادثا
وايضا ما قاله الحكماء من الاختيار الذي يجامع قدم الفعل هو بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا
بمعنى صحة الفعل والترك الذي يقول به المتكلمون وما قاله ابن عياش بمعنى صحة الفعل والترك ومن المعلوم ان
فعل الفاعل المختار بهذا المعنى لا بد ان يكون حادثا **قال في الشرح** يرد عليها الصفات المتزايدة ليس
المراد بالصفات المتزايدة الصفات المتعاقبة المتواردة اذ لا يلزم ان تكون تلك الصفات المتجددة متواردة
متعاقبة لا بالنسبة الى الهويات ولا بالنسبة الى الماهيات اذ يجوز ان لا يزول الصفة المتجددة العارضة
لهوية زيد مثلا بعد عروضها فلا توارد ولا تبادل بالنسبة اليها ويجوز ان تكون الماهية المشتركة بين
تلك الهويات مقارنة لتلك الصفات التي يتصف بها بعض افرادها بعض مقارنة لا على سبيل التوارد و
التبادل بل المراد الصفات الغير اللازمة وانما اتفقوا على استحالة ورود مثل هذه الصفات على المعدومات
اذ فيه شائبة الوجود من حيث انها يحصل بعد ان لم يكن حاصلة او يزول بعد ان كانت حاصلة حتى ان البعض
توهم وجوب بعض الصفات بمجرد تجدده وحصوله بعد ان لم يكن كالبقاء على ما بين في موضعه فلا يجوز قيامه
بالمعدومات ويلزم منه تنزه المعدوم الثابت عندهم عن عموم الحادث الان ولكن ازواجها وايضا ان تجدد
الصفة لا يستلزم وجود شيء خاص يمنع قيامها بالمعدومات وما ذكر من ان فيها شائبة الوجود فكلام
خال عن التحصيل **قوله** فيلزم اما بطلان مذهبه **اقول** يعني ان ابن عياش لما ذهب الى تعدد الذوات وتمايزها
حال العدم حيث نقل عنهم ان المعدومات قبل دخولها في الوجود ذوات وحقائق اي افراد الذوات والحقائق
لا افراد الانواع والحقائق لكونه خلاف مذهبهم ونفى صفات الاجناس وما يتبعها في تلك الحال لا بد ان
يقول بتميز تلك الذوات قبل الاتصاف بتلك الصفات اما لحاق الذوات او بصفات اخرى فيلزمه
اما بطلان مذهبه وهو تساوي الذوات في الجميع على التقدير الاول او بطلان دليله وهو ما استدل به
على نفي صفات الجنس وما يتبعها كالحلول والتحيز على التقدير الثاني اذ هذا الدليل كما يدل على نفي تلك الصفات
عن المعدومات يدل على نفي الصفات الاخر عنها فاذا بطل مدلوله يلزم بطلانه اذ كذب اللازم يستلزم
كذب الملزوم لا محالة ما ذكره من التقرير يدل على ان المقصود من ايراد الدليل الذي استدل به ابن
عياش على نفي الصفات عن المعدومات هو الاستدلال على نفي صفات الجنس وما يتبعها كما يدل عليه
كلام المحشي ايضا فالصحيح ما يستدل به ابن عياش في نفي صفات الاجناس وقال دليل نفي صفات الاجناس

عليه

ع ان الظاهر من كلام ابن عياش على ما نقل عنه ان نفي هذه الصفات عن المعدومات ولورد الدليل عليه حيث
قال الشارح وغيره زعم ابن عياش ان المعدومات عاريه عن هذه الصفات واصحح عليه لا انا نقول
لما قال ابن عياش بتمايز المعدومات وساوى الذوات مع نفي صفات الاجناس وما يتبعها في المعدومات
وجب ان تحمل الصفات في قوله للمعدومات عاريه عن هذه الصفات على صفات الاجناس وايضا نعلم منهم
ان التباين بينها ليس الا بالصفات بناء على اعتقادهذه للتحقيق ولو لم يكن مراد ابن عياش نفي صفات
الاجناس وما يتبعها فقط لم يكن ماذكر سفسطة عندهم وليس كذلك قال في السرح وهي الصفة التي تواه
اقول اراد بالتخيير اقتضاء الجوهر حيزا ما وهو المسمى بالكون عندهم واراد بالحصول في الحيز الحصول في الحيز
المعين وهو المسمى بالكاينية والمراد بكونه معللا بالمعنى العام بالجوهر الذي يسمونه بالكون كونه معللا بالتخيير
بالمعنى المذكور المسمى بالكون ومن جعل الجوهرية مقارنة للتخيير جعل التخيير عبارة عن الاقتضاء تخييرا ما اقتضاء، تاما
والجوهر عبارة عن الاقتضاء تخييرا اقتضاء كون الماهية بحيث لو وجدت كانت متحيزة كما ان العرضية عبارة عن
كون الماهية بحيث لو وجدت كانت حالة في المتحيز وجعل الجوهر والعرضية هذا المعنى ثابتة حالتي الوجود والعدم
وجعل الجوهر موجبا للتخيير بالمعنى المذكور بشرط الوجود اذ لو كانت موجبة مطلقا لزم ان يكون الجوهر متحيزا
في حالة العدم فيكون حاصلا في الحيز في تلك الحالة لان حصول الاقتضاء التام لحيزها يستلزم الحصول في الحيز بالضرورة والحصول في الحيز في تلك الحالة محال وما ذكرنا من ان التخيير هو الاقتضاء لحيزها المسمى بالكون علة للكاينية بمعنى الحصول في الحيز المعين مما نص عليه كثير من شراح المقاصد الا ان كون التخيير بذلك المعنى علة للكاينية بالمعنى المذكور
خلاف الظاهر وان الاقتضاء لحيزها لا يكون موجبا للحصول في الحيز المعين مع اختصاص الجوهر ببعض الاحياز
دون بعض وان كان بشرط الوجود اللهم الا ان يراد بالمعلول مجرد ذلك لكن الظاهر من كلامهم في الاستدلال
على عليه الكون للكاينية ومن جعل الجوهرية عبارة عن التخيير وهو ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله والواسطي
ان عياش قال ان ما يوجب الكاينية المعبرة بالحصول في الحيز المعين اي باختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون بعض
وهو التخيير المسمى بالكون نفس الجوهر لا كونا زايدا عليه اذ لا معنى للجوهر الا التخيير بالذات وايضا لو كان ذلك
كونا زايدا عليه لكان عرضا قايما به ولا معنى لقيام العرض بالجوهر الا ان حصوله في الحيز تبع لحصول ذلك الجوهر
في حيز معللا بالعرض قايم به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز بسبب قيام ذلك العرض به تطرق الى ذلك المعلول
تبع للعلة فيلزم كون كل منهما تبعا للاخر وفيه نظر لان كون الجوهر عبارة عن المتحيز بالذات لا يستلزم ان

ان يكون التحيز الموجب للاختصاص ببعض الاحياز عبارة عن نفس الجوهر الا ان لحمل التخيير بالذات على الحصول
في الحيز المعين وحمل الباء في بالذات على السببية وليس كذلك اما الاول فلان المعتبرة في معناه هو الحصول حيزما
ولما لزم فلا يلزم اراد وا بالتخيير بالذات التحيز اولا وبالذات احترازا عن التخيير بالعرض وبالتحيز بالذات
كهذا المعنى لا يستلزم ان يحصل بالذات دون غيرها وانضاد ليلزم على تقدير صحته انما يدل على كون التخيير بالمعنى
المذكور عبارة عن ذات الجوهر لا عن وصف الجوهرية والمقصود هو الثاني لا الاول وايضا لانم ان التخيير لو كان
غير ذات الجوهر يكون عرضا لم لا يجوز ان يكون حالا وان تعليل الحال بالحالين وكيف لا وان الجوهرية والكاينية
التي علل بها حالان عندهم ولو سلم ذلك فلانم لزوم الدور لان العرض وان كان في الحيز بما هو محل فيه فحصول
الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعا لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز حتى يلزم الدور بل تبع لوجوده ونفسه يكون كيف وجوده
في نفسه على تخصصه بذلك الحيز وهو احد اطراف الجواز ولا دور وايضا ان اراد ان يكون المختص ببعض الاحياز
نفس الجوهر يكون المختص ذاته من حيث هي وليس من المقصود وان اراد ان المقصود الحاد صفة الجوهرية والتحيز و
كيف لا فان ابن عياش استدل باستواء التحيز والعدم على استواء الجوهرية فيهما فلو كان عرضا نفس الجوهر لكان
مخالفا للمذهب اذ ذوات الجواهر ثابتة في العدم عندهم وان اراد ان كونه نفس الجوهر من حيث انه جوهر اي جوهر بيته
مطلقا وهو ظاهر اذ الجوهرية لا تقتضي الحصول في حيز معين بل الحصول في حيز ما ثم اختلف هولاء فقال ابن عياش
بمنع اتصاف الذوات بالتحيز في حالة العدم والا لكانت حاصلة في الحيز حالة العدم لان الكون علة تامة للكاينية
واستناع تخلف المعلول عن علته التامة فيمتنع اتصافها بحالة العدم بالجوهرية لانها لما كانت متصفة ولزم من
امتناع اتصاف الذات حالة العدم بامر ما امتناع اتصافها بالامر فيها قطعا وقد بينا امتناع اتصافها
بالتحيز حالة العدم فيلزم امتناع اتصافها بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس ولا
نعني عليك ايا ذكرنا انما يدل على نفي الجوهرية فقط ولا دل على نفي جميع صفات الاجناس كما هو الظاهر مما ذكر ويمكن
ان يقال بعدم من هذا الدليل ان العرضية ايضا ليس بثابت في العدم محافظة على القواعد الظاهرية وبان التبعية في
التحيز لا سلم عن العرضية لان العدوم اذا لم يكن متحيزا في العدم لا تصور التبعية في التحيز ولا التصور بثبوت حال
فاذا ظهر بهذا الدليل عدم ثبوتها في العدم ظهر ان ما يساوي صفات الاجناس الذي لا سبيل لان يعلم عنه كالانسانية
والسوادية وغيرهما مما تستلزم الجوهرية ليس بثابت والعرضية في العدم وقال الشحام والبصري ذات الجوهر لما
كانت موصوفة بالجوهرية حالة العدم كانت موصوفة بالتحيز فيها لاتحاد هما واختلفا فقال الشحام لما كان

قوله ثم اختلف عطف على قوله قال ضرار قوله ومن جعل الجوهرية عبارة عن التخيير الخ

لما كان التخيير عليه بانه تحصيل الجوهر حالة العدم حاصلة في التخيير وقال البصري الجوهر ان كان متخيرا في العدم لكنه غير
حاصل في التخيير حالة العدم ضرورة وليس الكون على بانة للكاينية حتى يستلزم بثبوته في العدم بثبوتها فيه بل هو علة
لها بشرط الوجود قوله لانها للخصوصة اه او لانا نعلم ان العالم الى المحل مطلقا مفتقر الى الخصوصة وما هو مشروطها وعدد هم
في الحصر فيما هو الاستقراء وكونه بانا غير معلوم ولا يلزم من امتناع حلول الخصوصة وما يتبعها في الاعراض المركبة
عدم كون الصفة العارضة الى المحل غير معقولة في الاعراض في النسخ الحالفة اولى من النسخ الموافقة للحصل والبه اشار
المحشي حيث قال بنى كلامه اولا على النسخ الحالفة فعال غير معقولة اي غير معقولة من المعتزلة ثم نقل النسخ الموافقة قال
في الشرح ثم احلفوا هذا ليس معطوفا على قوله زعموا في قولهم القائلون بالصفات زعموا والا لتوهم ان يكون
جميع ما ذكر في حيز قال فاحلفوا قوله من يقول بالصفات وليس كذلك لان ابن عياش الذي عول في ذلك
التفصيل ليس من القائلين بها وانما لزم على ذلك التقدير ان يكون ما ذكر بعد قوله زعموا الى قولهم
احلفوا متفقا عليه بين المخالفين الذين دل عليهم احلفوا وليس كذلك لان كون التخيير معللا للجوهرية
بشرط الوجود وكون الحلول في المحل معللا للعرضية بشرط الوجود ليس مما اتفقوا عليه لان التخيير والحلول في المحل
حالة العدم ما جوزها النظام وجوزها ابو عبد الله التخيير حالة العدم فالوجه ان العطف على الجملة التي
يدل عليها قوله وذهب الجبائيون وزعم ابن عياش اعني قولها احلفوا في اثبات صفات الاجناس ويكون هذا
مع المعطوف عليه متفقا ومرتبطا بقوله ومنا اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود
ومغايرة التخيير للجوهرية بان يكون قوله احلفوا الى قوله ثم احلفوا متعلقا باهلا قدم في نفي الجنس وما يتبعها
في الوجود وناظر اليه ويكون قولهم احلفوا متعلقا باهلا قدم في مغايرة التخيير للجوهرية وناظر الله وقال
فيه فرعم النظام وابو عبد الله وظهر منه ان المراد من قوله سابقا ثم القائلون بالصفات نفي القائلين بها
والا فابو يعقوب النظام وابو عبد الله البصري من القائلين بالصفات مع انهما يقولان بان التخيير حاصل في حالة
العدم والا يقولان بانه معلول للجوهرية بشرط الوجود كما زعم القائلون بالصفات على ما نعلم عنهم سابقا هذا واعلم
ان من قال بان التخيير غير حاصل في حال العدم يشكل القول بثبوت صفات الاجناس لموصوفاتها وقد منها في
حالة العدم اذ معنى القدم عندهم هو التبعية في التخيير فاذا لم يكن الموصوف متخيرا لا يكون الصفة تابعة له في اللزوم
الا ان يحمل خلل الغير على بسر قيام العرض بالجوهر الموجود وكيف لا وان للبارئ احوالا قائمة به عندهم مع ان
التبعية في التخيير مستمر وجه قوله ومن السابقين اتفاقهم اول قبل هذا التعريف وان كان متفقا عليه سلم

بينهم لكنه ليس بصحيح الا على راي القائلين بان للمعدوم صفة وقيل هذا التعريف ليس متفقا عليه بينهم بل الاتفاق
بين القائلين بثبوت الصفات للمعدومات والمراد بالاتفاق في قوله ومن السابقين اتفاق هؤلاء القائلين
والنحويين او من القائلين بثبوت الصفات للمعدومات من لا يقول باتصاف الجواهر بالاعراض حالة
العدم ولا يقولون بثبوت الاحوال لها حالة العدم لكونها معللة بثبوت تلك الاعراض لمحالها ولا يكون ذلك التعريف
مما اتفق عليه القائلون بثبوت الصفات للمعدومات فلا بد ان المحل هذا الاتفاق على اتفاق من قال بثبوت الاعراض
للمعدومات من القائلين بثبوت الصفات لها فتامل قال الامام هذه المسالة لا تبقال انما يلزم من
الحرمان على تقدير ان يقولوا باعيان الحركات الموجودة بالمعدومات وليس كذلك وانهم يقولون بقيام الصفة
المعدومة بالمعدوم كالحركة المعدومة واللون المعدوم بزيد المعدوم ولا استحالة في ذلك فان المثبتين للوجود الذهني يجوز ان
يتخيل رجل متحرك وملون فهم لجوزون اتصاف المعدوم بالحركات لا وجودها في الخارج لكن على وجه
لا يظهر الاحكام ولا تصدر عنها الاثار المطلوبة ولا يلزم سقوط هذا القائل بوفاقهم في جميع ذلك الا اسم
تقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة درك وهؤلاء لا يقولون بذلك كما من لا يقول بالحال على من
ادنى شبكة ان اتصاف المعدومات بمثل الحركات والالوان في نفس الامر محال بناء على ان الاتصاف بهذا
نفس الامر من لوازم وجود الخارج كما مر في مباحث الوجود الذهني وما ذكر من ان المثبتين للوجود الذهني لم يقولوا
بشيء اذ تخيل رجل متحرك لا يستلزم اتصاف رجل معدوم بحركة معدومة ولا احوالها الظهور ان ذلك التخيل
تصور باتصاف المعدوم بالحركة الموجودة وقيامها به والتصور لا يستلزم ثبوت المتصور في نفس
الامر ولا جواز ان يكون نظير ما ذكرنا ولو جوزوا كون زيد المعدوم الموجود في الذهن محلا للحركة المعدومة
الموجودة في الذهن وموصوفا لها في الذهن بنفس الامر لكان نظير ما ذكرناه وحاشاهم ان يقولوا بذلك نعم
انهم يقولون ان المعدوم في الخارج يتصف بالمعدوم في الخارج وفي الذهن اتصافا في نفس الامر كالامور
الاعتبارية الثابتة للموجودات الذهنية في الذهن كالكلية والذاتية الى غير ذلك واما قولهم بثبوت
الاعراض حالة العدم لموصوفاتها المعدومة في الذهن في نفس الامر فكلا قوله فتامل اه اول وجه التامل ان
جعل السلب بالمعنى الاعم عدما مطلقا ليس بصحيح على اطلاقه اذ هذا السلب سلب بثبوت الوجود المطلق شيء ما
وان كان معينا فربما يكون هذا السلب مقيدا بماهية مخصوصة من الماهيات التي قد يقبلها الوجود بعد
تعقل مطلقا لا مطلقا والاجعل العدم المطلق سلب بثبوت الوجود المطلق شيء ما اعم الا يلزم ان لا يكون في

[illegible]

اطلاق العدم اطلاق الوجود وهو ظاهر ما يفهم من المتن حيث قال فيه الوجود قد يوصف على الاطلاق فيقابله عدم
مثله فيفرع على مجرد اطلاق الوجود مقابله اطلاق العدم من غير اعتبار شيء آخر في اطلاقه بل نقول اطلاق الوجود
بالمعنى المذكور اعني كون الوجود ملحوظا مجردا عن النسبة الى شيء ما لا اجمالا ولا معينا مما لا مدخل له في اطلاق العدم
على تقدير ان يحمل العدم عبارة عن سلب ثبوت الوجود المطلق بالمعنى المذكور لشيء ما مبهما بل سبب اطلاقه هو النسبة
الى شيء ما غير معين سواء لوحظ الوجود المنسوب مجردا عن جميع ما عداه اولا ولو لوحظ الوجود مضافا الى
الغير وسلب ثبوته لشيء مبهما كان هذا السلب مطلقا نعم لو اصطلح على سلب الوجود المطلق بهذا المعنى بالعدم
المطلق او ان قيد الوجود بماهية معينة فلا مشاحة الا انه بعيد عن الاستعمال وايضا في المتن فيما بعد ما
يدل على ان المقابل للوجود الماخوذ على الاطلاق هو العدم المقابل له وذلك الاطلاق واذا كان معنى اطلاق الوجود عدم
تقييده بشيء اصلا لا مبهما ولا معينا فلا بد ان يلاحظ في مقابله شيء ما كذلك فلا يكون سلب ثبوت الوجود الماخوذ
على الوجه المذكور لشيء ما مثل الوجود في الاطلاق بذلك المعنى فيكون الاحتمال المذكور مما لا يدل عليه كلام المص فيكون
باطلا لا موجها وايضا هذا الاحتمال مخالف لما صرح او سيصرح به المص والشارح والحق ان الوجود من المعقولات
الثانية لانها هي الامور التي تعقل عارضة للمعقولات الاولى في الذهن فلا بد ان يلاحظ مضافا الى معروضه والذهن
قوله لان الظاهر ان الوجود الخ اقول من راجع الى وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الاضافة الى شيء ما معتبرة في
تعقل الوجود هو الراجح وان العدم نقيض الوجود وسلبه ولا يعقل له معنى سواه ومن ادعى جواز التجرد عن
الاضافة فيهما او في احدهما فقد خالف مقتضى الوجدان الصحيح سيما في العدم قوله والحيثيتان متغايرتان بالذات
اقول لا يقال اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما المستحيل اجتماعهما في محل واحد وايضا على تقدير هذا الاعتذار اذا فرض اجتماع الوجود والعدم في محل
واحد بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله
وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع لانا نقول ليس الغرض مما ذكره الاعتذار عما ذكر بل المقصود تحقيق
ان الاجتماع بين الوجود والعدم المقابل له ليس باعتبار التقابل بل من حيثية اخرى فان المتقابلين كما لا يجوز ان
يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بعروض احدهما للآخر من حيث التقابل ودفع لما يوهم العبارة من ان الاجتماع
بعروض الوجود للعدم اجتماع باعتبار التقابل حيث قال فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان اي يجتمع الوجود والعدم المتقابلان

[illegible]

المتقابلان فتأمل قوله ذكرنا سابقا اقول حاصله ان العدم المطلق ليس عبارة عن السلب المطلق من حيث هو مع
قطع النظر عن كل ما يغايره حتى يقال انه غير متصور لعدم التمايز فيه بل هو عبارة عن السلب المضاف الى الوجود المطلق
وكما يمكن تصور الايجاب يمكن تصور السلب وحصول التمييز الحاصل كاف في امكان التصور وان لم يكن ذلك بالذات
بل بتبعية الايجاب ولفظ معا في قول المص يعقلان معا اشارة الى ان العدم يعقل مع تعقل الوجود لكونه الايجاب
وان تعقل السلب يكون مقارنا لتعقل الايجاب ويظهر منه ان العدم المطلق ليس السلب المطلق مع قطع النظر عن
كل ما يغايره بل السلب المضاف الى الوجود الذي هو الايجاب الذي يقارن تعقله تعقل ذلك السلب ومن كان العدم
كذلك يمكن تعقل العدم المطلق وهو حاصل ما ذكره المحشي من تعريف الحاصل الرد على الوجه الذي وضحناه فبطل
ما توهمه البعض من لفظ معا يكون لغوا محضا على تقدير ان يحمل قول المص يعقلان معا على ما ذكره المحشي
قوله اذ لا مفهوم اعم منه اقول انما تم ما ذكره اذا كان المراد بالوجود معنى الموجود وليس كذلك اذ المقصود هنا بيان
حال الوجود لا حال الموجود وليس من المفهومات الشاملة لجميع الموجودات الخارجية والذهنية حتى يقال لا يتصور مفهوم
اعم منه بناء على ان كل مفهوم اما موجود خارجا او ذهنا وعلى كل تقدير يكون اخص من مطلق الوجود بل انما
يشمل جميع الموجودات فيمكن ان يتحقق مفهوم اعم منه بان يشمله ولما يباينه من الصفات وغيرها كالاحوال
العامة له ولسائر الصفات بعضها او كلها والمفهومات الشاملة لغير الصفات ايضا كالصفتية والقيام بالغير
والمعقولية ثانيا والمعروضية والشيء والممكن العام قوله لان الوجود قائم بذلك العروض اقول لا يقال ان القيام بالعروض
في الترديد لا يكون الخروج كما هو الظاهر من مقابلته بالجزئية حيث قال اما بالجزئية وبالعروض فلا يلزم قيام الوجود
بالمعروض وانما يلزم لو لم يكن الوجود محمولا بالمواطاة على الموجودات البتة وليس كذلك فانه يجوز ان يكون
محمولا بالمواطاة كما يحمل على وجود الباري الذي هو من قبيل الموجودات لكونه نفسه ويجوز ان لا يكون الوجود خارجا
عن افراد الموجودات ويكون محمولا عليها بالمواطاة ولا يكون قائما بها كالماهيات النوعية بالنسبة الى افرادها و
الا ان يريد به القيام فلا يكون الترديد حاصرا لجواز ان يكون نسبة الوجود الى حصة الموجود لكونه خارجا عنه محمولا
عليه بالمواطاة لا يكون جزءا له وقائما به لانا نقول من راجع الى نفسه يعلم بالضرورة ان مطلق الوجود الذي
يحمل بكونه مشتقا ونحوه حالة غير قائمة بنفسها وانما يقوم بالموجودات التي هي معروضاته وحين يحمل على بعضها
بالاعتبار لا ينافي قيامه به باعتبار آخر فان الوجود وان كان يحمل بالمواطاة على الوجود الخاص الواجب باعتبار
كونه من افراده لكنه قائم به باعتبار كونه من الموجودات الخارجية في هذا شيء وهو ان الظاهر مما ذكره الشارح ان

ان

والوجود ذا

العروض يستلزم عدم كون ما فرض جزءا جزءا وهذا انما يتصور اذا استلزم ذلك كون الوجود قائما بالموصوف
حتى يستلزم بواسطة عدم كون المفروض جزءا جزءا وهو ممنوع لظهور ان الجزء عرض للشئ لا يستلزم القيام به وما ذكرنا
من ان الوجود حاله غير قائم بنفسها وانما تقوم بالموجودات لا يدل على ان الوجود في نفس الامر كذلك ولا يدل على ان
العروض يستلزم ذلك حتى يتم ما ذكره الشارح والظاهر ان الشارح بنى ما ذكره على ان نسبة الوجود الى جزئه
الموجود بالجزئية تستلزم قيامه به لا على ان نسبة الجزئية مطلقا يستلزم ذلك فافهم قوله لم يكن القائم
بالشئ اه اقول انما يلزم ما ذكر لو لم يمكن قيام الشئ بنفسه وهو ممنوع اذ التغاير الاعتباري كاف في القيام
بالشئ وقد يتحقق هذا التغاير بين الشئ ونفسه اذا عرض جزئي من جزئيات الشئ الشئ ولا يمكن ان يقال هذا
التغاير اعتباري فرضي وما يتوقف عليه القيام في نفس الامر من التغاير هو التغاير في نفس الامر لان التغاير
بحسب اعتبار الشئ من حيث هو واعتباره من حيث هو في ضمن جزئي من جزئياته ليس تغايرا فرضيا بل تغايرا
بالاعتبار بحسب نفس الامر المقابل للتغاير بالذات كما سبق وعروض الجزئي الوجود لنفسه في ضمن جزئيه اذا
وجد في الذهن او في الخارج وعلى تحقق هذا التغاير يجوز ان الوجود الذي فرض معروضا للوجود يجوز ان يكون
لذلك الجزء من حيث عارض له وبواسطة تحقق التغاير باعتبارين الجزء ونفسه وهو المصحح لقيامه بنفسه و
ايضا لو صح ما ذكره لينتقض الى مقدمة صادقة يستدل على امتناع تركب العدم عن سلب الوجود الذي
نقيضه مع انه مركب من السلب والاضافة الى الوجود بيان ذلك ان العدم بالمعنى المذكور بسيط والا فاما
ان يكون اجزاؤه موجودة فيلزم ان يكون العدم موجودا قائما بالمعدوم واما ان يكون معدومة بالمعنى المذكور
لامتناع الخلو عن النقيضين فاما ان يكون نسبة العدم اليها بالجزئية فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين و
اما ان يكون بالعروض فيلزم ان لا يكون العارض بتمامه عارضا قوله هذا مما لا اتحاد فيه لان البديهة اه اقول لا
يتوهم ان مراد الشارح بالبساطة ههنا عدم التركب من الاجزاء المحمولة ولا يتوجه الاعتراض بتجويز استحالة اللازم
الذي ذكره بقوله هذا مما لا اتحاد فيه لان البديهة اه لان الشارح فسر البسيط ههنا بما لا يكون له جزء
اصلا وتخصيص الجزء بالمحمول يؤدي الى اشتراك لفظ اصلا ولو فرض صح ذلك التقييد والتخصيص فقوله في
الاستدلال يلزم ان يكون الشئ متقوما بما اتصف به يقتضي ان يكون تقوم الشئ بما اتصف به مطلق
محالا سواء كان ذلك الجزء محمولا او غيره الا ان يخص ما اتصف بالجزء المحمول وهذا التخصيص مع كونه تعسفا بعيدا
عن الافهام السليمة لا يدفع ما ذكره المحشي لان تقوم الشئ بالجزء المحمول المتصف به وليس محالا كالجنس المحمول بلا فرق
بينهما

[illegible] ظ

ان تقدم الشئ على

اى الا الاتصاف بالوجود

بينهما بداهة وانما يلزم استحالته ان لو استلزم ذلك عدم حمل الاجزاء على الكل مواطاة وليس بلازم بل اللازم من
اتصاف الاجزاء المحمولة به الكل عدم حمل الكل على تلك الاجزاء حمل الاشتقاق لا عدم حمله عليها مواطاة حتى يلزم
عدم حملها عليه كذلك فان الشئ يجوز ان يحمل على ما اتصف به حمل مواطاة كالوجود المطلق فانه يحمل على
الوجودات الخاصة المعروضة المتصفة به حمل مواطاة وان لم يحمل عليه حمل اشتقاق والمحال هو الثاني
دون الاول وما ذكرناه واضح من كلام الشارح بحيث لا يخفى على احد فقد خفي على بعض المتصدين لشرح المتن
قوله ثم ان الدليل منقوض اقول لا نم ذلك لان المقدمة القائلة بان كون ما فرض جزءا للوجود معروضا له باطل
لان الوجود فلم يثبت ذلك المعروض الجزئي مثله في سائر المركبات اذ بعض المركبات قائم بنفسه كالحيوان وغيره
من الجواهر فلا يتاتى فيه اجزاء تلك المقدمة مع انها لا بد منها في ذلك الدليل نعم لو قرر الدليل هكذا جزء الوجود اما موجود
اولا كان شيوع عبارة المحشي فالحيوان اما حيوان اولا وحمل النقض مخصصا بالاعراض لا يرد المنع قوله
انما يدل على بساطة الوجود اقول فيه بحث لان ملخص الدليل المذكور وحاصله اذا سلم صحته يدل على بساطة
الوجودات الخاصة بلا شبهة فحاصله ان اجزاء الوجود اما ان تكون موجودة بالوجود الذي هو الكل اولا و
على التقدير الاول ثبت له ذلك الوجود فاما بالجزئية او بالعروض فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين او
عدم كون ما فرض جزءا جزءا وعلى التقدير الثاني يلزم تقوم الشئ بنقيضه ولا شك انه جار في الوجودات الخاصة
بان يقال هذا الوجود الخاص مثلا لو كان مركبا من الاجزاء فاما ان تكون تلك الاجزاء موجودة بذلك الوجود الخاص الذي
هو الكل ولا والاول يستلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين او عدم كون ما فرض جزءا جزءا والثاني يستلزم تقوم
الشئ بنقيضه او تقومه بما اتصف ببعضه فاذا سلم صحة الدليل وملخصه يلزم بساطة الوجود الخاص ويدل
عليها ذلك الملخص بعينه فقوله ان الدليل السابق على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده ليس كما ينبغي قوله مختلفة الحقيقة انما نوافقها اقول الاول على تقدير تركب
الافراد كلها من الاجزاء التي لا تشارك في شئ منها اصلا او تركب بعضها من الاجزاء التي لا تشارك فيها بعض
الافراد وان كانت هذه الافراد مشاركة في الجنس فان هذين البعضين مخالفان بالماهية وان كانت
الافراد الاخر مشاركة في الجنس مخالفة بالفصول وقد تكون هذه الافراد مندرجة تحت نوع او نوعها
المنوعة فان الفرد المعين من الكل يمكن ان يكون مخالفا الفرد بالذات ويكون هذا الفرد مخالفا للفرد
الاخر بالفصل لكونهما مندرجين تحت جنس واحد دون الاول والكل على تقدير تركيبها من الجنس والفصل

والتركيب مركبات

الاجزاء

[illegible]

او ترکب بعضها منا قوله فان المتصل يصدق الخ اقول هذا التعليل لوقوع المتصل على المقدار وعلى السابق بالتقدم والتاخر لكن لا يخفى عليك انه غير مناسب لكونه تعليلا اذا لم يعتبر فيه التقدم والتاخر سوى سببيته المتقدم للتاخر ولم يعتبر فيه ان يكون حصول المعقول الحاصل له اولا بالذات وانما اعتبر ذلك في الاولوية على ما سيجئ فهذا التعليل انما يكون مناسبا لوقوع المتصل للمقدار والبياض بالاولوية وعدمها قوله بسبع كما لا يخفى اقول المراد بالكمال ههنا هو الصفات الخاصة بالطبايع التابعة بها كالعلم للانسان والآثار المقصودة منها الصادرة عن الانسان وسمي هذا الكمال كمالا ثانيا لتاخره عن حصول النوع والموضوع الذي يسمى كمالا اولى والاولوية هي ما ذكره اولا قوله لا يخفى ما ذكره في الشفاء هو ان الحد الشيء الذي به استكمل وطبيعة امر يكون اولى بذلك الامر اذا كان الامر له ذاتيا والاولوية التي عدت في وجوه الاختلاف صفة الامر الذي هو مبايه الاشتراك فكيف يفسر احدهما بما فسر به الآخر لا انا نقول الاولويتان مختلفتان بحسب المال ويفسر احدهما في قوة تفسير الاخرى فلذلك حكم بان الاولوية هي ما ذكره الشفاء قوله فالفرق بينهما انه اقول لا نذهب عليك ان هذا الفرق وان كان صحيحا في نفسه الا ان محل كلام الشارح عليه لدفع الاعتراض الآتي عن بعد اذ اورد في تمثيل الاولوية الواصل الواقع على ما ينقسم صلا وعلى ما ينقسم بوجه غير الوجه الذي هو به واصر وليس مما يتوهم فيه تحقق الاولوية المذكورة في الشفاء وكذا الحال في الوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض مع المثال الذي اورد للشارح والصحيح سواء الى ما ذكرنا في الفرق قوله والمعقولات الاولى طبايع الموضوعات اقول لعل اراد بالطبايع الماهيات الممكنة الوجود سواء كانت موجودة بالفعل او لا ليكون المعقولات الاولى مختصة بالممكنات وهو الموافق لما ذكر في بعض شروح الموافق من ان ما يتصور بالوجود بالقياس الى الخارج كالطبايع يسمى الحكماء معقولا اولا ويكون اضافة الطبايع الى الموضوعات عوضا عن التبعيض على ما جوزه البعض على معنى ان المعقولات الاولى هي طبايع الموجودات التي هي طبايع الموجودات التي هي بعض الموضوعات التي هي الطبايع الموجودة او يكون عوضا من البيانية ويرد المنع على قوله وكل ما يعقل في الدرجة الاولى معقول اول لان بعض الاعتباريات وما يعقل في الدرجة الاولى مع انه ليس معقولا اولا بالتفسير المذكور اللهم الا ان يحمل لفظ ما في قوله ما يعقل على الطبايع بالمعنى المذكور ويجعل هذا القسم واسطة بين المعقول الاول والثاني ويقال حصر المعقولات في الاولي والثاني بالمعنى الذي اصطلحوا عليه ليس بمحزوم به ولو سلم صرحوا به ولا باس بثبوت الواسطة بينهما وان اريد بها الماهيات الكلية يلزم ان يخرج الجنس والنوع

ولا يمكن ان يجعل واسطة لانهم صرحوا بان الجزئية والوجود الخارجي من المعقولات الثانية وعرفوا المعقولات الثانية بما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا شك ان الجزئية والوجود الخارجي انما يعرضان للجزئي ولو لم يكن الجزئي من المعقولات الاولى يلزم ان لا يكون الجزئية والوجود الخارجي من المعقولات الثانية وهو خلاف ما صرحوا به وان اريد بها الماهية مطلقا سواء كانت كلية او جزئية يلزم ان يكون المحسوسات المقصورة من حيث هي معقولات اولى وان التزمه ملتزم بناء على ان هذا امر اصطلاحي فحاز ان نصطلح المعقول الاولى على ما يعم المحسوس فنقول لكل الطبايع على الماهيات مطلقا يلزم ان يكون ذكر الطبايع او الموضوعات في التعريف لغوا اذ لا يكون ان يقال المعقولات الاولى هي الموضوعات من حيث هي او يقال هي الطبايع المقصورة من حيث وانما قيد بالحيثية احترازا عن المعقولات الثانية اذ هي مقصورة من حيث انها عارضة لشيء الا انه يلزم حينئذ ان يخرج الاضافات عن التعريف مع انها من قبيل المعقولات الاولى على تقدير وجودها كما هو مذهبهم على ما صرح به حيث قال ولذلك لم يجعل ما يعقل اه وان لا يخفى ان المراد بكون الموضوعات مقصورة من حيث هي كونها مقصورة غير عارضة لوجود في الذهن يلزم ان يحمل اللحوق عليها لا يدل عليه اصلا وان يكون الاضافات العارضة للوجود الخارجي من المعقولات الاولى سواء وعرف في الخارج او لا لاحاجة الى تقييد الاضافات بقوله اذا اخذ بحقيقتها في الخارج والمراد بالاضافات في قوله كالاضافات التي في الخارج دون الذهنية والاولى ان يقال في تعريف المعقولات الاولى هي الموضوعات المقصورة من حيث هي غير عارضة لوجود في الذهن ويجعل الاضافة الخارجية مطلقا من المعقولات الاولى وقوله سواء كان وسطا او مركبا اشارة الى ان التركيب لا ينافي كون بعض المركب في الدرجة الاولى بعد كون الشيء معقولا غير عارض لشيء وان كان ذلك البعض في الدرجة الثانية بالنسبة الى بعض اجزاء الذي يتوقف عليه قوله وبالجملة المعتبرة في المعقولات اقول القوم اعتبروا في المعقولات الثانية امرين احدهما ان لا يكون الشيء معقولا غير عارض في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون في الخارج ما يطابقه ولا اضطروا في تعريفها باعتبار هذين الامرين فاشاروا الى الاول بقولهم ما عرض للمعقولات الاولى في الذهن والى الثاني بقولهم ولا يوجد في الخارج او مطابقه اما دلالة الحافظ واما دلالة الاول فظاهرة على ان العوارض الذهنية محتاجة في العروض الى التعقل في الدرجة الاولى ومعروضاتها الذهنية كما تحتاج العوارض الخارجية الموجودة في الخارج في وجودها الخارجي الى وجود معروضاتها الخارجية وفيه بحث اذ لا يلزم ان العوارض العقلية تتوقف في التعقل على تعقل معروضاتها الذهنية وغاية ان يتوقف في عروضها على حصول معروضاتها في الذهن وهو لا يستلزم توقف تعقلها على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك لو توقف تعقل كل العوارض على عروضها لمعروضاتها وهو ممنوع فان العلوم

في الخارج اولا نم يتحقق ذلك على تقدير كون الشيء موجودة في الذهن ايضا فيكون لازما اعم ولا نسلم ان هذا الدليل ينفي
كون الشيء موجودا ذهنيا ايضا لجريانه فيه اذ التميز اللازم في تكون في الوجود الذهني وهو ليس بباطل كما هو المشهور
بخلاف اللازم على تقدير كون الشيء موجودا خارجيا لانه يتسلسل في الموجودات الخارجية الخصوصية المميزة التي هي
شيء تكون موجودة خارجية في على زعم المستدل والحاصل انا نقرر الدليل هكذا لو وجد الشيء في الخارج لشارك الغير في
الشيئية وتمتاز عنه بخصوصية موجودة لكونها شيئا فيلزم ان يكون لها شيئية موجودة في الخارج فيتسلسل الموجودات
الخارجية وهو باطل ولا شك انه لا يجري على تقدير كون الشيء موجودة ذهنية وايضا كون الشيء موجودا ذهنيا
لا يستلزم ان يكون كل فرد منه موجودا ذهنيا حتى يلزم التسلسل في الموجودات الذهنية بخلاف كون الشيء
موجودا خارجيا على ذلك الزعم وبهذا التحقيق اندفع السؤال الاول والاخير فيكون دفع النقض بان يقال لا كالة
في ان الا يوجد شيء من العام اذ الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج ولو سلم ذلك فلا نم ظهور ان يجري فيها الدليل فيما
ذكرته من مواد النقض اذ لا يلزم ان يكون لخصوصية المميزة للحيوان حيوانا حتى يلزم ان يكون للحيوان حيوان
آخر كما لا يلزم ان يكون الخصوصية المميزة للشيء شيئا، **قوله** واما وجودها في الخارج اه **اقول** فالحق ثبوت الوجودات
الخارجية مما نتوقع في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج
متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدميات فمن عدمها وبعدها اللازم التمايز خلاف
لا يقال الذي يلوح من هذا الكلام ان تمايز الوجودات مما لا خلاف فيه لكونه مما لا شك فيه كتمايز الموجودات الذي
لم يشك فيه ولم يقع خلاف واما المعدومات ففيه خلاف وشك ولا يخفى ضعفه لان الوجودات من جملة المعدومات
فالشك في تمايز المعدومات والخلاف فيه شك في تمايز الوجودات وخلاف فيه فلا وجه لنفي الشك والخلاف عن تمايز
الوجودات مع اثباتهما للمعدومات التي من جملتها اكثر الوجودات كالعدميات وتخصيص المعدومات بغير الوجودات
مما لا وجه له لان الدليل الذي استدل به المخالفون على نفي تمايز المعدومات عام لجميع المعدومات فانهم استدلوا عليه
بان قالوا المعدومات نفي صرف لا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فله وجود ولا شك ان هذا الدليل يدل على ان
الوجودات التي من قبيل المعدومات لا تكون متميزة لكونها نفيا صرفا غير قابلة للاشارة فيكون عاما لجميع المعدومات
فيكون المدعى ايضا عاما على مقتضى دليله **لانا نقول** عموم دليلهم لا يدل على قصد تعميمهم في تلك الدعوى حتى
الخلاف في تمايز الوجودات اذ تمايزها كتمايز الوجودات بديهي جدا لا يشك فيه احد اصلا ولا يخفى على عاقل قطعا
وهو المراد بقوله وتمايز الوجودات مما لا يشك فيه ايضا ويكون الوجودات مستثناة من قوله واما القول

واما المعدومات ومن قول المعدومات لا تمايز فيكون دليلهم على عدم تمايز المعدومات منقوضا بها وورود النقض
بها لا يدل على انهم قصدوا تعميم تلك الدعوى لكون الوجودات مستثناة بوجه **قوله** واما تمايزها بحسب الخارج اه **اقول**
فيه بحث اذ التميز الخارجي لو توقف على وجود المتميز في الخارج يلزم ان لا يكون الصفات الثابتة عندهم واهله في الخارج
كالعمى وغيره متميزة عن موصوفاتها في الخارج فيلزم ان يمتنع الاتصاف بها في الخارج لان الاتصاف الخارجي بدون تميز
الصفة عن الموصوف في الخارج غير معقول **قوله** قال بعض الافاضل **اقول** المقصود من نقل كلام
الفاضل هو التنبيه على ان ما جعله محل النزاع من العدم ليس موافقا لما دل عليه كلام الشارح من محل النزاع
اذ كلام الفاضل يدل على ان النزاع في المعدوم المطلق حيث قال وكل ما هو متميز فهو موجود اما في الذهن واما
في الخارج وقال والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لو وقع خلاف فيه في المعدوم الخارجي لم يكن
التفريع كما ذكره لظهور ان نفي التمايز عن المعدومات الخارجية لا يتفرع على اثبات الوجود الذهني واثباته لا
يتفرع على نفي الوجود الذهني والتفريع انما يكون كما ذكره الفاضل اذا كان محل النزاع هو المعدومات المطلقة
وما ذكره الشارح يدل على ان يكون النزاع في المعدومات الخارجية حيث قال اذ العدم له ثبوت في الذهن
فان العدم الذي هو قسم من المعدوم المطلق لا يكون موجودا في الذهن فلذلك قال والحق في العدميات والمعدومات
الخارجية جانب تمايزها **فان قلت** كلام ذلك الفاضل يدل على ان المثبتين للوجود الذهني يقولون بعدم تمايز
الاعدام والنافين له يقولون بتمايزها وليس كذلك بل الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام والنافين له يقولون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمايز
عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها
من الثبوت الذهني وان كانت هي عدما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا **قلنا**
مايعلم ذلك الفاضل من النزاع بين الفريقين انما هو في المعدوم المطلق كما ذكرنا ولا شك ان الحكماء المثبتين
للوجود الذهني لا يقولون بتمايز المعدومات عندهم وصف ثبوتي يستدعي ثبوت الموصوف بوجه ما فلا
يتصور ذلك المعدوم المطلق الذي لا ثبوت له بوجه ما وما نقل عنهم من القول بتمايز الاعدام فالمراد به تمايز
الاعدام الخارجية واما ما نقل من جمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني من ان الاعدام غير متمايزة فلعل مرادهم
بعدم التمايز عدم التمايز في الخارج دون عدم التمايز المطلق في كلون في قولهم هذا في مقابلة قول المعتزلة القائلين
بان المعدومات الممكنة متمايزة في الخارج وحال العالة دون مقابلة قول الحكماء القائلين بان للمعدومات الخارجية تمايزا

النزاع من الفريقين في هذه الصورة معنوي بل لفظي وما يدل على ان محور المتكلمين النافين للوجود الذهني لا
يعقلون
بعدم تمايز الاعدام مطلقا انهم قالوا في جواب المعتزلة عن استدلالهم على ثبوت المعدومات الممكنة انهم ان اراد وا
تمايز المعدومات التمايز الخارجي والصوري ثم وان اراد وا التمايز الذهني والكبرى ممنوعة فلم يسلموا صغرى الدليل على ذلك
المطلب
المطلق على تقدير ان يراد بالتمايز المطلق او الذهني وايضا انهم صرحوا عند قولهم العلم بانه صفة يوجب غيره الاكمل
معلقة النقيض وهو ذكر حملوه شاملا للعلم بالمعدومات فدل ذلك على انهم جعلوا المعدومات متميزة مطلقا
بالتميز المطلق او الذهني ولم ينفوا عنها التمايز بنا على ان التميز وصف ثبوتي فتدعي ثبوت الموصوف به والمعدوم
لا يوصف لا اشارة اليه اصلا وما ذكر من الاولى ان يقال في التوجيه اه ليس كما ينبغي لان النافي للوجود الذهني
لا يقول بانه صفة ثبوت الصفة الثبوتية لموصوفها ثبوت موصوفها وكيف لا وانهم معترفون بان للمعدوم
اعم مطلقا من الممتنع وما وان للممتنع واخص من مطلق المفهوم الى غير ذلك من الاحوال السبعة الثابتة للمعدومات
التي لا تتوهم من العاقل انكارها فظهر بما ذكرنا ان الحق ما عليه وهذا القلم ما تعلق الموافق ولا رد عليه
شيء مما ذكر الا ان يثبت قول المتكلمين بعدم تمايز الاعدام مطلقا ولم يثبت عندي لا لقال ما ذكره ذكر الواصل
من التوجيه للخبري في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة
اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن للخروج عن كونها اعداما بل انما خرجت لكونها معدومات لانا نقول لا يشك
عاقل في ان العدم المطلق حسب نفس الامر من حيث انه عدم مطلق يلزم المعدومية حسبما والا لجاز ان يتصف
المعدوم المطلق الذي هو موصوف من حيث انه معدوم مطلق بالوجود الخارجي او الذهني فلا يكون معدوما مطلقا
اذ ثبوت الصفة سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفها وما بنا على اللازم بنا على الملزوم و
الوجود الذهني بنا على المعدومية المطلقة حسب نفس الامر فيلزم ان بنا على العدم المطلق حسب نفس الامر فتدبر
الاعدام لسبب الوجود الذهني عن كونها اعداما مع الاعدام المطلقة حسب الفرض فلم يجز ان يتصور ويوجد في الذهن
وللخارج بالوجود الذهني عن كونها اعداما مطلقا حسب الفرض وليس الكلام فيما بنا على العدم المطلق في نفس الامر و
لو فرض عدم لزوم المعدومية المطلقة للعدم المطلق والفرق بخبري الاعدام من حيث كونها معدومة مطلقة
وقنا ما بان تعال الاعدام وقت كونها معدومة مطلقا لا يميز لانتفاء التميز الوجود وما ذكره الموافق لا دليل
على جريان الفرق بخبري الاعدام من حيث انها اعدام وان قول الشارح من حيث انها العدمات بنا دين هذا
واعلم ان هذه المعلقة وامثالها لا يتنبه على اصولها والاشتغال برفعها وذكر اجوبتها وان لم يرتضها ولا يوافق

وكذا المعدوم المطلق في الفرض

فيه غرضنا الا ان حسن ظن الطالب تمايلها مع الكثير كلمات من هذا القبيل ربما الجأ الى ذكرها وحملها تنبيها
للطالب على فساد طريقهم وبطلان مضلوبهم قوله امتنع وجود المشروط اقول المراد بالامتناع مطلق الامتناع او الامتناع
بالغير ولم يرض بوجود هذه الصفة المراد بالصفة هنا سلب مطلق الامتناع العام للامتناع بالغير ايضا اذ لا
الذاتي لا تعلل بالغير قوله ولذلك كان العلم به على اولا ان عليه عدم العلة لعدم المعلول لحسب ذاته اذ مع قطع
النظر عن خصوصية وجود الذهن لكونها ثابتة للعدم ولو وجد في الخارج وفرضا وان منشأ عليته وجود المطلق المخصر
في الذهن والحصار فيه لا لقدح في كونه منشأ العلية كثبوت العلية الماشي الزار سبب ثبوت الانسان فيزيد
فان ثبوته فيها ليس لخصوصية الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المخصور في ذلك الكائن حتى لو ثبت بدل
الانسان فرس كان ثبوت الماشي في الزار باقيا على حاله وهذا كان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر كما ان
العلم بذلك علة للعلم بهذا الخلاف عليه عدم المعلول لعدم العلة فانها ثابتة من خصوصية وجود الذهن لما مر فانه
حتى لو وجد العدم في الخارج وفرضا لا كون عدم المعلول علة لعدم العلة وطعا كثبوت المشكل في الزار سبب ثبوت
الانسان فيها فانه بسبب خصوصية الانسان الثابت في الزار حتى لو لم يثبت فيها وحصل بدله حيوان او لا ثبت
المشكل في الزار وطعا ولذا كان العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة ولم يكن بنفس عدم علة اصلا ولا العلم
بعدم علة لعدم العلة وبنفس الامر هذا حاصل ما ذكره من الفرق وفيه نظر اذ لا يلزم ان يكون الخصوصية
منشأ للعلية يستلزم ان لا يكون عليه عدم المعلول لعدم العلة علة لعلمه وان لا يكون ملك العلية عليه بنفس
عدم المعلول لعدم العلة او عليه علة لعدم العلة في نفس الامر والا لكان سائر العليات التي تنشأ من خصوصية
الوجود الذهني عليه العلم للعلم ولا يكون علة لنفس الشيء الموجود في الذهن لنفس الشيء والا عليه علة لنفس ذلك الشيء
وليس كذلك وان عوارض الوجود الذهني معلولات لمعروضاتها وملك المعروضات علل بنفس اتصافها بها بذلك
العوارض وليست هذه العلية عليه العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل عليه نفس المعروض لنفس الاتصاف بالعارض
بشرط وجود المعروض في الذهن مع ان هذه العلية انما تثبت من خصوصية الوجود الذهني للاعراض والاعراض
ما لم تصدر نظر هو ان للحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية العارضة له بسبب خصوصية
وجود الذهن والاولى ان يقال في الفرق العلية في الذهن على الحال شيء عليه نفس الشيء لنفس الشيء في الذهن وعليه
الوجود الذهني للوجود الذهني وعليه الوجود الذهني لنفس الشيء الى الاتصاف به وان لم يكن الصفة موجودة
في الذهن والعلية الاولى ليست عليه العلم للعلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق بالعلة والعلة الثانية عليه

العلم للعلم اذ الوجود الذهني عبارة عن العلم والعلية للعلم

الثالثة عليه ح

العلم بنفس الكلي اذ المتبادر هذا فنقول عليه ليس عدم العلة لعدم المعلول من قبيل الاول والمراد نعم لو ثم ان علم العلة
علة لعدم المعلول في نفس الامر ان نفس عدم العلة علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعليه عدم المعلول لعدم العلة
من قبيل الثاني لظهور ان معنى عليه عدم المعلول لعدم العلة عليه عدم العلة ووجوده في الذهن لوجوده الذهني لا علية
نفسه لنفي كلا علمه لنفس ذلك العدم ومن لم يتم نعم لو ثم ان علم المعلول علة لعدم العلة في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن
علة لوجود عدم العلة في الذهن لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس هذا العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد
بالشق الاول **قوله** اي الممكن اذا لم يكن محسوسا **اقول** الاولى ان يقول اذا لم يكن ضروريا اذ هو العبارة عن الكسبي
الذي هو موضوع القضية القائلة العلم اليقيني المكتسب المتعلق بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه دون ما
لا يكون محسوسا اذ يجوز ان يكون غير المحسوس معلوما بالبداهة بطريق الالهام والكشف والحدس وهو مراد في ماذكره
في الكتاب من ان الحاصل في لزوم ان الممكن لا يعلم الا بسببه ان الممكن اذا لم يكن ضروريا لا يعلم الا من جهة سببه ولا
يبعد ان يراد بقوله لنزفنا السبب اذا لم يكن محسوسا ان ذا السبب اذا لم يكن محسوسا او لم يكن في حكم المحسوس في كونه
ضروريا كسائر الضروريات وانما ذكر المحسوس فقط لاشتماله على اكثر انواع الضروري ولقلة وقوع غيره من الضروريات
قوله قلت عدمها يدل **اقول** اختار الشق الثاني من شقي الترديد بناء على جواز التوارد على الواحد النوعي بان يعلل
بعض افراده بعلة وبعضها باخرى واشار بقوله عدم العلة يدل على عدم معلول معين مستند اليها الى ان المراد
بقولهم عدم العلة المعينة يدل على عدم المعلول المعين ان عدمها يدل على عدم معلول مستند اليها لا ان عدمها
يدل على عدم معلول مطلق اعم من ان يكون مستندا اليها او صادقا على المستند كالطبائع وافرادها يسمى معلولا باعتبار
استناد فرد منها الى العلة وان لم يستند بنفسها اليها حسبه لان عدم النار مثلا لا يدل على عدم الحرارة المطلقة
لتعدد عللها بل يدل على عدم الحرارة النارية المستندة اليها ولا تصور به تلك الحرارة بتعدد العلل وان جاز
في مطلقها بالمعنى المذكور وحاصل **الجواب** ان جواز تعدد العلل لا يستلزم عدم دلالة عدم العلة المعينة على عدم
المعلول المعين اذ المراد بتلك الدلالة دلالة عدم العلة على عدم المعلول المستند اليها ولا تعدد في علل هذا المستند
حتى لا يدل عدم علة على عدمه وجواز تعدد العلل لا يستلزم عدم تلك الدلالة واما قوله في **الجواب** ولا يصح ان
يقال الى اشارة الى جواب سوال بعد تسليم هذا الجواب وتقريره ان يقال اذا لم يكن استناد الحرارة النارية
الى غير النار جاز دلالة الحرارة المعينة على علتها المعينة التي هي النار مطلقا يلزم ان المعلول المعين لا يدل على
علته المعينة وتقرير **الجواب** ان العلم بالمعلول المعين الذي هو الحرارة النارية موقوف على العلم بوجود العلة و

٢٥٨

وهي النار لظهور ان التصديق بوجود الحرارة النارية يتوقف على التصديق بوجود النار لتوقف التصديق بوجود قيامه بزيد
على التصديق بوجود زيد هذا الوجه كلام وفيه **بحث** اما اولا فلانه ان اراد بالعلم في قوله العلم بكون الحرارة نارية يتوقف
على العلم بوجود النار التصديق بكون الحرارة نارية صادرة عن النار بالفعل فلا نم ان يحصل لنا لو دلت على المعينة
منحصرة في العلم بالمعنى المذكور بل العلم بكونها نارية بمعنى ان الحرارة الموصوفة بالصفات المعينة لو وجدت فاعلها
يوجد مباشر النار يوجهه بتلك الدلالة وهو لا يتوقف على التصديق بوجود النار اذ يجوز ان يعلم تلك الصفات المخصوصة بها
بدون العلم بالنار ثم يعلم انها نارية كما اذا علمنا ان الحرارة التي تكون في البدن الرطب اذا وجدت فاعلها وجد بمباشرة
النار وعلمنا ان الحرارة الزوالية الغالبة التي اهلكت زيدا علمنا بها ان تلك الحرارة من مباشرة النار ولكن اذا علمنا
ان الحرارة التي تنضج الثمار وتنمي الاشجار اذا وجدت فاعلها يوجد بتاثير الشمس ثم علمنا ان الحرارة الموصوفة بتلك الصفة
وجدت علمنا انها حرارة الشمس وان اراد به التصديق بكونها نارية على معنى انها لو وجدت لاستندت الى النار
فقط فلا نم انه يتوقف على العلم بوجود النار لا يقال المراد التصديق باختصاص بعض الحرارة بالنار اذ لابد من هذا
التصديق في دلالة المعلول المعين على العلة المعينة لتحققها الا انا **نقول** التصديق بهذا الاختصاص لا يتوقف
على التصديق بوجود النار اذ المراد بالاختصاص الذي لابد منه في تلك الدلالة كون المعلول بحيث لو وجد فانما
يستند الى تلك المعينة ولا شك ان التصديق بمثل هذا الاختصاص لا يتوقف على التصديق بوجود العلة والمعلول
واما ثانيا فلان المعلول المعين المستند الى علة اذا لم يجز استناده الى غيرها كما اختاره حيث قال
ولا يتصور فيها ان يكون غير النار علة لها لا يكون لقوله لم ان المعلول المعين لا يدل على العلة المعينة اصلا وجه لظهور
ان المعلول المعين اذا علم وجوده واختصاصه بالعلة المعينة بالمعنى المذكور علم وجود العلة المعينة كما ان العلة
المعينة تدل على معلولها بعد العلم بوجودها وعليتها له وعدم دلالته في بعض الصور لمانع كما في الحرارة النارية على
ما زعمه لو سلم لا يقدح في دلالته في الصورة التي لا مانع فيها مثل ذلك المانع كدلالة الدخان على النار والمطر على السحاب
ودعوى انه لم يسلم بالاختصاص مانع في جميع الصور لكونه مما يتوقف على العلم بوجود المختص به بينة البطلان ثم ههنا
شيء وهو ان ما ذكرنا من امتناع تعدد العلل في مثل الحرارة النارية المستندة الى النار انما هو امتناع التعدد على
سبيل الاجتماع وعلى سبيل التعاقب على شخص المعلول واحد العلتين ابتدا لم تعدم وحصل في زمان عدمها
بالعلة الاخرى واما توارد العلل المسمى الاجتماع على سبيل البدل بان يكون كل واحدة منها بحيث لو وجدت استند
وحصر المعلول بها فلا استحالة فيه كما سيجي وح لا يدل عدم العلة المعينة مطلقا على عدم المعلول المعين المستند اليها

على تقديرهم

[illegible]

مطلب
في بيان انقطاع التس
في الامور
الاعتبا
رية

اذ لو جاز ان يعدم العلة التي استند المعلول اليها ابتداء ولا يعدم المعلول لحصول العلة الاخرى بدلها فلا بد ان يحمل
عدم العلة في قولهم عدم العلة يدل على عدم المعلول المعين على عدم العلة الطارئ وهو نادر الا ان يطلق العدم الا ان
الظاهر من كلامهم ان يراد بالعدم مطلقه اعم من الطارئ وغيره وسيجيء من الكلام ما يتعلق بهذا المقام **قوله** وفيه بعد
اي في كون الممتنع عدما لاحتياج الى الغير بعد اذ الظاهر ان العدم سواء كان خاصا او مطلقا عبارة عن سلب
الوجود وليس له حقيقة غيره ولا شك ان السلب صفة عارضة لا يمتنع عن المسلوب ومحتاج اليه وبالجملة كون العدم
كله عبارة عن السلب اذ كمل عند العقل ان يكون السلب خارجا عن حقيقة العدمات كالوجود بالنسبة الى الوجودات
قال وفيه نظر ولم يقل وانه ممتنع وما ذكرنا من ان الظاهر ان العدم عبارة عن الشيء الذي هو وصف
عارض لغيره ومحتاج اليه للحري مثله في الوجود لقيام البرهان على ان الوجود الواجب عين الواجب القائم بذاته
ولذلك خص الاستبعاد بالعدم ولم يستبعد كون الواجب وجودا غير محتاج الى الغير **قوله** فان قلت اذا
كان الوجود محمولا **اقول** لما ذكر ان وجود الشيء في نفسه يكون محمولا اورد ان يقال ان الوجود اذا كان محمولا فلا بد من
النسبة بينه وبين موضوعه وهي ثبوته للموضوع وذلك الثبوت هو الوجود فيثبت للوجود وجود آخر في نفسه اذ
الوجود المعين لا يعقل بدونه والوجود في نفسه يكون محمولا كما ذكر فيثبت للوجود وجود آخر ايضا فيتسلسل الوجودات
على ان يكون له الوجود في نفسه واجاب بان ثبوت الوجود للموضوع ليس عبارة عن وجوده في نفسه حتى يكون
ثبوته للغير الذي هو الموضوع ولا مستلزما لوجوده في نفسه او ثبوته ليس وجوده لغيره حتى يلزم كوجود
الاعراض لمحالها حتى يستلزم وجوده في نفسه بل هو عبارة عن اتصاف موضوعه به فيجوز ان يتصف الموضوع
بالوجود مع كون الوجود معدوما فلم يلزم من تحقق الوجود في نفسه التسلسل في الوجودات ثم اعترض بان التسلسل في
الوجودات وان لم يلزم ولكن التسلسل في الثبوتات بمعنى الاتصاف لازم واجاب بان ذلك التسلسل في الاعتبارات
التي تنقطع بانقطاع اعتبار العقل اذ ما لم يلاحظ ثبوت الوجود للموضوع بالذات ولم يكن معقولا بالقصد
لم يمكن للعقل ان ينسب الى الموضوع ويلاحظ ثبوته له فانك اذا قلت مثلا الانسان موجود فقد تعقلت
مفهوم ثبوت الوجود للانسان على وجه كان هذا المفهوم آلة لملاحظة حال الانسان والوجود وتعرفهما ولم
تجعله ملحوظا بذاته معقولا قصدا فبهذا التعقل لا يمكنك ان تنظر في حال الثبوت ولا تتصور ان تنسب اليه ثبوت
آخر للموضوع فاذا قلت مثلا ثبوت الوجود للموضوع عبارة عن اتصاف الموضوع به فقد جعلت ذلك معقولا باعتبار
نفسه وملحوظا قصدا وبالذات وح امكنك ان تنسب الى الموضوع وتعتبر له ثبوتا آخر ويكون الثبوت الآن في العود

[illegible]

٧٥٤

[illegible]

بثبوت حال الثبوت الاولى ولا يكون معقولا بذاته وان جعلته ملحوظا قصدا وقلت ثبوت الثبوت مثلا لا يمكن التسلسل للثبوت
الاول ثبوتا ثانيا وهكذا فجعل الثبوت الثاني يتوقف على جعل الثالث قصدا ولا شك ان العقل لا يقدر على ملاحظات
غير متناهية في الثبوت قصدا وبالذات لعجزه عن النهاية بل لا بد ان ينتهي اعتباره الى ثبوت غير ملحوظ بذاته فيسقط هناك
سلسلة الاعتبارات وسيجيء عليك ما يتعلق بهذا المقام انشاء الله تعالى **قوله** فانهم قالوا **اقول** هذا يدل على ان
جمهور العقلاء متفقون في معنى المادة ولا اختلاف فيه بينهم كما لا اختلاف عندهم في معنى الجهة وليس كذلك فان اصطلاح
متاخري المنطقيين في المادة مخالف لاصطلاح المتقدمين منهم كما سيجيء واشار بما ذكره الى ما سيذكره في
قوله واختلاف الاول في الاولى دون الثانية **قوله** ولزمه انصافه **اقول** لا يقال لا يمكن استحالة هذا اللازم على
تقدير ان يصطلح الجهة فيما ذكره وما ذكره من ان المادة في قولنا كل حيوان جسم بالامكان الخاص هي الوجوب والجهة
هي الامكان الخاص وهي غير مطابقة للواقع ولذلك كانت القضية كاذبة انما هو على مقتضى اصطلاح الغير في الجهة دون
المعنى الذي فرض الاصطلاح عليه واورد هذا اللازم على ذلك التقدير **لانا نقول** مراده انا اذا قلنا كل حيوان
جسم بالامكان الخاص يكون للمادة الضرورة وجهة الامكان الخاص عند الكل اما عند المنطقيين فظاهر بناء على
اصطلاحهم واما عند الشارح فلتصريحه بان الجهة قد تخالف المادة فانه يقتضي ان يكون الامكان في ذلك المثال
الذي من جملة مادة المخالفة جهة عنده ولا قضية الوجوب جهة والامكان مادة في ذلك المثال ما لم يعلم امر **قوله** في
تلك ان يقال انه اطلق الكلام **اقول** ان المنطقيين اختلفوا في معنى المادة فالمتاخرون منهم قالوا ان كل كيفية ثابتة
للنسبة في نفس الامر يسمى مادة **وقال** المتقدمون ان الكيفيات الثلث للنسبة في نفس الامر يسمى مادة
وما ذكره الشارح بقوله ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية يسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة
مصطلح المتاخرين وما ذكره ثانيا بقوله والمواد ثلث مطابق لما اصطلح عليه المتقدمون وكلامه يشعر بهذا الاختلاف
المذكور ولم يتعرض للفرق بينهما مفصلا اعتمادا على الشهرة او على الظهور او على ما علم من فن اخر لذلك لم يبين ان
الجهة كما تطلق على الكيفية المعقولة او الملفوظة الغير المطابقة لنفس الامر كما يطلق على الكيفية المطابقة لنفس الامر
اعتمادا على ما علم في ذلك الفن وليس الغرض هاهنا بيان تفاصيل المواد والجهات واختلاف الاقوال في الاولى دون
النتيجة الثالثة على ان كل كيفية معقولة للنسبة بل مقصوده بيان الكيفيات الثلث موادا وجهات باعتبار
اذ المبحوث عنه في الامور العامة تلك الكيفيات الثلث ومقتضى المقام ان يبين اطلاق المادة والجهة على تلك
الكيفيات الثلث باعتبارين لا بيان معنى المادة والجهة واختلاف الاقوال في الاولى دون الثانية فقد لاح هنا

بحث

ايه

الثابتة

ان

عطف على البيان

ان محل التسمية في قول الشارح سمي بها على مجرد الاطلاق وان كان ذلك اطلاق العام على الخاص لا على انها فرد المعنى من
وضع اللفظ للمعنى المطابقي كما هو المتبادر من لفظ التسمية فان قيل ما ذكره الشارح ها هنا انما هو على اصطلاح
المتقدمين في المادة ان لو حمل النسبة في قوله لان نسبة المحمول الى الموضوع على النسبة الثبوتية لا على النسبة مطلقا لان
المادة عند المتقدمين ليست كيفية كل النسبة التي هي الوجوب او الامكان او الامتناع بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب
او الامكان او الامتناع والحمل على ذلك مما لا يناسب المقام اذ يكون ما ذكره في المحاكمات كلما ذكره للمصنف حكم بان العلم
على تقدير كون رابطة نسبة مواد ثلث لجملة الوجود فلا يكون بيانا له مع انه بصدد تبيين مرامه وشرح كلامه وليت يلوح
من كلام المحشي ان المادة عند المتقدمين ليست كيفية النسبة الايجابية فقط بل يعم السلبية ايضا الا ان المشهور كيفيتها
في النسبة الثبوتية لكونها اشرف لا لكون المادة تختص بها عندهم حيث قال اولا والحاصل ان المحمول سواء كان
وجودا او غيره اذا نسب الى الموضوع ايجابا او سلبا ثبت في النسبة مواد ثلث لكن المشهور اعتبار المواد في النسبة
الثبوتية فانها اشرف ثم قال وما ذكره قدس سره ههنا ثانيا على طريقه من الكتاب موافق لما ذهب اليه المتقدمون
منهم من ان المادة هي احدى الكيفيات الثلث الثابتة للنسبة في نفس الامر كما قررناه من قبل فاطلق النسبة ولم يقل
كما قررنا من قبل وهو ما ذكره سابقا من قوله والحاصل ان المحمول سواء كان وجودا او غيره فظهر ان كون المادة
مختصة بالنسبة الثبوتية عند المتقدمين ليس مما يجزم به ويتفق عليه في النقل عنهم فلا يرد الاعتراض على
على الشارح بمخالفة ما ذكره لما ذكره المص ولا على المص بمخالفة اصطلاحه لاصطلاح المتقدمين والمتاخرين مع
انه لا مشاحة في الاصطلاح ولا على المحشي بان ما ذكره المص غير مطابق لمصطلح المتقدمين فلا يصح قوله وما ذكره
ثانيا على طريقه من الكتاب موافق لما ذهب اليه المتقدمون وما ذكره بعض الفضلاء من ان المادة ليست
كيفية كل النسبة عند المتقدمين بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب والامكان والامتناع ليس مما يعتمد عليه
ويبنى عليه تلك الاعتراضات ولعل منشاء ذلك النقل عنهم اعتبارهم المواد في النسبة الثبوتية لكونها اشرف هذا
واعلم ان قول المحشي واطلاق الالهي الى الاولى دون الثانية يدل على ان لا خلاف في معنى الجهة بين المتقدمين و
المتاخرين بل معناها واحد عند الكل انما الاختلاف في المادة وهو عجيب فقد قال الفاضل الرازي في اوائل
شرح المطالع في بيان معنى الجهة والمادة واختلاف الاقوال فيهما ان المذكور من معنى المادة والجهة انما هو على راي
المتاخرين واما على راي المتقدمين فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية
في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وهي الحاصلة بالايجاب الضد وسلبها وقد سبقت الاشارة اليها و

الذي

بل كيفية النسبة الايجابية

والجهة انما هي باعتبار المعنى فان المعنى ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص ومباينا ويعبر عما تصوره و
اعتبره بعبارة هي الجهة فعلى هذا ذكره ذلك الفاضل في المحاكمات فانه يشعر بان الجهة عند المتقدمين هي الكيفية
المذكورة التي يعتبرها المعتبر ويتصورها ثم يعبر عنها بعبارة وهذا يدل على ان اعتبار المعتبر وتصوره ثم التعبير
مكونة لكون الكيفية جهة سواء حكم بها اولا ولا شبهة في انه غير المعنى الذي يقول به المتاخرون اعني الكيفية التي يحكم
بها العقل قوله وهذا يطلق والاظهر ان يقال قوله وجه الاطلاق والاظهر ان ما ذكره كشرح الواسطة و
لا حاجة اليها في بيان الدور لخلاف ما ذكره المحشي قوله سلب الاخرين قوله قال في شرح المواقف ومن رام
تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الاخرين او سلبه واستدل هناك بما ذكره ههنا بقوله او يقال عرفوا
الواجب بما يمتنع عدمه اه والمراد بقوله اما باحد الاخرين او سلبه عدم خلو التعريف باحد الامرين سواء كان ذلك
تعريفا باحد الاخرين بلا سلب التعريف بسلب الاخر كما في تعريف غير الممكن او لا كما في تعريف الممكن فانه لا يعرف الا بسلب
الممتنع بان يقال الممكن ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه او بسلب الواجب بان يقال الممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه و
لا يمكن تعريفه باحد الاخرين فعلى التقديرين يصدق على تعريف كل منها انه لا يخلو عن كونه تعريفا باحد الاخرين
او سلبه ولا يلزم في صدق منع الخلو بين الشيئين ان يمكن تحقق كل منهما وان كان المتبادر من منع الخلو ذلك
ثم لم يسلكه في الحكمة تلك الطريقة التي سلكها في شرح المواقف بل قال والظاهر ان يقال انهم عرفوا كل واحد من
الثلثة بسلب الاخرين او يقال الواجب بما يمتنع عدمه اه يعني ان الاظهر ان يقال انهم عرفوا كل واحد من الثلثة بسلب
الاخرين او يقال انهم عرفوا كلا واخرين منها بسلب احد الاخرين وعرفوا بعضها منها باحد الاخرين وهو ما عدا الممكن
لا يقال لا يلزم من اخذ الممكن في تعريف الواجب والممتنع واخذهما في تعريف الممكن ما ذكره من الدور لان الممكن
الذي اخذوا في تعريف الواجب والممتنع الممكن العام المقيد بجانب العدم او الوجود والممكن الذي اخذوا الوجوب او
الامتناع في تعريفه الممكن الخاص لانهم عرفوا الواجب بما لا يمكن عدمه ولا شك انه امكان عام والا لصدق التعريف
على الممتنع لان عدمه ليس بممكن بالامكان الخاص ايضا وعرفوا الممتنع بما لا يمكن وجوده وهذا الامكان ايضا امكان
عام والا لصدق التعريف على الواجب ايضا لان وجوده ليس بممكن بالامكان الخاص وعرفوا الممكن بما لا يجب
وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولا شك ان هذين التعريفين انما يعرف بهما الممكن
الخاص دون العام حتى يلزم الدور لانا نقول الامكان الخاص باعتبار نسبته الى الطرفين مركب من امكانين
عامين احدهما الامكان العام المنسوب الى الوجود المعرف بسلب وجوب العدم او بسلب امتناع الوجود

سلب الوجوب والامكان

يعني احد الاخرين وسلبه

ولذلك

الحد

اعلم ان في صدق التعريف المذكور على تقدير ان يراد بالامكان المنسوب الى العدم الامكان الخاص على الواجب نظر لان الواجب ما يكون وجوده ضروريا وعدمه ليس ضروريا لانه يكون عدمه ضروريا بل [illegible]

وجوده
والثاني الامكان العام المنسوب الى العدم المعرف بسلب الوجود او سلب امتناع العدم وتعريف الممكن الخاص بما ذكر
تعريف للامكان العام المنسوب الى العدم والامكان العام المنسوب الى الوجود فاذا اخذ الامكان العام في تعريف
الوجوب والامتناع يلزم الدور بلا شبهة وان كان الممكن المعرف هو الممكن الخاص **قوله** وبذلك علم ان الوجوب
اقول ان اراد ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها ههنا هي التي يصدق عليها ما ذكر في جهات
القضايا وموادها وان كان هو المذكور اعم منها فما ذكره القائل لا ينافيه اذ ما ذكر هو الغيرية لا المباينة وان اراد
انها هي المذكورة في المواد الحقيقية وان كانت متميزة عنها بقيد خارجي فما ذكره المحشي لم يعلم من ذلك اذ لا يدل
ذلك الا على ان الوجوب وغيره يعمان جميع المحمولات سواء كانا حقيقية ما تحتها من الافراد او لا **قوله** لما صرح به
في متن الكتاب وشرحه **اقول** ما صرح به فيهما ليس الا ان الوجود اذا كان محمولا تثبت مواد ثلث وهذا لا يدل
على ان الوجوب الذاتي والامكان والامتناع التي فسرها بما ذكر ويبحث عنها ههنا هي المذكورة في المواد **قوله** فلا وجه لما
اقول قرر الفاضل المحشي كلام العلامة في شرح المواقف على ان الجهات المبحوث عنها وجوب الوجود وامكان الوجود
وامتناع الوجود هي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا
وموادها فان المحمول في العقد قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وهو اما ان يعتبر وجوده للموضوع
للموضوع صفة كالسواد في زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي
لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا جارية في الكل
فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمكن او يمتنع كما يقال زيد يجب وجوده او يمكن وجوده او يمتنع وهذا
الاخص هو الذي نحن بصدده اذ ما اردنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرهما
وكذا الحال في الممتنع والممكن انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان كلام ذلك الفاضل اذا قرر على ما نقلنا من المحشي لا يرد
الاعتراض الذي ذكره ههنا بقوله فلا وجه لما قيل اذ ليس غرض القائل الا الحكم بان المبحوث عنه ههنا البعض
عن ما ذكر في جهات القضايا وموادها لكونه اخص منه وهو غير مخالف لما ذكره في المتن وشرحه اذ المفهوم منه ليس
الا ان الكيفية العارضة لنسبة الوجود يصدق ويطلق عليها المادة والجهة باعتبارين ويجوز ان يكون ذلك من
قبيل اطلاق العام على الخاص وصدقه عليه وليس غرضه ان المبحوث عنه ههنا معنى آخر للوجوب والامكان
والامتناع غير معنى الوجوب والامكان والامتناع التي ذكرت في جهات القضايا وموادها حتى يرد عليه
ما ذكره من ان اختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة فيهما فقط

في قولنا

قوله لكانت اللوازم للماهيات واجبة **اقول** فان قلت ان اراد كونها واجب الوجود لذوات اللوازم فالملازمة
ممنوعة وان اراد كونها واجبة لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية
نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهو ليس بمحال **قلت** كلام الشارح يحتمل ان يقول لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها ان لوازم الماهيات يكون من قبيل الواجب الذي كلامنا يبحث عنه وهو الوجوب الذي هو الثابت والوجود
في نفسه واذا كانت كذلك يلزم ان يكون ملزوماتها واجبة الوجود اذ معنى كون الوجود واجبة الثبوت لمعروضه
الذي يقتضيه فاذا كان وجوب اللوازم لذوات الملزومات بمعنى وجوب الوجود الذي نحن نبحث عنه يلزم ان يكون
ملزوماتها واجبة الوجود ويكون معنى وجوب الزوجية للاربعة لذات الاربعة وجوب الوجود للاربعة لذاتها واشار
الى ما ذكرنا بقوله وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود ومن نظر في شرح المواقف للمحشي لا يخفى عليه وجه
دفع السؤال بما ذكرنا ومن استنبط عليه ذلك بعد النظر الى ذلك الكتاب فقد ضل ضلالا بعيدا اللهم اهدنا
الصراط المستقيم وسهل لنا سلوك المنهج القويم انك خير موفق ومعين **قال في الشرح** لان كل مفهوم
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره **اقول** لا يقال تعريف الواجب والممكن والممتنع بما ذكره ينتقض بان لا
يستلزم التركيب الامكان مع انهم استدلوا على عدم تركب الواجب باستلزامه الامكان بناء على ان الواجب
يكون محتاجا الى جزئه الذي غيره وكل محتاج الى الغير ممكن بيان ذلك ان المراد بالغير في قوله من غير التفات الى
غيره الغير الذي هو خارج عن نفس المفهوم الذي التفت اليه لان الالتفات الى الغير الذي هو جزء المفهوم
صورة المركبات لا ينفك عن الالتفات الى نفس المفهوم والمفهوم من قوله كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات
الى غيره سكوت عن الالتفات الى المفهوم واذا كان المراد من الغير الغير الخارجي يكون الواجب مفهوما اذا التفت
اليه من غير التفات الى الخارج عنه يكون مقتضيا لوجوده فيصدق حد التعريف على المركب من الواجبين فرضا
وكذا الحال في المركب من الممتنعين كمجموع شريك الباري والخلاء لانا **نقول** المراد من الالتفات الى الغير الالتفات
اليه مقصودا بالذات ولا شك ان الالتفات الى الجزء في ضمن الالتفات الى الكل ليس التفاتا اليه قصدا اصليا و
بالذات او **نقول** لا يلزم من صدق الشرطية امكان المقدم فلا يلزم من صدق قولنا اذا التفت الى المفهوم
المركب من غير التفات الى جزء ما نعاينه فيوجب له الوجود والعدم امكان الالتفات الى المفهوم بدون الالتفات
الى الجزء اللازم كون المقدم بحيث لو صدق الثاني وان كان ذلك محالا ولا شبهة في ان الشرطية فما كان فيها لكن يرد
عليه ان المحال جاز ان يستلزم المحال من غير التفات الى جزء يجب له الوجود فتدبر هذا و**اعلم** ان قولهم باستلزام

هناك

وجوب الوجود

ان الالتفات الى الغير

صدق ط

فيحتمل ان يكون المركب بحسب اذا التفت الى الجزء

التركيب وحاصله ان نقل الكلام الى الجزء الاول على ما تقتضيه تعريف الممكن منقوض بالمركب الممتنع كمجموع النقيضين
من حيث هو مجموع لانا نقول ان الممتنع هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين الذي هو المركب وكذا المركب من
الممتنعين كالمجموع المركب من شريك البارئ والخلاء فانه ممكن وان كان كل من الجزئين ممتنعا لانا نقول القوم
صرحوا بان مجموع النقيضين ممتنع لذاته كما صرحوا باستحالة اجتماع النقيضين وايضا لو كان مجموع النقيضين
ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين الذي لا شبهة في استحالته ونقول ايضا
لو كان كل مركب ممكنا لكان المركب من الممتنعين ممكن العدم فيحتاج الى العلة المستقلة بالتاثير في ذلك العدم
لان الممكن لا بد ان يحتاج في كل من الطرفين الى مرجح مستقل في ذلك الترجيح وهو المراد بالمستقل بالتاثير ولا يجوز
ان يكون ذلك نفسه واتحاده وهو ظاهر ولا الجزء لانه لا يكون جزءا لانه اما ان يكون كل الجزء فيلزم التوارد او بعضه فيلزم
الترجيح بلا مرجح وايضا لو كان ذلك المركب معللا لكان علته عدم علة وجوده لان علة العدم عدم علة الوجود و
علة وجود الكل علة وجود جزء او مركبة منها ولا يتصور ان يعلل وجود شيء من اجزائه لعدم امكانه **قوله** فانه لو وجب الطرفان
ايضا اه **اقول** لان وجوب كل واحد من الطرفين يستلزم امتناع الطرف الآخر واذا وجب الطرفان يلزم
امتناعهما **قال والتحقيق** يجب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي وانما ذكر هذا
المعترض مع ان المطلب يتم بدونها تنبيها على ان المطلب المذكور للحصر في صور تقسيم المفهوم الى الواجب وغيره بالقياس
الى سائر المحمولات الذي يتحصل المفهوم بالقياس اليه في الاثنين او الواحد بحسب نفس الامر بيان ذلك ان محصل المطلب
على ما قرره المحشي ان الحصر فيما ذكر مطلوب به سواء كان ذلك عقليا او مستدلا عليه وبه يتم المقصود ولا شك
انه لا يتاتى في غير ما نحن فيه لان تقسيم المفهوم بالنسبة الى سائر المحمولات ربما يكون ثنائيا كما اذا قسم المفهوم
بالنسبة الى الضحك بالفعل اذ ليس مفهوم يجب له الضحك بالفعل لذاته بل ربما يكون بالنسبة الى بعض المحمولات منحصرا
في قسم في نفس الامر كما اذا قيس المفهوم الى الوجود الذهني اذ كل مفهوم ممكن وجوده في الذهن ولا شيء من المفهوم ان
يجب وجوده الذهني او يمتنع لذاته اما الثاني فظاهر واما الاول فلاحتياج الموجود الذهني في وجوده الى محل وهو
ينافي الوجوب وان كان بالقياس الى الوجود الذهني واذا انحصر قسمة المفهوم بالقياس الى مثل تلك المحمولات الى ما فوق
الاثنين من الواجب وغيره فلا بد ان يراد بالقسمة القسمة العقلية والا فلا وجه لتقسيم الى ما فوق الاثنين للحصر
القسمة الواقعة في الاثنين او الواحد وليس ما سواه الا مجرد احتمال العقل بعينه في القسمة العقلية واذا قصد بهذه
القسمة لم ينحصر الاقسام في الثلثة بل يكون ضروري الطرفين قسما آخر بحسب احتمال العقل كسائر اقسامه فان ابطاله
بالدليل

المفهوم

بالدليل لا يخرجه عن كونه قسما عقليا والا لم يكن قسيمه الآخر الذي ابطل بالدليل ايضا قسما كما في تقسيم المفهوم الى الواجب
بالوجود الذهني وغيره فانه اذا قصد بهذه القسمة القسمة العقلية لم يكن التقسيم حاصرا اذ يكون ضروري الطرفين "
قسما آخر وابطاله بالدليل لا يخرجه عن كونه قسما عقليا والا لم يكن الواجب والممتنع قسمين لبطلانهما بالدليل
الدال عليهما فظهر ان المطلب المذكور الذي لو حقق كون المقصود مجرد الحصر وان كان في ذلك غير عقلي لا يتاتى "
في صور تقسيمات المفهوم بالقياس الى تلك المحمولات الى الثلثة فافهم **قوله** ان كان موجودا فقط او معدوما
فقط **اقول** لا نسلم اذ لم يكن هذا القسم معدوما فقط لجواز ان يكون مما يقتضي عدمه فقط مع ان الغرض من هذا الدليل
الاستدلال عليه لانا نقول كون ضروري الطرفين فرضا معدوما ومقتضيا لعدمه على وجهين الاول ان يكون
ضروري الطرفين فرضا معدوما ومقتضيا لعدمه مع كونه متصفا بضرورة الطرفين بحسب الذهن والثاني
ان يكون معدوما ومقتضيا لعدمه لعدم اتصافه بتلك الصفة فان ما فرض ضروري الطرفين اذا لم يتصف با
الضرورة بذاته لا يكون من حيث انه ضروري الطرفين موجودا لذاته اذ المراد هنا فيقول المراد بالعدم في
قوله هذا القسم مما يقتضي عدمه فقط العدم على الوجه الثاني وفي قوله او معدوما فقط العدم على الوجه الاول فحاصل
كلامه ان ضروري الطرفين فرضا ليس بضروري الطرفين لذاته في نفس الامر فيكون ما فرض ضروري الطرفين
فرض من حيث انه ضروري الطرفين غير موجود لذاته والدليل على انه ليس ضروري الطرفين انه لو كان ضروري الطر
فاما ان يكون موجودا فقط واما ان يكون معدوما فقط فيلزم تخلف المقتضى واما ان يكون موجودا ومعدوما معا
فيلزم اجتماع النقيضين واذا بطل الاقسام باسرها بطل كون ما فرض ضروري الطرفين ضروري الطرفين فيلزم
ان يكون ما فرض ضروري الطرفين من حيث انه ضروري الطرفين غير موجود بذاته وهو المراد بقوله وهذا القسم
صل مما يقتضي عدمه فقط **قوله** ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان **اقول** انه جنس بان يكون الرجحان الغير الو
الى حد الوجوب منشأ للوجوب غير معقول فان الممكن من حيث كونه راجحا رجحانا غير واصل الى حد الوجوب لا
يكون واصلا الى حد الوجوب حتى يكون واجبا بل لا يكون من تلك الحيثية الا ممكنا جائز الطرفين كان الممكن
لا يكون بسبب امكانه ومن حيث انه ممكن الا جائز الطرفين فان الرجحان اذا اعتبر فيه عدم الوصول الى حد "
الوجوب يكون الموصوف به من حيث انه موصوف به غير واصل الى حد الوجوب اذ الصفة لا تعد موصوفها الا
ما يقتضيه ويستدعيه مما اعتبر فيها والا يلزم اجتماع النقيضين في الموصوف بتلك الصفة من حيث انه موصوف
بها ولو برر كون الرجحان الغير الواصل الى حد الوجوب منشأ لكون الممكن واجبا واصلا الى حد الوجوب يستلزم

ينافيها

النسخة
اذ ما لم يجب لم يوجد والعلامة
الوجود بذاته
ان توجد

يجوز كون الممكن واجبا بسبب اتصافه بالامكان اذ لا فرق بين الامكان وبين الوجوب الغير الواصل الى حد
الوجوب في انهما نسبتان فيان الوجوب وتعدد ومتعدد منشأ الوجوب والوجوب لا يرفع المنافات بينهما كما في الوجوب
للمستند الى الغير واذا جاز ان يكون احدهما مع كل المنافات للوجوب منشأ له ومفيدا اياه عروضا وجاز ان
يكون الاول كذلك وعدم جواز كون الامكان منشأ للوجوب ليس الا لمنافاته للوجوب وعدم افادة الصفة للموصوف
بها ما بينا فيها فلا يشكل ان هذا السبب محقق في الوجوب الواصل الى حد الوجوب واذا جاز كون ذلك الوجوب
المنافي للوجوب يلزم ان لا يكون منافات الامكان للوجوب سببا لعدم جواز كون الامكان منشأ للوجوب ويلزم
جواز كون الامكان سببا للوجوب اذ لا سبب لترك الا مشاء الا لترك المنافات والعاقل لا يقول بجواز كون الامكان
سببا للوجوب ويرد على قول المشار اليه بجواز اسناد رجحان ذلك الطرف الاخر فلا يكون راجحا بالذات هف ما
اشار اليه المعترض من ان اختيار امكان الطرف الاخر وغيره امكان علة وان امكان المعلول لا يستلزم امكان
علة واذا جاز الطرف الاخر مع امتناع علته لم يلزم جواز وجوبا لطرف الاخر وبجملته سبب لترك العلة لا منشأ عليها
فلم يلزم جواز زوال الرجحان الذاتي لجواز ان يكون هذا الزوال محالا لانه لو جوب الطرف الاخر ورجحانه المحال
لامتناع علته وان المحال جاز ان يستلزم المحال هذا واعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على عصمة الخط لا على الخط
الذي هو تساوي طرفي الممكن لذاته لانا نقول لو تساوى طرفا الممكن لذاته واما ان يمكن مع ذلك
احد طرفي الممكن اولا واما ان لم يمكن يلزم ان لا يكون احد الطرفين واجبا والا لم يمكن معا وهو بيناني ما فرض من تساوي
الطرفين ويستلزم الانقلاب وان امكن واما ان يكون طرفا له لا سبب وهو يستلزم ترجح احد المتساويين
واما لسبب فيستلزم وجوبه ورجحانه على الطرف الاخر لذلك السبب وهو يستلزم انقلاب التساوي الذي
هو مقتضى ذات الممكن ويلزم خلف الذات عنا والخلف ليس للمراد بالتساوي انقلاب ولو بواحد
الطرفين بل عدم اقتضاء ذات الممكن لاحد طرفيه لا يجوز انفكاك عنه واذا
اقتضى العلة اولا احد طرفي الممكن وان اقتضاء العلة غير اقتضاء الذات ولا يستلزمه فان الممكن لذاته
غير مقتضاء العلة اولا احد طرفيه لعدم توقف ذاته ايا ما كانت والممكن يتصف بعدم اقتضاء لذلك الاولا
حال اتصافه باقتضاء علة ايا ما كانت ولا منافاة بين التساوي لهذا المعنى وبين الرجحان الناشئ من العلة حتى
يلزم ثبوت ذلك الرجحان انقلاب التساوي الذاتي كما لزم في الرجحانين لتنافيهما قوله وعلى تقدير جواز ان
لم يكن ان يقع ذلك الطرف الراجح الخ اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز الرجحان الذاتي مع وقوع نقيضه بهذا الدليل
فان يقال

منشأ للوجوب

يقال لا يجوز ان يكون الطرف الذي هو ممكن الوقوع سببا يرجح ويلزم ان يوقع رجحان الطرف الراجح على انتفاء
سبب الطرف المرجوح ولا يكون ذلك الاولوية الثابتة للطرف الاول بالنسبة الى ذات الممكن وحدها بل انضمام ذلك
العدم اليها والمفروض خلافه وترد على هذا الدليل ان يقال اذا جوزتم وقوع الطرف الراجح وحصول الاولوية
لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولوية
سبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن وهو هذا الطرف الراجح سببا لذلك الانضمام وهذا الانضمام
يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة وينسد باب اثبات الصانع ولا كصل غرض المستدل الحبب
عنه بان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمها الى عدم سبب العدم و
جود لان عدم العدم وجود وكصل الخط وهو استناد وجود الممكن الى المؤثر للوجود وكون العالم حالا على
وجود الصانع وفيه نظر لانه ان اراد بكون سبب العدم عدما العدم الحقيقي فلا يلزم ذلك ولم لا يجوز ان يكون
امرا وجوديا وان كون الامر الوجودي علة للمعدوم ليس مما يحكم ببطلانه كما سنصرح به الحق بان وكون الوجودي
علة للعدم تردد او ما ذكره من ان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها انما يدل على كون سبب العدم
عدما حقيقيا اذا كان وجودات المعلولات محتاجا الى العلل الوجودية وهو ممنوع عند الخصم ولم لا يجوز ان يكون
الوجود اولى لذات الممكن بانضمام عدم سبب العدم الذي هو امر وجودي او امر عدمي لا يكون انتفاؤه و
جودا كالامر المطلوب منشأ فيقع ذلك الطرف لذلك الرجحان بشرط العلة العدمية التي هي انتفاء سبب العدم
الوجودي او العدمي الذي لا يكون انتفاؤه وجودا وانما يلزم ذلك ان لو كان احتياج الممكن الى فاعل موجود مغيرا
ولجبا والمعترض لا يجد لا ذلك والجيب بصدد اثباته ولو جعل ذلك فرضا من ذلك يلزم المصادرة على المطلوب
يتوجه لزوم النقض على تقدير ان يكون اعدام المعلولات مستندة الى علل وجودية بناء على ان لكل العلل لا كما
من قبيل الممكنات كما سبق محتاجا الى عدم سبب عدمها فثبت علل وجودية غير متناهية لكون العلة الوجودية
لكل عدم ممكنا اذ لا ترتب في كل العلل الوجودية لظهور عدم توقف وجود كل علة من تلك العلل على وجود علة
اخرى سابقا بل عدم توقف عليه وان اراد بالعدم ما يشمل العدم العدمي فلم لا يجوز ان لا يكون عدم العدم وجود
وهو ظاهر قوله ولم يرد بالوجوب ما هو صفة للماهية اقول اجاب البعض عن السؤال بان ذات الباري تعالى
واجبة عند الحكماء بالوجوب الذي هو صفة الوجود وليس واجبا بالوجوب الذي هو صفة الذات وليس بشيء
اما اولا فلان الحكماء صرحوا بعدا بتاء لزوم واجب الوجود بالذات وجوبا بمعنى استحقاق الشيء الوجود لذاته وقرروا

ما فضاء الشيء وجود افضاء، واما وحدوا الاضافة هذه الصفة عليه لاتصافه بالوجود بعد عدم الاحتياج في
الوجود الى الغير واما ثانيا فلانهم بعد اثباتهم واجب الوجود ونصريحهم بان له وجودا عينيا اسحقوا في الوجود لذاته
المغايرة بالافضاء المذكور صرحوا بان وجوده عينيه وهذا تصريح منهم بنسبة القولين المتناقضين واما ثالثا فلانهم
جعلوا الوجود الى واجب عما يقتضي وجوده افضاء، واما الى ممكن لا يقتضي وجوده وذات الباري تعالى داخل
في القسم واذا لم يكن من قبيل الواجب بذلك المعنى لزم ان يكون من قبيل الممكن وهو باطل بالبطلان وردّ ذلك البعض
على صاحب الشارحة بان قال مرادهم بافضاء الذات وجوده ان يقتضي كونه متصفا لذاته فرد من
مطلق الوجود وكلام الشارحة يدل على انه حمل مرادهم فرد ما يقتضي وجوده على افضاء الفرد للمطلق حيث قال
قال قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص ممكنا ولحاذا اذا افضاء الوجود الخاص الممكن مطلق الوجود ليست
الا افضاء الفرد للمطلق وليس من افضاء الموصوف للصفة في شيء اللهم الا ان يكون الوجود من قبيل الموجودية
وليس كذلك وليس بشيء اذ لا يخفى ان مرادهم بذلك القول ليس الا افضاء الموصوف للصفة دون افضاء الفرد للمطلق
وليس حمل الشارحة مبنيا على ان المحمل مرادهم على افضاء الفرد للمطلق ونوهم السائل ذلك لا دليل على ان الشارحة
حمل مرادهم على ما حمل عليه السائل واقتصاره في جواب ذلك السؤال على منع الافضاء التام لا يدل على انه حمل مرادهم
بالافضاء على ما توهمه السائل بل ما ذكره حول تسليمي وتنزلي وانما يركن الخصم لظهوره ومال حمل البعض
على مدعى ان المحمل على افضاء الموصوف للصفة واما ان يقال ان اتصاف الواجب عطلق الوجود في ضمن الاتصاف
بالوجود الخاص واما ان يقال بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجود وانما وجوده هو الوجود المطلق وذاته
الذي هو الوجود الخاص موجود بالوجود المطلق ولا بد من احد القولين على ذلك التقدير والا لزم ان يكون
الشيء موجودا بوجودين وكل واحد من القولين مشكل اما الاول فلان الوجود الخاص ليس بصفة للواجب
عندهم حتى يتصف بمطلق الوجود في ضمن الاتصاف بذلك واما الثاني فسيلزم ان لا يكون الباري تعالى ذا ماهية
ووجود مغايرا لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وهي نفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون
ذات الباري تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الوجود وهذا الصاليس بشيء
اذ لا يخفى ان وجود الخاص عين ذاته لا وجود المغاير له بالذات وانما الوجود المغاير له بالذات هو المطلق و
الاستحالة في كون الواجب ذا ماهية هي الوجود الخاص ووجود المطلق مغايرا لماهيته وما ذكره من انه يفوت
ما هو المقصود من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الوجود ليس كما

كما ينبغي اذ اللازم من عينية الوجود الخاص الذي هو من جملة الممكنات في مرتبة الوجودية كحيث لا يمكن تصور الممكن
الوجود الخاص عن تصور تصور وان كان الوجود المطلق عارضا وصفة له اذ لم يتم برهان على كونه عين الوجود
المطلق ولا على ان الواجب عين متصف به حتى يلزم كونه في اعلى مراتب الوجودية بذلك المعنى وليس غرضهم من اثبات العينية
الا كونه في اعلى المراتب كما لا يخفى على المتأمل اقضاء، البرهان لا كونه في تلك المرتبة بمجرد ملاحظة العقل وتصور ما يتصور عليه
ان الوجود المطلق اذا كان واما بالواجب وصفة له يكون الباري تعالى متصفا به في نفس الامر وعلى ان لا يكون ذلك الاتصاف
معللا بعلة ولا شك ان علته هي الواجب والعلة متقدمة على المعلول بالوجود المطلق والخاص فيلزم ان يكون الواجب
متقدما بوجوده المطلق فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتخصيص تلك القاعدة بغير الوجود او بغير الوجود المطلق ليس
بشيء اذ لا شك ان الموجود متقدم على الايجاد المطلق على تقدم زمان الوجود المطلق وقيامه بالماهيات
ويكون الايجاد المطلق موقوفا على الوجود المطلق ويكون الوجود المطلق متقدما على الايجاد المطلق سواء كان الايجاد
نفسه او غيره وسواء كان ايجاد الوجود المطلق او الخاص لا يقال ان الوجودية انما تتوقف على الاتصاف
بالوجود المطلق اذ لم يكن للموجود وجود خاص هو عينه واما اذا كان له وجود خاص كذلك يكون موجودا بالذات
فلا يكون موجودية بالغير لانا نقول كل ماهية مغايرة للوجود المطلق العام بها لا يكون موجودة ما لم
ينضم اليها ذلك ولو فرض عدم الانضمام يكون معدومة ولكن اذا لم يلاحظ العقل ذلك الانضمام لا يمكن الحكم لكو
موجودة ولو فرض ملاحظة عدم الانضمام يحكم بالعدم فظهر ان كل ماهية مغايرة للوجود المطلق محتاجة في كونها
موجودة الى الوجود المطلق سواء قلنا ان الوجود الخاص عينها او لا وايضا الوجود المطلق اذا كان صفة عينية مستلزمة
بالقيام لا يحمل على ما هو قائم بالذات مواطاة بديهة كما عرض فانه لا يحمل عليه بالحمل المواطاة لذلك ولكون الصفة
موجودة والحال انه لا مدخل له في ذلك الامتناع بديهة فكيف لا يحمل الوجود المطلق على الوجود الخاص الواجبي
العام بذاته مواطاة والحال ان المطلق لا بد ان يحمل عليه فردان مواطاة قول ولا استحالة اصلا في وجود
خاص ووجود مطلق له اقول لم يرد بالاجتزاء الاجتزاء المعتبر لدى قابل وامر لظهور ان الوجود الخاص
ليس بمقبول وصف للواجب بل مطلق الاجتزاء المتناول لمثل الاجتزاء واجتزاء القابل والمقبول بان يكون
شيء موجودا بوجود خاص هو عينه ووجود مطلق قابل لذلك الخاص كجزء الواجب وقوله فان الحكم مثلا اذا اتصف
بفرد من البياض استدلال على جواز مطلق الاجتزاء لا على جواز اجتزاء المعتبر لدى قابل وامر كما توهم واعترض
بان الوجود الخاص الواجبي ليس صفة قائمة بالواجب حتى يصف الباري تعالى بمطلق الوجود في ضمن اتصافه بذلك الخاص

لما اتصف الجسم بمطلق البياض في ضمن اتصافه بفرد منه قوله اما كان مستنبطة للاعتراض بحسب الظاهر اقول لا يقال
هذا التعسف اذ حاصله انه ابطال الجواب اولا منشأ للاعتراض ونقضه بحسب الظاهر ثم اشار الى اندفاع ذلك الابطال
بذكر الجواب بعينه اذ لم يزد في الجواب الذي اشار الى اندفاع ذلك الابطال على ان نقول ان موضوعي القضيتين اللتين
توهم التناقض فيهما مختلفان اذ المراد بموضوع احديهما الوجود الخاص وبموضوع الاخرى الوجود المطلق فلا تناقض
بينهما وهذا بعينه ما اورده بقوله لا يقال بلا زيادة ونقصان اذ حاصله ان المراد بوجود الواجب الذي حكم
بالعينية الوجود المخصوص وما ارادوا بقولهم ما يقتضي وجوده هو الوجود المطلق فلا فائدة للموضوع فلا اسا حفل
فعلى ما ذكره المحشي يلزم ابطال الشيء بعينه بلا ضم شيء اليه مما يعد ابطاله لانا نقول فان ما ذكره بقوله
لا يقال وان كان ما ذكره في الجواب من تغاير موضوعي القضيتين الا انه بنى ذلك على ان المحكوم عليه بالعينية
وجود الواجب وهو الوجود المخصوص دون المطلق فورد عليه ما ذكره بقوله لانا نقول واما ما ذكره في الجواب
فليس مبنيا على انحصار مفهوم وجود الواجب في الوجود المخصوص بل على كون المراد بوجود الواجب الذي حكم عليه
بالعينية هو وجود الواجب الخاص وان كان الوجود المطلق وجود الواجب ايضا وكون المراد بوجوده المقتضي
للذات وجوده المطلق حيث يكون في الجواب المقدمة التي ذكرها في الجواب الا ان وهي ان وجود الواجب وجود
مخصوص فانه يدل على ان مفهوم وجود الواجب ليس منحصرا في الوجود المخصوص بل الوجود المطلق ايضا وجود الواجب
لكن وجوده المطلق ونعلم بواسطة هذه الدلالة انه اذا اريد بوجود الواجب في قولهم وجود الواجب عينه الوجود
الخاص يكون المراد بالاضافة وجود الواجب الخاص فاذا اريد بوجوده المقتضي المطلق يكون المراد بها اضافة و
جوده المطلق وحينئذ يندفع توهم التناقض وذلك الابطال عن كلام القوم واشار المحشي الى ما ذكرنا بقوله وها هنا
ههنا اشارة الى ابطال هذا الابطال الى اندفاع ذلك الابطال بالاعتراف بان له وجودا مطلقا اه قال في التم
مع ما ذكرتم اه اقول يعني اذا كان المراد باقتضاء ذات الواجب الوجود المطلق اقتضاء الوجود الخاص بانه
يلزم ان يكون الممكن واجبا لكون وجوده الخاص مقتضيا للمطلق ومنشأ غلط السائل اما الغفلة عن غير
العين في قوله فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه واما توهم ان وجود الممكن الخاص عين ذاته كالواجب في الشرح واجبا
يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن لذاته اه اقول لا يقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد بقولهم الواجب ما
يقتضي وجوده الواجب موجود بنفسه وجوده بان يكون المراد بلفظ ما الموجود بقرينة ان المقسم هو الموجود لا ما
ما ذكرناه اذا قسم الموجود الى الواجب والممكن وعرف الواجب بما ذكر واما اذا قسم المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع و

وعرف الواجب بما ذكر كما وقع في كتبهم لا يكون ما ذكره صحيحا لا ان الاول بل لكون المراد بلفظ ما المفهوم الذي هو المقسم كما هو
هنا المفهوم في تعريف قسيمه نعم يمكن ان يجاب عنه بما ذكرنا سابقا من ان المراد بالاقتضاء المذكور في التعريف اقتضاء
الموصوف للصفة لا اقتضاء العلة للمعلول ووجود الممكن ليس بمقتض لمطلقه بذلك الاقتضاء واما كون كذلك ان
لو كان الوجود الخاص للممكن من الموجودات الخارجية كما في الواجب فليس كذلك قوله اذ لا تحقق للوجود العام فيه اه
اقول عدم تحقق العام في الخارج لا يدل على ان اقتضاء الوجود الخاص للمطلق ليس في الخارج اذا اريد بالاقتضاء
المذكور اقتضاء الموصوف للصفة اذ اقتضاء الصفة في الخارج كما لا يستلزم اقتضاء الاتصاف الخارجي كذلك لا يستلزم
اقتضاء الاقتضاء الخارجي فان الانتزاعي مثلا لا يستلزم اقتضاء اتصاف شيء به بحسب الخارج ولا يستلزم اقتضاء
اقتضاء ذلك الاتصاف بحسب الخارج فيجوز ان يكون الوجود العام منتفيا بحسب الخارج مع اقتضاء الوجود
الخاص له بحسب الخارج قوله واقله الحمل الذي هو مراده اه اقول انما قال واقله لان الوجود الخاص للواجب وان كان
واجبا غير محتاج الى شيء بحسب الوجود الخارجي لكن لكونه ممكنا بحسب الوجود الذهني يحتاج الى فاعل كما يحتاج الى
المحل لكونه عرضا قائما بذاته بحسب ذلك الوجود ويحتاج الى علة قابلية لذلك الوجود ايضا لكونه ذا ابين قال يكون الغير ١
القسمة بينها على سبيل منع الخلو اقول يعني ان مفهوم غير الواجب بالذات والممتنع بالذات او مفهوم ما يحتاج
الى الغير في احد الطرفين اذ اقسم الى الممكن بالذات بمعنى ما لا يقتضي شيئا من الطرفين والى الواجب والممتنع بالغير
كان هذا التقسيم بعينها الى اقسام متداخلة متصادقة ولا يكون بين الاقسام منع الجمع بل يكون هذه القسمة على سبيل نا
منع الخلو اذ لا يخرج فرد من افراد الممكن بالذات الذي هو مساو للمقسم عن احد هذه المفهومات الثلثة وظهر بما ذكر
ان من توهم ان هذه القسمة المثلثة متميزة للشيء الى نفسه والى قسيمه فقد ضل ضلالا بعيدا قوله اي عن احدهما مطلقا اه
اقول انما فسره لئلا يتوهم ان المراد بالخلو عن احد الطرفين المفهومات الخلو عن الامر المعين اذ الخلو عن
الامر المعين ليس بممتنع لان كل ممكن يخلو عن الامر المعين من الوجوب والامتناع والخلو الذي حكم بامتناعه
ليس الا الخلو عن المطلق قوله فليس يصح الا ان يعتبر به المبالغة اقول جزمه بامتناع حمل احدهما عليه الا في
محل بامل لان الامتناع قد يضاف الى ذات الشيء فيقال امتناع شريك الباري وقد يكون الامتناع كيفية
نسبة عدم ذلك الشيء الذي يقابل وجوده الى ذلك الشيء وقد يضاف الى عدم ذلك الشيء فيقال امتناع عدم
الواجب وقد يكون الامتناع كيفية نسبة عدم عدم الشيء اذ معناه ان عدم عدم الشيء ضروري كما يقتضي ما
ذكره المحشي قال ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة والحال ان كون عدم العلة علة العدم ليس بجزم
العدم ط

به عنوة بل هو كل ثرد كما ان عليه كلام المحشي فيما سيجي واذا احتمل ان يكون عدم العدم وجودا احتمل ان يكون معنى
امتناع العدم ضرورة عدم العدم الذي هو الوجود وح يحتمل ان يكون امتناع العدم ووجوب الوجود شيا
واحدا لكونهما كيفية نسبة الوجود الى شي فلا وجه لان الحكم بامتناع حمل احدهما على الاخر مواطاة جزما بل التردد
في كون عدم العدم وجودا نعم ان امتناع الحمل المذكور مجزوم به وان عدم العدم ليس وجودا في نفس الامر الا
ان مقتضى كلام المحشي فيما سيجي لا يوافقه والتصريح في بعض تصانيفه بان عدم العدم ليس وجودا فتامل ولا يتوهم
ان الامتناع المطلق والوجوب المطلق كيفيتان للنسبتين متغايرتين واما الوجوب والامتناع
المضافان الى ما اضيف اليه فالماخوذان مع اضافتهما الى ذلك وصفان لذات واحدة فانا اذا قلنا اكرام
اعداء زيد اهانة لاوليائه لم يصح هذا الحمل لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران لان موضوع الوجوب والامتناع اذا تغاير لا يمكن ان يتحدا على تعدد اضافتهما مع الاضافة
الى ما اضيفا اليه فان موضوع القيام العارض لزيد وان اخذ مع الاضافة الى زيد واخذ مع الاضافة اليه لا يخرج
موضوعه الاول عن كونه موضوعا وما ذكر من المثال ليس الحمل فيه حقيقيا بل من قبيل المسامحة قوله فقد
جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف اه اقول مفهوم الامكان العام هو اما امكان الوجود او العدم سلب
الامتناع عن الطرف الموافق وهو اما سلب امكان ثبوت الامتناع للطرف الموافق ولما كان سلب
الضرورة عن الطرف المخالف لازما للسلب الامتناع عن الطرف الموافق الذي فهو من الامكان استعملوا
الامكان في ذلك السلب وجعلوه مقابلا ومناقضا لضرورة الطرف المخالف ولذلك فرع قوله فقد جعلوا على
قوله فاسم مفهومه اه وقوله فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب فرع على مجموع قوله فاسم مفهومه مع ما
عطف عليه وقوله فقد جعلوا واراد بالمساوي في قوله او ما يساوي ذلك السلب سلب الامتناع عن الطرف
الموافق قوله وهو سلب الضرورة اه الضرورة الذاتية هي الضرورة الحاصلة له ما دامت ذات الموضوع
موجودة وهي اعم من الضرورة ضرورة مطلقة لعدم اشتمالها على زمان من الوصف والوقت التي
هي كالجزء من المحمول كما اشتمل على غيرها من الوصفية والوقتية وهي المرادة بالضرورة المطلقة في قوله
الامكان هو سلب الضرورة المطلقة والوصفية والوقتية والضرورة الوصفية هي الضرورة باعتبار
وصف الموضوع وهي نوع الضرورة ما دام الوصف اى الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الذات بالوصف العنواني
كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة ما دام كاتبا والضرورة بشرط الوصف اى يكون للوصف مدخل في الضرورة كقولنا
كل كاتب متحرك الاصابع

الاصابع ما دام كاتبا والضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشاء للضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة
ما دام متعجبا والضرورة الوقتية هي الضرورة الحاصلة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت
الحيلولة واما غير معين لا على معنى ان عدم التعين معتبر فيه بل على معنى ان التعين غير معتبر فيه كقولنا
كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما قوله واقرب الى الوسطاة اه اقول اما قال كذلك ولم يقل وحاق
الوسط لكونه خاليا عن جميع الضرورات كما توهم ذلك في الامكان الاستقبالي والامكان بذلك المعنى ليس خاليا
عن جميعها اذ ليس الضرورة منحصرة فيما ذكر لثبوت الضرورة بشرط المحمول قوله ولا يخفى عليك انه ايضا ساقط
جدا اه اقول يعني ان هذا التوجيه ساقط كما ان المنقول بقوله واما ما قال من ان الامكان اه ساقط
اذ مبنى هذا التوجيه ان المعتبر في الامكان الاستقبالي مقيد بالعدم في الحال ولذلك اشترط بذلك الشرط
وان السبب الحامل لاعتبار الامكان الاستقبالي لم يجزم بان يكون مجرد خلو الممكن عن جميع الضرورات و
كونه في حاق الوسط بل يحتمل ان يكون امرا اخر يقتضي ذلك الاشتراط ولا شك ان ذلك المبنى ساقط جدا لان
المعتبرين للامكان الاستقبالي اتفقوا على معنى الامكان ثم اشترط بعضهم ذلك الشرط وان الباعث لاعتبار
ذلك الامكان ليس الا توهم الخلو عن جميع الضرورات كما نقل منهم فلا يكون الحامل للاشتراط المذكور الا ما ذكره و
لا وجه لكون السبب الحامل على ذلك الاشتراط مجرد الاصطلاح او شيئا اخر غير ما ذكره فتدبر قال في الشرح لانها
نسب معقولة بين متصور ومتصور اه اقول يعني انها نسب عقلية بين الماهية ووجودها الخارجي حال
كونها متصورة فتكون هذه النسب من عوارض الماهية بحسب وجودها الذهني فلا تكون من الموجودات العينية
واشار بقوله بين متصور الى ما ذكرناه من ان تلك النسب نسب بين الماهية ووجودها الخارجي حال كونها متصورة
واشار بقوله معقولة الى ان تلك النسب ليست نسبة خارجية حتى يكون عارضة للماهيات عند كونها غير متصورة
وحال كونها موجودة في الخارج قوله وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه فصل الوجوه التي ذكرها المص في الوجه
الذي ذكره واراد بالوجه الوجه الاول فكانه قال وليس لها تحقق في الاعيان للوجوه الاول التي ذكرها المص فان قلت
اذا كانت هذه الامور اعني الوجوب والامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي لا يتصف بها الاشياء
الا في الذهن فهي في الخارج عارية عنها فلا يكون الانفصال بين ثلثة حقيقيا وهم قد صرحوا بذلك قلنا الانفصال
المعتبر بينها انما هو بحسب الذهن والاقسام منحصرة فيها بمعنى ان كل شي يوجد في الذهن اما متصف بالوجوب او الا
مكان او الامتناع وهذا هو المراد بما صرحوا به فان قلت لا شك في صدق قولنا الاشياء اما ممكنة الوجود

لانه ما يكون في الوسطاة

لم يعلم انه ما هو في معنى الامكان بل يحتمل انه يقتضي بعضهم عدم سلب الضرورة عن الوجود والعدم في الاستقبال م

يجزم
ان يكون
ظ

مطلب في ان الوجوب والامتناع والامكان من عوارض الماهية لا

في الخارج اه والانفصال بحسب الخارج قلنا مسلم لكن لغلط في الحكم وطرفي الموجود للاتصاف بالامكان و
المعنى ان الشيء يتصف في الذهن بامكان الوجود الخارجي ولا انفصال الا بحسب الذهن فان قيل نحن نعلم بالضرورة
انه لو لم يكن في الوجود عاقل ولا ذهن ذاهن فان الموجودات متصفة وحدود ذواتها بهذه الصفات قلت
الان صحيح لكن فان هذه الامور عوارض للاشياء في انفسها بالقياس الى الوجود الخارجي وانها متصفة بها
سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان والموصوف بها الماهية من حيث الماهية متصفة باحد الوجودين والممكن
حال عدمه متصف بالامكان من حيث هو لا بشرط عدمه والامكان متاخر عن الوجود لا عن اتصاف الماهية بالوجود
ولا محذور في ذلك والبحث بعد مجال هذا ما ذكره الفاضل المحشي في بعض تصانيفه واقول ما ذكره من الوجوه
لجواب عن السؤال الاخير يسلم لولا كعشم ولانه قال ان اعترض على القول بان هذه الصفات من الامور
العقلية التي لا تعرض للاشياء الا في الذهن بانا نعلم بالضرورة ان الموجودات متصفة وحدود ذواتها بهذه
الصفات وان لم يكن وجود ذهني نسلم ذلك الاعتراض ونقول الان صحيح لكن واشار قوله والبحث
بعد مجال الى الادلة الدالة على ان كون تلك الصفات من عوارض الماهية منها ان هذه الصفات لو كانت من عوارض
الماهية بحسب الاشياء متصفة بها حال كونها غير موجودة في الذهن فيلزم ان يكون النسبة التي هي معروضها
حينئذ نسبة الوجود الى الماهية نسبة خارجية وتلك الحالة اذ لو كانت ذهنية يلزم ان يكون عروض هذه
الصفات للماهيات في تلك الحالة حال وجود الماهيات في الذهن وهو خلاف المفروض اذا كانت النسبة
المعروضة لهذه الصفات في تلك الحالة نسبة خارجية يلزم ان يتميز الوجود عن الماهية في الخارج لان النسبة الخارجية
لا تتصور الا عند تغاير المنتسبين بحسب الخارج وتميز الوجود عن الماهية في الخارج باطل كما سبق والا يرد ما ذكرنا
يقال ان هذه الصفات من عوارض نسبة مفهوم الوجود الى الماهية وليست من عوارض النسبة بمعنى اتصاف
الماهية بالوجود وثبوته لها ثبوتا بالفعل ومنها ان هذه الصفات من المعقولات الثانية لتحقق شرطها
وهو المعقولية في الدرجة الثانية وعدم تحقق ما يحاذيها فيجب ان يصدق عليها حد المعقول الثاني وهو ما يعرض
للمعقولات الاولى في الذهن كما سبق وهو يستلزم ان يكون هذه الصفات من عوارض الوجود الذهني دون
الماهية ومنها ان الوجوب من تلك الصفات امر ثبوتي يتوقف ثبوته لمعروضه على وجود معروضه اما في الخارج
او في الذهن ولا شك ان معروضه الحقيقي الذي هو نسبة الوجود الى الماهية ليس من الموجودات الخارجية فيتوقف
ذلك العروض على وجود تلك النسبة في الذهن فيلزم ان يكون الوجوب من عوارض الوجود الذهني فيكون الامكان

من لا لا الماهية
متصفة ا
كا

الامكان والامتناع كذلك اذ لا فرق في شمول ذلك برهانه ومنها ان نسبة الوجود الى الماهية ذهنية لكون ما بينهما الا
في الذهن فلا يتصور ان يكون نسبة ما هو كيفيتها الى الماهية خارجية بديهة ولا يتصور اتصافها بها اتصافا
خارجيا بل ذهنيا فيكون ذلك من عوارض الوجود الذهني ضرورة لا يقال قوله لان الماهية متصفة باحد
الوجودين ليس كما ينبغي اذ الماهية تتصف بهذه الصفات حال اتصافها باحد الوجودين لانا نقول المراد
ان الماهية ليست موصوفة بهذه الصفات مشروطة بالاتصاف باحد الوجودين ولا شك في صحة هذا الكلام اما الامكان ن
والامتناع فظاهر واما الوجوب فعدم اشتراط الذهن فيه فظاهر واما الخارج فلانه مقدم على الاتصاف بالوجود
الذي هو معلل بذات الواجب اذ العلة متقدمة بالوجوب على المعلول فلا يكون ذلك الاتصاف شرطا متقدما على الوجوب
واما تقدم الوجود الخاص الذي هو معروض الوجوب فليس بتقدم الاتصاف بالوجود على الوجوب ولا ينافي كونه معروض
الوجوب للماهية من حيث هي لان ذلك الوجود عين الماهية فتقدمه تقدم الماهية دون تقدم اتصافها بالوجود
والعارض له هو العارض للماهية من حيث هي قوله وقال في الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم اقول هذا
الدليل والدليل الذي ذكره قبله لا يدلان على شيء واعلم ان هذا الاول سيق لاثبات المدعى الواحد وبيان ذلك
ان هذا الدليل يدل على ان مطلق الوجوب المتناول لوجوب العدم اعتباري والدليل السابق يدل على ان الوجوب الذي
هو وجوب الوجود اعتباري حيث قال بين المتصور ووجوده الخارجي ولا شك ان هذا الوجوب وجوب الوجود
لا الوجوب المطلق المتناول لوجوب العدم وعلى ان قال اراد بلفظ الوجوب والامكان والامتناع في قوله
الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية وجوب الوجود وامكان الوجود وامتناع الوجود والغرض من
ايراد الدليل الاول اثبات اعتبارية هذه الامور وفي اثبات اعتبارية مطلق الوجوب والامكان
والامتناع لكون المشهور اعتبار هذه الكيفيات بالقياس الى الوجود واراد بالصحيح في قوله وليس لها مطلق
الوجوب والامكان والامتناع على طريق الاستخدام والمقصود من ايراد تلك الوجوه التي ذكرت في النقل ايضا
اثبات عدمية مطلق تلك الكيفيات ولذلك فصل تلك الوجوه عن الدليل الاول وعلم بنظم الكلام سلكه ولعمر والحق
الشيء وجودها عين ماهيتها اقول ما ذكره من الغير به لانه سواء كانت الخصوصيات ذاتية لتلك الصور
او عارضة لها لا تغاير بها الاشتراك في الامور المشاركة فيها بل بالخصوصيات التي بها تميزت تلك الصفات بل
بنفس المشترك وتلك الصفات تتميز بالخصوصيات فيكون المتميز بالخصوصيات غير الوجود المشترك العين
المتميز بالخصوصيات سواء كانت تلك الخصوصيات ذاتية لتلك الوجوه او عارضة قوله وايضا فيلزم ما اداه اقول ويرد

لا في الذهن وقال بعضهم
انه وجود الا اعتبار وكل
في الشرح

عليه ما سنذكره بقوله وفيه بحث لان الكلام في الوجوب آه قال في شرح المواقف ولعل مراده من نحو ذلك وجوب الوجوب
عينهما وجوب الوجوب ليس موجودا آه غير الوجوب بان يكون المقصود من التوقي المقيد لا بقي التعدد والا لم يرجع
لا ان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة من الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه واذا حمل ذلك القول على
ما ذكره وان كان بعيدا جدا يكون هذا هو الاعتراض الذي ذكره قبل وله يكون اعتراضا آخر الا انه حمل العينية
المذكورة في ذلك القول هاهنا على ما يتبادر منها فجعله اعتراضا آخر فقال وايضا قيل **قال الشارح** لا نسلم
لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف آه **اقول** يمكن ان يقرر السؤال هكذا انا لا نسلم استلزام امكان
الوجوب لان الوجوب صفة ولا يستلزم امكان شيء من الصفات امكان موصوفه اذ الصفة لكونها محتاجة
الى الغير ممكنة والموصوف يكون لا يحتاج الى الغير اصلا فلا يلزم من امكانها امكانه وفيه دلالة على بطلان المقدمة
القائلة بان الواجب لذاته انما صار واجبا لذاته بالوجوب حيث ذكر ان الموصوف غير محتاج الى الغير اصلا
فانه يدل على ان الموصوف بالوجوب جاز ان لا يحتاج الى غيره من الوجوب وغيره ويكون هو كافيا في وجوده فيجب
يكون ذلك الموصوف واجبا لذاته من غير توقف على شيء آخر من الوجوب وغيره فيكون اللاهية الكلام اعم الكفاية
في وجوده استلزم الوجوب بعض الاقتضاء وهو ليس بموقوف فبطلت تلك المقدمة ويمكن ان يقرر هكذا
ان توقف كون الواجب واجبا على الوجوب الممكن لا يستلزم امكان الواجب اذ لا يلزم من امكان صفة ما
امكان الموصوف ولو استلزم التوقف المذكور امكان الواجب يلزم من امكان صفة من الوجوب امكان
الموصوف هف فيلزم بطلان المقدمة القائلة بان الواجب انما يصير واجبا بالوجوب ان الواجبية والوجوب صفة
واحدة ولا تغاير بينهما وله عليه **واقول** لا شك في تغاير هاتين الصفتين سواء اريد بالوجوب ثبوت محمله او
نفسه اما على التقدير الاول فلتغاير محلهما فان الواجبية قائمة بالواجب وثبوت الوجوب قائم بالوجوب الثابت
واما على التقدير الثاني فلان الواجبية معناها كون الشيء متصفا بالوجوب والاتصاف بالوجوب معتبر في معناها
واما الوجوب فليس الاتصاف معتبرا في معناه وسيجيء من المحشي الفاضل ما يدل على ان الموجودية والوجود امران
متغايران وان الموجودية تتوقف على الوجود ولا شك ان الواجبية والوجوب مثلهما في المعنى الذي حكم بسببه النفي
بينهما وخصوصية الموجودية والوجود لا مدخل لها في ذلك المعنى **قوله** لان التالي يحمل جواز الزوال آه **اقول**
جواب سؤال مقدر
لا نقال ما ذكره وان كان يدفع السؤال الا ان الملازمة تكون حينئذ بديهية البطلان لان الكلام في الوجود الممكن بدليل ان
الذي يتحقق مع عدم الوجود الذي يمتنع معها العدم بالضرورة والدليل انما يبنى عليه اثبات تلك الخصوصية الملازمة بحسب الظاهر وان

امكان الواجب ظ

وان كان ذلك لظ فلا يكون ذكر السؤال لكونه بين البطلان لانا **نقول** ان تحقق العلة للوجود الذي يمتنع معها العدم
عند تحقق الممكن لا يقتضي ان يكون العلم بتحقق تلك العلة ضروريا حتى يكون بطلان تلك الملازمة بديهيا فان الخصم انما
اثبتوه بدليل كما سيجيء وان المبني لتلك الملازمة تخيل منافاة مطلق الامكان لمطلق الامتناع **قوله** يمكن ان يبنى
الكلام آه **اقول** يعني انه على تقدير ان يحمل الجواز على الزوالي لا على الخارجي بما ذكره الشارح ويمكن ان يجاب بانه ليس
هناك استلزام ذاتي لما يستفاد من قوله والتحقيق ونحوه ولو كان هناك استلزام ذاتي يكون الدليل انا نقول
ان الوجوب لو كان ممكنا لكان جائز الزوال فيلزم امكان الواجب فلو لم تكن المقدمة القائلة بان الوجوب لو كان
ممكنا لكان الواجب من حيث انه واجب ممكنا والمقدمة القائلة بان الواجب من حيث انه واجب اذا كان ممكنا يكون
من هذه الحيثية جائز الزوال مستدركتين في الدليل **قوله** فان الصفات قد يكون عدمية آه **اقول** لا نقال الصفات
العدمية اذا كانت ممتنعة جاز ان يتصف بها الموجودات كالعمى واما اذا كانت ممكنة فلا يجوز ان يتصف بها الموجود
والا لجاز ان يتصف بالبياض والحركة المعدومين زيد الموجود وهو سفسطة ظاهرة والحكم على الوجوب بانه يجوز
ان يتصف به الواجب على تقدير كونه معدوما ممكنا لا ينبغي لان هذا العدم انما هو على تقدير امكانه ولا شك
ان الصفة الممكنة على تقدير كونها معدومة لا يمكن ان يتصف بها الموجود لانا **نقول** لا دلالة في كلام المحشي على
ان الواجب يجوز ان يتصف بالوجوب المعدوم على تقدير كونه ممكنا وانما يدل على ان الاستدلال باستلزام امكان
العدم في نفسه جواز الزوال عن الموصوف ليس بتام بناء على انه ان اريد بامكان العدم امكان مطلق العدم فلا نسلم
استلزامه جواز الزوال وانما يستلزم لو استلزم مطلق العدم الزوال وليس كذلك فان التخلف في بعض افراد
العدم سواء استلزامه لمطلق الزوال وان كان ذلك التخلف في صورة الصفات العدمية الممتنعة والتوقف في
الاستلزام على التخلف في صورة الصفات الممكنة المعدومة وان اريد امكان العدم بعد كون الشيء موجودا فنسلم
استلزامه جواز الزوال عن الموصوف ولكن لا نسلم استلزام كون الشيء ممكنا امكان العدم على هذا الوجه وما ذكره من
ان الواجب لا يجوز ان يتصف بالوجوب الممكن المعدوم فكلام آخر لا تعلق له بكلام المحشي المتعلق بالاستدلال
باستلزام امكان العدم جواز الزوال عن الواجب على ما ذكره بانه لو استدل هكذا ان الوجوب لو كان موجودا
لكان ممكن العدم فيلزم امكان اتصاف الواجب الموجود بالوجوب الممكن المعدوم وهو سفسطة او جواز
زواله عن الواجب فيلزم امكان الواجب وقيل لا مجال في اتصاف الشيء بالصفات العدمية لكان له كل
الكلام يتعلق بهذا القول المتعلق بهذا التقرير لكن هذا دليل آخر غير ما ذكر من الاستدلال باستلزام امكان العدم

جواز الزوال فان قيل استلزام امكان العدم جواز الزوال عن الموصوف ليس باعتبار استلزام مطلق عدم
الصفة في نفسها زوالها عن موصوفها حتى يرد ما ذكر من ان الانعدام قد يكون صفة للشيء في نفس الامر بل باعتبار
استلزام عدم الممكن بالامكان الخاص لذلك بناء على ان يكون المراد بالجواز المنسوب الى العدم الامكان الخاص كما يكون
من امكانه عاما من الا بمجرد الامكان العام المقيد بالعدم الذي هو في الامكان الخاص ولا شك في استلزام هذا
للجواز جواز زوال الوجوب عن الواجب والحاصل ان يتصف الامر الموجود بالصفة العدمية الممكنة وهي لا يطرقها فيكون
حاصل الدليل ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا فيمكن عدمه بالامكان الخاص فيستلزم جواز زواله عن محله
واللازم باطل ان يتصف الواجب الموجود بالصفة الممكنة المعدومة قلنا فعلى ما ذكر يكون الملزوم لجواز الزوال جواز
العدم مع وجود المحل بناء على ان المعدوم الممكن قد يتصف بالمعدوم الممكن في الذهن لكن المعدوم المتصور المتصف
بالوجود الممكنة كما ذهبوا اليه لا لمجرد جواز العدم على ما هو المفهوم من الدليل ومقصودهم ايضا لظهور انه لم يقصد
ان امكان العدم اذا عرض للوجوب يستلزم جواز الزوال عن المحل لخصوصية في الوجوب بل المقصود استلزام
امكان العدم جواز الزوال في كل صفة والتحقيق ان من الصفات ما هو قيامه بموصوفه يكون من عوارض الوجود الخارجي
كالحركة ومنها ما لا يكون كذلك بل يكون قائما بموصوفه سواء وجد او لا كالوحدة فانها تقوم بالانسان الواحد في الذهن و
ان لم يكن موجودا في الخارج وعدم القسم الاول يستلزم عدم قيامه بموصوفه وزواله عنه وجوازه يستلزم جواز الزوال
فاذا فرض هذا القسم ممكنا يلزم من جواز عدمه جواز زواله وعدم القسم الثاني لا يستلزم عدم قيامه بموصوفه وزواله
عنه ولا جوازه جواز الزوال فاذا فرض امكانه وامكان عدمه امكانا خاصا لا يلزم جواز زواله عن موصوفه كالوحدة
فانها من قبيل الاعراض عندهم ومع ذلك يجوز قيامها بموصوفها المعدوم في الذهن ومجرد كون الوجوب ممكن العدم
امكانا خاصا لا يستلزم جواز زواله الا اذا ثبت كون قيامه بموصوفه من عوارض الوجود الخارجي واني يثبت ذلك
لا يقال هذا الدليل جار في كل صفة عدمية لانه لو وجد من حيث هو جاز كالوجود المطلق للواجب والامكان
للموجود فلا يكون مختصا بالوجوب وهو خلاف ما صرح به الشارح لانا نقول مقصود الشارح ان الدليل المذكور
في الوجوب يختص به على معنى انه ليس جاريا بعينه بلا تغيير في غيره والدليل الذي يجري على كونه مشتركا في الكل
دليل واحد استدل به على جميع واحد وهو ان كل واحد من الامور المذكورة اعتباري وليس له دلالة على خصوص حكم
عدم الوجوب فخصوصية الدليل الذي قرره الشارح ويمكن ان يقال اراد بالممكن في قوله اذا كان الوجوب موجودا
يكون ممكنا واذا كان ممكنا يكون جائز الزوال الممكن الموجود وبالصفة في قوله لانه صفة الصفة الموجودة واراد با

تغيرما

لا مطلق العدم الخفي الظاهر
الوجوب الا مقيدا تجوز انه
ايضا ح

فيصير الوجوب على الانقطاع
ايضا د منه ح

بالزوال في قوله اذا كان ممكنا جاز زواله العدم بعد الوجود كما يشهد به تخلل من لفظ من لفظ الزوال الظاهر ان
الوجوب على تقدير كونه اعتباريا يكون متصفا بجواز مطلق العدم على تقدير ان يراد بالجواز المذكور الامكان العام
المقيد بالعدم كما حررناه فلو كان جواز الزوال بهذا المعنى مستلزما لجواز الزوال عن المحل يلزم امكان الواجب سواء فرض
الوجوب اعتباريا او موجودا فلا فرق بينهما فلا يحصل الفرق على هذا التقرير الذي ذكرنا ان الوجوب لو كان موجودا
لكان ممكنا موجودا لانه صفة موجودة وكل صفة موجودة محتاج في وجودها الى غيرها الذي هو الموصوف والمحتاج الى الغير في
وجوده ممكن والممكن الموجود يجوز عدمه فيلزم جواز زواله عن محله فيلزم امكان الواجب وعلى هذا التقرير لا يرد
ما ذكره المحشي الا انه يرد ان يقال لا نم ان كل ممكن وجودي يجوز زواله بعد وجوده فان الزمان ممكن موجود مع ان زوال
بعد وجوده محال هذا غاية التحقيق في هذا المقام وهاهنا ابحاث كثيرة تركناها خوف التطويل والله المستعان وعليه التكلان
قوله فلا يتم الاستدلال اقول هذا مثل ما مر في السؤال والجواب المذكورين اولا فلا نعيدهما قوله فان عدم المعلول
الاول اه اقول السر في ذلك ان المعلول الاول اذا اعتبر في نفسه فعدمه ممكن ولا يستلزم عدم الواجب من هذه
الحيثية وان اعتبر من حيث انه وجد وجب بالعلة فعدمه ممتنع بها ويستلزم لعدمها لكن ليس عدمه ممكنا بالذات
من هذه الحيثية حتى يلزم امكانه لانه اذا يلزم من امكان العدم بالنظر الى ذاته امكان العدم الممتنع بالغير ابدا بالنظر
اليه ولا يلزم من ذلك كونه واجبا لذاته وانما يلزم ان لو امتنع نسبة العدم اليه لذاته تأمل فانه حسن دقيق قوله
فيتقدم على وجود المعلول اقول لا يخفى عليك ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب ليس مختصا بالعلة الموجبة
للوجود ولا بالمعلول الوجودي بل كل علة يكون علة تامة ومرجحة للمعلول باعتبار وجودها يكون متقدما على
معلولها بالوجود والوجوب وان كان المعلول امرا عدميا والعلة عدمية فان علة الاتصاف بالصفات العدمية الذي
يكون معللا بالامور الموجودة في الخارج والعلة الفاعلية التي يتوقف ذلك الاتصاف على وجودها اذا عرفت هذا
فنقول لا شك ان الوجوب على تقدير كونه زائدا على الماهية يتصف به الماهية اتصافا خارجيا قبل المعلول الاول
قبلية ذاتية سواء كان امرا عدميا او لا ومن لوازم الماهية كما يدل عليه كلام المحشي في حاشيته على حكمة العين كما نقلناه
اولا لان الاتصاف الذهني يتوقف على وجود الواجب في الذهن فيتأخر عنه وهو يتأخر عن وجود المعلول الاول
الخارجي والمتأخر عن اتصاف الواجب بالوجوب لان العلة متقدمة بالوجوب على وجود المعلول واذا كان ذلك
الاتصاف اتصافا خارجيا مع كون ذلك الوصف ثبوتيا يكون عدم الاتصاف به موقوفا على وجود موصوفه
في الخارج فيتقدم الموصوف بالوجوب على الوجوب فيلزم المحال الذي يعني تقدمه بوجوبه على نفسه بكونه امرا

وعدمها
لكون
الاتصا
ف

عرضيا ولون الوجوب من لوازم الماهية على هذا التقدير لا يوجب لزوم المحال مما مل **قوله** وفي المنع كونه لازم الماهية اه **اقول**
لون الصفة وجودية لا ينافي ان يكون من لوازم الماهية كالوجود فانه عرض عندهم مع انها قائمة بنفس الواجب في الخارج و
الذهن وما ذكره من قوله والا لكانت الماهية متصفة اه فيرد عليه ان وجود الصفة لا يقتضي ان يكون كل فرد منها
موجودا فيجوز ان يكون فرد موجود منها قائما بالماهية حال وجودها في الخارج ويكون فرد معدوم منها قائما بها حال
وجودها في الذهن كما في الوجود نعم لو اراد ان الوجوب الحقيقي القائم بذات الواجب لو كان موجودا لم يكن لازم الماهية
يرد عليه ان ذلك الوجوب لو كان عدميا لم يكن لازم الماهية ايضا والا لكان الامر العدمي قائما بالخارج في حالة واحدة لانه قائم
بذات الواجب الخارجي دائما ولو قام بالوجود حال كونها في الذهن يكون قائما بالمحلين معا فلا وجه لتخصيصه بكونه موجودا
قوله لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي **اقول** الشارح ذكر ان المفردات اذا اعتبرت في انفسها من غير ملاحظة الثبوت لشيء
لا تناقض بينهما بل لا بد في تحقق التناقض بينهما من اعتبار الثبوت لشيء كما صرح المحقق في مواضع عديدة فلا بد في كون
اللاوجوب نقيضا للوجوب من ملاحظة الثبوت لشيء فان اعتبر ثبوت مفهوم الوجوب لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا
يجتمعان ولا يرتفعان وان اعتبر وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان
ولا يلزم من عدمية الوجوب واللاوجوب بمعنى ارتفاع وجودهما في نفسهما ارتفاع النقيضين سواء اخذ الوجوب
بالاعتبار الاول او بالاعتبار الثاني اما اذا اخذ بالاعتبار الاول فلان عدمية الصفة غير ارتفاع وجودها
لا يستلزم ارتفاع ثبوتها للموصوف بها واما باعتبار الثاني فلان عدمية الوجوب وان كانت ارتفاع الوجوب ولكن عدمية
اللاوجوب ليست ارتفاع الرفع وهو الوجوب الذي هو النقيض لو هو الوجوب المرتفع على تقدير عدمية الوجوب و
لا يستلزم ذلك الارتفاع حتى يلزم ارتفاع النقيضين على تقدير عدميتهما فانما يلزم ارتفاع النقيضين على ذلك
التقدير لو كان نقيض وجود الوجوب وجود اللاوجوب وفي نكون رفع وجود اللاوجوب الذي هو نقيض وجود
الوجوب الذي كان مرتفعا ايضا لعدمية الوجوب فهنا **قال في النهج** لاستحالة امكان الصفة مع امتناع الموصوف
اقول الا ان هذه المقدمة اعني ان الصفة ان كانت ممكنة حال امتناع موصوفها لم يلزم من فرض وقوعها محال ولكان
ان الصفة لو وجدت موصوفها حال امتناع موصوفها يلزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال يلزم استدراك
اكثر مقدمات الدليل اذ يكفي ان يقال لو كان الامتناع موجودا يلزم قيام الموجود بالمعدوم وان بني ذلك الكلام
على ان الصفة اذا كانت ممكنة يكون الموصوف بها من حيث انه موصوف بها ممكنا وهو ينافي امتناع الموصوف يرد
عليه انه ان اراد بامتناع الموصوف امتناع ذات الموصوف من حيث هي فلا نسلم ان امكان الموصوف من حيث انه
موصوف

دفعا للنقيضين ط

بالعدم ط

موصوف بالصفة ينافيه وان اراد امتناع الموصوف من حيث انه موصوف بمعنى امتناع مجموع الموصوف و
الصفة فليس يلزم من امكان الصفة امكان مجموع الموصوف والصفة الا اذا ثبت عدم جواز كون الموصوف با
بالصفة الممكنة ممتنعا او معدوما فاثبات عدم جواز كون الموصوف بالصفة الممكنة ممتنعا بامكان مجموع الموصوف
والصفة الممكنة دور وان ادعي بداهة تلك المقدمة يرد المنع على هذه الدعوى ويرد ايضا على تلك المقدمة انها انما تدل
على ان الامتناع لو كان ممكنا يلزم ان لا يكون الموصوف به ممتنعا وهو لا يمنع من امكان موصوفه الذي استدل على
تلك المقدمة الا ان يحمل الامكان على الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيكون عاما للواجب والممكن الخاص لكن
لفظ ايضا في قول الشارح ويكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا يأبى ذلك الحمل والمراد ان الامتناع اذا كان ممكنا
يكون موصوفه الذي هو المعدوم ممكنا فقط اذ لا احتمال لكونه واجبا واما الاحتمال لكونه ممتنعا فلاستدلال
امتناع الموصوف مع امكان الصفة على ان موصوف الامتناع على تقدير امكان هذه الصفة لا يجوز ان يكون ممتنعا
ثبت ان الامتناع على تقدير امكانه يستلزم امكان موصوفه **قوله** فلا يكون استثناء نقيض التالي اه **اقول** يمكن
ان يقرر الدليل هكذا لو كان الامكان منفيا لثبت الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بناء على ان الفرق
بين نفي الامكان والامكان ثابت في نفس الامر فلو كان الامكان منفيا يلزم ثبوت الفرق بين نفي الامكان المنفي
والحال ان ذلك الفرق اللازم محال بناء على عدم تمايز الاعدام فاستحال الملزوم ايضا وتقرير الجواب المطابق
لهذا التقرير ان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي ثبوت الفرق بينهما ولزومه على تقدير كون الامكان
منفيا بناء على ان الفرق ثابت بين نفي الامكان والامكان في الواقع لا يستلزم ولا يدل على ثبوت الامكان
في الواقع ~~لا يستلزم ولا يدل على ثبوت الامكان~~ اذ لا يلزم استحالة اللازم اعني ثبوت الفرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي على تقدير كون الامكان عدميا فعلى هذا التقرير لا يكون لفظ المنفي مستدركا والعجز والى
ذلك المحتمل الذي ذكره المحشي فيه **قوله** وتقرير الجواب اه **اقول** لا يقال هذا الجواب صريح في منع
المقدم الذي هو عدم الفرق بين النفيين وما ذكره المص من الجواب صريح في منع الملازمة بين الفرق بين النفيين
وثبوت الامكان فلا مجال لتطبيق كلام المحشي على ذلك التقرير اصلا فكيف يتوهم انطباق الاستدراك
على كلام المحشي لانا نقول معنى كلام المص على زعم هذا القائل ان المقدم اعني عدم الفرق ليس بحق كما زعمه
المستدل بل الواقع هو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وهذا الفرق ليس يستلزم ثبوت الامكان
فلا يحصل المطلوب مما مل **قوله** وفيه بحث لان اللازم اه **اقول** لا يخفى عليك ان الامكان شيء واحد لا تعدد فيه اصلا

حتى يبان ان الامتناع عدمي [illegible]
بحيث انه يتصف الصفة [illegible]
والمجموع [illegible] الصفة والموصوف
[illegible] الامتناع [illegible]
الموصوف [illegible]
[illegible] الصفة [illegible] الموصوف
بالمذكور [illegible]

فانا بيانه امكان مجموع الموصوف والصفة

والامكان ط

كما اعترف به فكيف يتصور ان يرتفع الامكان الحاصل من الغير ويبقى الامكان الحاصل من الذات لانه
يتوقف على تعدد الامكان كما لا يخفى فان قلت عرض المحشي ان ما ذكره الشارح من ان ارتفاع الغير يستلزم
ارتفاع الامكان يتوقف على تعدد الامكان اذ لو كان واحدا لا يلزم من ارتفاع الغير ارتفاع الامكان اصلا
اذ الغرض ان الممكن بالذات الذي يستند امكانه الى ذاته يكون معللا بالغير ولا يلزم من انتفاء الغير انتفاء
علته مطلقا اذ الذات علة ايضا فاذا كان الامكان متعددا كما هو مقتضى كلام الشارح يتجه عليه ما ذكره من
ان اللازم ارتفاع الامكان الحاصل من الغير لا ارتفاع الحاصل من الذات قلت يفهم من كلام الشارح
هكذا ان الممكن بالذات لو كان ممكنا بالغير لانحصر علة الامكان في الغير لامتناع التوارد فيلزم من
ارتفاعه ارتفاع الامكان فيلزم الانقلاب فلا يرد ما ذكره وكان المحشي اشار الى ما ذكرنا حيث قال
فالاولى ولم يقل فالصواب ويرد على الدليل انه لم لا يجوز ان يكون ارتفاع الغير محالا والمحال جاز ان
يستلزم المحال قال في الشرح فان قيل لم لا يلزم من ظهر ان الوجوب اه اقول انما يحصل السؤال بما ذكرنا
مع ان الانقلاب ثابت اذا كان الممكن بالذات ممكنا بالغير كما انه ثابت اذا كان الواجب بالذات ممكنا
بالغير فلا فرق اذ لا اشتراك في سبب الانقلاب الذي هو المنافاة بين المنقلب والمنقلب اليه
اظهر مما ذكره وكانه قال الوجوب والامكان متنافيان سواء فرض الوجوب ذاتيا والامكان غيريا
او العكس فيما خصوص كون الامكان ذاتيا والوجوب غيريا لا يدفع المنافاة وخصوص كون الوجوب غيريا
لا يدفع المنافاة وخصوص كون الوجوب ذاتيا والامكان غيريا لا مدخل له في تلك المنافاة فلا وجه
لان يحكم بان كون الواجب ممكنا بالغير انقلاب دون كون الممكن واجبا بالغير مع ان سبب الانقلاب
الذي هو المنافاة بين المنقلب والمنقلب اليه ثابت فيهما ظاهر بلا فرق قوله والمال واحد اقول فان
علم وجوب الوجود مطلقا وان كان اعم مطلقا من الامكان لتحققه بدونه في صورة الامتناع الا ان علم
وجوب الوجود والوجود سوى الامكان وما في فيه من ذلك القبيل اذ المفروض علم وجوب وجود
الواجب بالنظر الى الغير فيكون مآل عدم وجوب الوجود في هذه الصورة هو الامكان قال في الشرح
الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته اقول اعترض عليه بانه تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره كتقسيم الانسان
الى الانسان والى الانسان الكاتب واجاب عنه بعض المحشين بحكم العين ان جعل هذا التقسيم توجه ما ذكره وان جعل
ان المراد ان الممكن قد يعتبر تارة من حيث هو وتارة من حيث ممكن الحصول لغيره الى ونظيره ما يقال في

اذا اشتراك نخ

كما قال قدس سره صح

الماهية من الها اما بشرط شيء او لا بشرط شيء او بشرط لا شيء فان ظاهره يقتضي ذلك ليس بمراد وانما المقصود
ما ذكرناه واقول ان جعل هذا التقسيما فليس بتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره كما يفهم من كلام المحشي كونه كذلك
حيث قال ان جعل هذا التقسيم توجه ما ذكره من لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بيان ذلك ان معنى امكان
الوجود بدون القيد الوجود بالقيد غير معنى امكان الوجود في نفسه لكون الاول اعم من الثاني كان الوجود المطلق
غير الوجود في نفسه فيكون الممكن الوجود بدون القيد غير الممكن الوجود في نفسه اذ معنى الممكن الوجود ما يتصف
بامكان الوجود بدون القيد ومعنى الممكن الوجود في نفسه ما يتصف بامكان الوجود في نفسه واذا تغاير
المبدآن فقد تغاير ما اشتق منهما فاذا فرض انقسم ممكن الوجود الى ما ذكر لا يلزم ما ذكره المحشي بل يلزم تقسيم الشيء
الى ما يساويه والى ما هو اخص منه وهو ايضا باطل اذ معنى التقسيم ضم مخصص الى شيء هو المقسم فيكون المقسم اعم
من جميع اقسامه فلا بد من دفعه الى الجواب بتلك الجوانب قوله والمدعى ان كلما هو موجود لغيره اه اقول
لا يقال هذا مخالف لما اشتهر في السنة القوم من ان ثبوت شيء لشيء في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له
في الخارج دون ثبوت الثابت بل يجوز تحققه مع امتناع الثابت اذ لا شك ان الثبوت هو الوجود فاذا لم يلزم
وجود الثابت في ثبوته لغيره بل جاز مع امتناعه لم يلزم في امكان وجود الصفة لغيرها امكان وجودها في نفسها
لانا نقول ليس المراد بما ذكروا الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلامنا في الوجود الحقيقي وكل موجود لغيره
موجود اصطلاحا محضا في الصورة والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلاهما موجود وجودا ذاته بلا ارتياب قوله فظهر
ان امكان وجود شيء لا آخر اقول يعني ان ما ذكرنا من الدليل اعني قولنا اذ لو كان ممتنع الوجود لما ليس بما
يدل على المدعى فقط اعني استلزام امكان وجود شيء لشيء امكانا خاصا امكان وجوده في نفسه بل يدل ايضا
على ان امكان وجود شيء لشيء امكانا عاما مقيدا بجانب الوجود سواء كان ذلك الامكان في ضمن الامكان الخاص
او لا في ضمنه كما في ضمن وجوب وجود شيء كوجوب وجود الاستدارة للفلك يستلزم امكان وجوده في نفسه
اذ تعالى يدل على الوجود في نفسه فاما ان يكون ممتنعا او واجبا وكله باطل بالدليل الذي ذكره ولا يتوهم
ان معنى امكان الوجود في نفسه ان لا يكون ذلك الوجود ضروريا بالنظر الى ذات الموجود مع قطع النظر عن الغير
كما ان امكان الوجود في نفسه ان لا يكون ذلك الوجود ضروريا بالنظر الى ذات الموجود مع قطع النظر عن غيره و
لا يكون كل موجود لشيء ممكنا خاصا لتوقف ذلك الوجود على وجود الغير في نفسه الذي هو ممكن البتة والموقوف
على الممكن ممكن فلا يتصور في امكان الوجود لشيء امكان عام لا في ضمن الخاص وهو خلاف ما يدل عليه كلامه لانا نقول

قوله فظهر [illegible] ان ما ذكرنا [illegible]
النقيض منع [illegible] الامكان الخاص
قول الشارح [illegible]
يمكن الوجه [illegible]
[illegible]
لا آخر [illegible]
على الممكن [illegible] العام [illegible]
على ما تعين الامكان [illegible]
من قوله المذكور [illegible]
على ما ذكره [illegible]
الى قوله ولو كان [illegible]
ظهور المدعى لا [illegible]
يشير اليه قوله فظهر الى [illegible]

[illegible]

المراد بالامكان الخاص ههنا سلب الضرورة الذاتية اعني سلب ضرورة الثبوت مادام ذات المثبت له موجودا
وبالوجوب الضرورة الذاتية بذلك المعنى وهذا ما يعارف المنطقيون الضرورة الذاتية هي الضرورة الحاصلة مادام ذات
الموضوع موجودا والامكان الخاص سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين فافهم **قوله** لانا نعلم العلم بوجود
المعلول **اقول** يعني ان استلزام العلم بالامكان العلم بالافتقار الى العلة الذي استدل به على عليه الامكان
للافتقار استلزام العلم بالمعنى العلم بالمعنى وليس هذا الاستلزام محققا فاستلزام العلم بالمعلول العلم
بالعلة اذ هذا الاستلزام استلزام العلم بالمعنى العلم بالغير المعين لان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم
العلم بالعلة المعينة بل العلم بعلة ما ولو سلم فمنع ذلك الاستلزام وسند استلزام العلم بالمعلول العلم بالعلة لا يرد
النقض اذ كون الامكان معلولا لنحو ظاهر البطلان وهذا وان كان كافيا في انتزاع النقض المذكور الا انه
زاد قوله وكونهما معلولي علة واحدة بناء على العلم بالامكان لدفع توهم النقض باستلزام العلم
العلم باحد المعلولين العلم بالمعلول الاخر صورة معلولي علة واحدة او نقول هذا الاستدلال عمل على
اعتبار الحدوث والعلية استعلالا او اصماما الى الامكان وهو الكافي والعلم بعلة الامكان للافتقار ولا حاجة
الى الاستدلال عمل بوعلية غير الحدوث مما سوى الامكان اذ نعلم بديهة ان لبس للافتقار علة خارجة عنها فاذا دل
عليها الحدوث يثبت عليه الامكان وكفاية قبيل لبس علة الافتقار خارجة عن الامكان والحدوث بديهة واذا كان
العلم بالامكان حين كافيا في العلم بالافتقار ثبت ان الحدوث لبس علة لا استعلالا ولا اصماما فثبت ان الامكان
وحده علة ولا احتمال ان يكون الامكان معلول الافتقار **قوله** فلما استلزم العلم بالامكان اه **اقول** اعترض عليه
بانا نكتم عدم الكل الذي هو عدم احد الجزءين مع الجزم بعدم كل واحد واحد وعلى تقدير ما ذكره من الدليل يلزم
ان يكون عدم كل واحد من الاجزاء علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في كل الصورة
اسقاط الجزءين معا حين وجوده **قوله** الامكان منتزع عن الماهية بسيطا وعن موضوع الوجود اه **اقول** حاصل ما ذكره
ان الامكان سواء جعل صفة للوجود او الماهية بالقياس اليه عبارة عن كيفية نسبة موضوع الوجود الى الماهية الى
باعتبار تعلقها بكل منهما يوصفان بالامكان فلا تباين في الحد موضوع الوجود لا عن الاتصاف بالوجود ونعم الوجود
الى الواجب والممكن لا دل الا على ان الامكان يكون صفة لموضوع الوجود فلم يلزم الا تغاير عن موضوع الوجود هذا
ولا يعلم ان المراد عن موضوع الوجود ههنا ذات الوجود ما حصل في العقل من الوجود بالعقل والا لزم ان لا يتصف
الماهية بالامكان الا عند تعقل الوجود ووجوده في الذهن وليس كذلك فان الماهية الانسانية ممكنة سواء تعقل الوجود
او لم يتعقل **قوله**

قوله لا عن اتصاف الماهية اه **اقول** لا سبيل الامكان اذا كان كيفية نسبة ذات الوجود الى الماهية يكون متأخرا
عن النسبة سواء قلنا ان صف الماهية او الوجود ولا شك ان النسبة هي ثبوت الوجود للماهية الذي هو اتصاف
الماهية به فالامكان يكون الامكان متأخرا عن الاتصاف بالوجود لانا نقول ما ذكرته مع تأخر الامكان عن
ذات الثبوت والاتصاف لا ناخره عن الثبوت والاتصاف الحاصل بالفعل وهذا قسر الاتصاف بقولنا عن
كونها موجودة **قوله** ويمكن ان يجاب بان الطرف اه **اقول** هذا حاصل تفسير الدليل اذ المحذور الذي ادعى المجيب
لزومه على تقدير السوق المحاكم من الترديد في الاحوال الثالث غير المحذور الذي ادعاه المستدل ارتفاعه على كل التقدير
ومن العجايب في هذا المقام ان بعض المتصدرين لشرح ما من الكتاب قال في جواب الاعتراض زعما ان
الاولى في الجواب لعدم اتيانه على تقدير الدليل ان الطرف الموجود للامكان بجاز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن لكان
سببه ايضا جاز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن وان كان ممتنعا في ذاته اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب
الطرف الموجود لكان مقتضيا لعدم الطرف الموجود فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع
السبب الموجود بالنظر الى ذات الممكن لجاز ان يحاذي الطرف الراجح اعني موجب الطرف الاولى فيحور ان
يزول الامكان مقتضى ذات الممكن مع ظن انظر الى هذا العاقل كيف صرف الدليل وصحح مع ان نجم انه صحيح وهل
سمعت عاقلا يقول ان الممتنع لذاته يجوز ان يقع بالنظر الى الغير ولكان هذا العاقل لم يسمع ان الامكان ما لغير
غير محقق وان اراد بجواز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن عدم الامتناع بالنظر اليه على معنى ان لا يكون ذلك
الامتناع مستندا اليه فلا يلزم من جواز وقوع السبب بالنظر الى ذات الممكن بهذا المعنى امكان ذلك
الاولوية اصلا حتى يلزم امكان زوال الاولوية الناشية من الذات اذ زوال ذلك الاولوية موقوف على وقوع
اولوية الطرف الآخر الحاصل من العلة فاذا لم يمكن اولوية الطرف الآخر لم يلزم امكان زوال الاولوية
الموقوف على وقوع ما من الاولوية الحاصلة من العلة **قوله** والاولوية الحاصلة اه **اقول** يعني ان قول
المعترض ان العلة المفيدة للاولوية لا يجب ان تكون تامة لبس كما ينبغي اذ لم يتوقف اولوية على مجموع ما يتوقف
عليه المعلول الذي هو العلة التامة لجاز ان يحصل بذلك الاولوية عند انتفاء بعض ما يتوقف عليه المعلول و
حصول البعض الذي يتوقف عليه بذلك الاولوية وسوط اذ عند انتفاء ذلك البعض يكون العدم اولى فثبت
ان العلة المفيدة للاولوية لا بد ان تكون تامة يجمع ما يتوقف عليه المعلول ولا يخفى عليك ان ما ذكره يقتضي ان
لا يكون مجموع الذات والصورة معتبرا في العلة المفيدة للاولوية اذ الظاهر ان للمعلول مركبا وهو من البطلان اذ يلزم
ان يكون

وجود المعلول متقدما على الاولوية لان العلة المعتبرة للاولوية متقدمة عليها فيكون كل جزء منها متقدما على الاولوية
ولاشك ان المجموع المادة والصورة الذي هو المعلول جزء من العلة التامة التي هي علة للاولوية ويتقدم عليها على
نفس ماذكره فيكون هو ايضا متقدما على الاولوية وهو باطل والجواب ان المراد بالعلة التامة ههنا العلة الفاعلة
المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع والمراد بعض ما يتوقف عليه فلم لا يجوز ان حصول الاولوية ببعض
ما يتوقف عليه البعض المعتبر في التامة بهذا المعنى والمراد بشيء مما يتوقف عليه في قوله انتفاء شيء مما يتوقف عليه هو
الجزء المعتبر في التامة بهذا المعنى ايضا واما ما ضعف المعتبر للوجوب بالتامة بهذا المعنى لان المعتبر لوجوب المعلول
لا بد ان يعد لوجوب كل جزء منه وانتفاء شيئا من الاجزاء لا يعد وجوب نفسه فيكون خارجا عما يعتبر وجوبه الذي كان
معتبرا لوجوب الكل على انا نتصور كون العلة التامة التي اعتبر كل جزء المعلول فيها معتبرة للوجوب **قوله** بهذا الطلب
سنذكره ايضا اه **اقول** هذا المخالف لما ذكره في شرح المواقف من ان كل صفة لا يجب تاخيرها عن موصوفها اعتبارا
واللحان اتصاف الماهية حال عدمها بصفة موجودة وانه محال بالضرورة اذ الموهوم مما ذكره ههنا ان سبق
الوجوب اذا كان ذاتيا لا يلزم من وجوده جواز اتصاف الماهية حال عدمها بصفة موجودة هي الوجوب
كما زعم القائل وما ذكره في شرح المواقف يدل على ان الوجوب وامثاله مما لا يجب تاخيره عن موصوفه اذا كان
موجودا يلزم جواز اتصاف الماهية حال عدمها بالصفة الموجودة سواء كان تلك الصفة سابقة على
الموصوف سبقا ذاتيا اولا وكلام ذلك القائل مطابق لما ذكره ههنا ولا يدل على ان سبق الوجوب زماني و
المحقق ما ذكره في هذا الكتاب ونرد على ما ذكره في شرح المواقف ان وجود الصفة التي لا يجب تاخرها عن موصوفها
انما يستلزم جواز الاتصاف بها حال عدم موصوفها اذا امكن انفكاك وجود الموصوف عن الصفة كالاضافات واما
اذا كان الوجود لازما للصفة كالوجوب فلا يلزم ذلك الجواز **قال** في شرح المواقف الامكان لازم للماهية الممكنة
اقول لا يخفى عليك ان ذكر الماهية اه **اقول** يشعر بان المراد ان الامكان لازم للماهية والا فلا حاجة الى ذكرها وهذا
الاشعار يكون ما ذكره مخالفا لما سيجيء من ان الامكان نسبة معقولة بين متصور ووجود خارجي وايضا يدل
على ان الامكان من المعقولات الثانية التي هي من عوارض الوجود الذهني ولاشك ان لا يكون من لوازم الماهية بيانا فيه
وقد سبق منا كلام يتعلق بهذا المقام فتذكر ونرد على قوله لانه لو لم يكن لازما لكان انفكاك الامكان عنها اه ان يقال ان الامكان
عن الماهية لا يستلزم اتصاف الماهية بالوجوب او الامتناع حتى يلزم انقلاب وانما يلزم ذلك اذا امتنع خلوها عن
عن اصل الكيفيات الثلاثة مطلقا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يمتنع خلوها عن تلك الكيفيات بحسب وجودها الذهني دون الخارجي فلو

فلا يلزم من انفكاك الامكان عن الماهية لو قال الذي هو انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء العلة اولى
لا يقال هذا الدليل لا يدل على السالبة الكلية التي هي المدعى وهي ان شيئا من الماهيات الممكنة ليس يلزمه
الوجوب بالغير لان بعضا من الماهيات الممكنة الذي لا يمكن عدم علته يكون واجبا كالمعلول الاول للجود
ان ينفك الوجوب بالغير عنه **لانا نقول** هذا مبني على مذهب المص كما سيجيء من ان لا يمكن الموجود الذي هو الواجب
بالغير حادث اذ ما سوى الواجب حادث عنده وقد يجوز ان ينفك الوجوب بالغير عن كل ماهية ممكنة من
الموجودات فيصح الدليل على مذهبه واما على مذهب الغير فلا يصح الدليل كما عرفت ولا المدعى لان المعلول الاول
القديم يمتنع انفكاك الوجوب بالغير عنه بحسب الوجودين ولا معنى للازم الماهية الا هذا فلا يصدق تلك السالبة
الكلية التي هي المدعى ههنا ثم اعلم ان في هذا المقام اشكالا قويا وهو ان الوجوب سواء كان زمانيا او عارضيا
يتوقف الاتصاف به على وجود موصوفه اما في الخارج او في الذهن لكونه وصفا ثبوتيا فلو كان المعلول الاول
متصفا بالوجوب يكون هذا الاتصاف بسبب احد الوجودين سواء كان الوجوب زمانيا او عرضيا وهو باطل
اذ لا يتصور ان يكون ذلك سبب الوجود الخارجي لان الوجوب متقدم على الوجود الخارجي ذاتا فلو كان الوجود
الخارجي سببا للوجوب يلزم الدور ولا يتصور ان يكون سبب الوجود الذهني ايضا لان الوجود الذهني للمعلول
الاول ~~متاخر عن وجوده الذهني للمعلول الاول~~ متاخر عن وجوده الخارجي بالذات المتاخر عن وجوبه
قوله وكل مادي فهو مركب اه **اقول** في هذه الكلية نظر لان المراد بالمادي ههنا اعم مما كان له المادة وما يتعلق
بها تعلق النفس ويدل عليه قوله وكل حادث فله مادة وهو يشمل موضوع القضية النفس الناطقة و
اعراضها البسيط وينتقض ايضا بالنقطة والوحدة القائمة بالمادة ويمكن ان يدفع هذا بان مراد
هذا القائل بسيطة وجودهما **قوله** وما ذكرناه اولى لما قاله اه **اقول** ما ذكره وان فرض كونه اولى لما قاله
فهو مخالف لما اختاره المص من ان كل حادث ليس مسبوقا بالمادة وما ذكره الشارح اولى لما اختاره فحمل كلامه
على ما يوافق مختاره من التمثيل كما حمل عليه الشارح اولى من حمله على ما يخالفه وان كان موافقا لما قاله **قوله**
وهو سابق عليه على ذلك السبق اه **اقول** هذا مخالف لما ذكره في شرح المواقف من ان تقدم الباري
على العالم لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو راي المتكلمين
او الذاتي كما هو راي الحكماء والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندهم فانه
يدل على ان القدم العيني الزماني لا يتقدم على الحادث المسبوق بالعدم عدما زمانيا عند الحكماء وما ذكره

ههنا يدل على ان التقدم مطلقا متقدم على المسبوق بالعدم بعدما لا اجتماع السابق فيه مع المسبوق الذي هو
المسمى بالسبق الزماني عندهم وهو موافق لما يدل عليه كلامه في حاشيته للكشاف من ان تقدم الازلي على الحادث
تقدم زماني اتفاقا وان كان دعوى الاتفاق في ذلك التقدم مناقضة لما ذكره في شرح المواقف ومنافية للواقع
ايضا اذ التقدم الزماني عند المتكلمين هو التقدم الذي يكون بسبب وقوع المتقدم في زمان متقدم ولذلك
جعلوا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وتقدم عدم الزمان على وجوده على تقدير وجوديته قسما سادسا من
التقدم ولم يجعلوهما تقدما زمانيا ولا شك ان القديم مطلقا ليس بزماني فلا يكون تقدمه على الحادث تقدما
زمانيا على مقتضى مذهبهم وان كان على مذهب الحكيم تقدما زمانيا على ان التقدم الزماني عندهم تقدم لا اجتماع
السابق فيه المسبوق كما ذكره في هذا الكتاب وهو المطابق لقاعدتهم حيث جعلوا تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض تقدما زمانيا مع انه لا يتصور فيها التقدم الزماني الا بذلك المعنى دون المعنى الذي يقول به المتكلمون
فان قلت ما ذكره في شرح المواقف انما هو على مقتضى قول المواقف وليس مختارا عنده وما ذكره في
هذا الكتاب ولا سيما في حواشيه كلامه على ما هو المختار عنده قلت لا ضرورة في حمل كلام المواقف على
ما يخالف المختار اذ يمكن ان يحمل التقدم الزماني في قوله يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني
او الذاتي فتقدم الباري عليه ليس زمانيا على ما هو مصطلح من التقدم الزماني الذي يقول به الحكيم فيكون
حاصل كلامه ان تقدمه ليس تقدما يكون بسبب وقوع المتقدم في الزمان المتقدم بل هو اما تقدم ذاتي فقط كما
اذا كان العالم حادثا ذاتيا كما هو رأي الحكيم او تقدم ذاتي وقسم سادس كما اذا كان العالم حادثا زمانيا
على ما هو رأي المتكلمين اما التقدم الذاتي فلكون الباري موجدا اياه واما القسم السادس فلكونه سابقا
على العالم سبقا لا اجتماع السابق فيه مع المسبوق بدون وقوعه في الزمان المتقدم ولكونه لا يجتمع التقدمان
في شيء واحد بالنسبة الى شيء واحد من جهتين وهذا التقدم عند الحكماء اعني تقدم الباري على العالم على تقدير كون
العالم حادثا زمانيا تقدم ذاتي وقسم اخص من الزماني غير العلمي الذي عبر عنه بالتقدم الزماني حيث قال فتقدمه
ليس زمانيا وهو التقدم الذي يعرض لغير الزمانيات بواسطة مقارنته للزمان او يحمل التقدم الزماني المنفي
عن الباري كما هو المختار عند المتكلمين ويحمل على توجيه الفاضل لكلام ان لا حاجة تقييد التقدم بقوله لكونه
موجدا اياه حينئذ فالتقدم الباري عليه لكونه موجدا اياه ليس على ما ينبغي اذ الظاهر ان الغرض من قوله
المتن تنبيه على ان التنبيه بالاصل على الفرع وثبوت العلة على المعلول بناء على انتفاء التقدم الزماني

انما المختار عنده م

شم

المواقف م

الزماني على العالم عنده تعالى على تقدير الحدوث الذاتي والزماني متفرع على كون الباري غير زماني وسببي
واذا قيد التقدم بقوله لكونه موجدا لا يحصل هذا الغرض اذ التقدم لكون المتقدم موجدا ليس تقدما زمانيا
سواء كان المتقدم غير زماني اولا ولا يتوقف هذا السلب على كون المتقدم غير زماني ولا يتفرع عليه بل تقدم
الزمانيات على شيء لكونها موجدة اياه ليس تقدما زمانيا بل تقدما ذاتيا وايضا لا وجه لقوله بل قسم سادس عندهم
لان التقدم لكون المتقدم موجدا تقدم ذاتي عند الكل ولا شك انه لا يحصل به التقدم قسم سادس عند
المتكلمين على تقدير ان يكون العالم حادثا زمانيا كما يتحقق الذاتي لكون الباري موجدا للعالم اذ لا يجتمع
التقدمان في شيء واحد بالنسبة الى شيء واحد من جهتين واما كون تقدم الباري على العالم لكونه موجدا اياه
قسما سادسا فلا يقول به احد فالاولى ان يوجه كلام المتن هكذا يعلم مما ذكرنا من ان الباري ليس بزماني
ان تقدمه على العالم سواء كان العالم حادثا ذاتيا او زمانيا ليس بزماني حاصل بسبب وقوع المتقدم في الزمان
المتقدم اي هذا النوع من التقدم منتف عن الباري مطلقا اي ليس مختصا بكون العالم حادثا ذاتيا بل عام
لكونه حادثا زمانيا ايضا وانما الحاصل له من التقدم على كلا التقديرين احد الامرين اما التقدم الذاتي
فقط او التقدم الذاتي مع نوع اخر من التقدم الزماني غير النوع الذي نفي عن الباري اعني الذي عبر عنه ههنا
بالتقدم الزماني او مع قسم سادس على اختلاف الرايين وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام مع ان بعض
ما ذكرنا مما لا يعبأ به مناسب للمبحث لئلا يعتمد على توجيه المحشي لكلام المواقف فيتوهم التناقض بين كلامي
الحكماء **قوله** اي المؤثر المستلزم لمعلوله اه **اقول** انما قيد به لان المؤثر الموجب ربما لا يستلزم معلوله لتوقف
تأثيره على شرط حادث ولا يسمى سبقه سبقا بالعلية بل سبقا بالطبع والمؤثر المختار ربما يستلزم
معلوله لاجتماع شرائط التأثير وارتفاع الموانع ويسمى سبقه سبقا بالعلية وما يسمى سبقه سبقا
بالعلية هو سبق المؤثر المستلزم لمعلوله الذي ربما يسمى علة تامة سواء كان سبق المؤثر الموجب او المختار
قوله واعلم ان العلة التامة اذا كانت هي العلة الفاعلية اه **اقول** هذا الكلام مشهور من القوم ولنا فيه
بحث وهو انهم صرحوا بان كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وارادوا بسبق الوجوب السبق
الذاتي الذي هو سبق المحتاج اليه على المحتاج فهذا تصريح منهم بان الوجوب من جملة اجزاء العلة التامة في كل
علة تامة وهو اعتراف بان كل علة تامة مركبة من الفاعل والوجوب فالحكم منهم بان العلة التامة لكل علة
تامة وهو اعتراف بان كل علة تامة مركبة من الفاعل والوجوب والحكم منهم بان العلة التامة لا يجوز ان يكون

اصح

نى

ه

هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط شرط او ما يتبع ولا يتصور مانع مناقض لذلك التصريح والاعتراف ثم اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان العلة مطلقا يجب تقدمها على المعلول والمحشي فصل القول في العلة التامة وبين ما هو الحق منه وحاصله ان العلة التامة اذا لم يكن مركبة من المادة والصورة يجب تقدمها على معلولها واما اذا كانت مركبة منهما فيمنع ذلك قال الشارح العلة ما يحتاج اليه الشيء اي العلة مما يحتاج الى نفسها او الى كل واحد من اجزائه ان كان مركبا ولا شك ان العلة التامة مطلقا ليست مما يحتاج الى نفسها المعلول بل بمعنى الاحتياج اليها اعم من الاحتياج الى نفسها او الى اجزائها والحاجة اليه بهذا المعنى لا يلزم ان يتقدم على المعلول وما يلزمه التقدم من المحتاج اليه المحتاج اليه بحسب نفسه وهذا القسم من الاحتياج ثابت للعلة الناقصة ولهذا حكم بلزوم التقدم لها قوله فكيف يتصور تقدمها عليها الخ اقول يعني اذا لم يتصور تقدم مجموع الاجزاء المادة والصورة على الماهية بدون انضمام شيء اليه فبالطريق الاولى لا يتصور تقدم ذلك المجموع عليها بانضمام امرين اخرين اليه يعني ان التقدم الحاصل له في ضمن التقدم الحاصل للمجموع التامة الحاصل عند انضمام امرين اخرين اليه اشد استحالة من التقدم الحاصل له لا في ضمن ذلك التقدم بدون اعتبار ذلك الانضمام اذ هذا التقدم يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين اذ مجموع الاجزاء المادة والصورة يتقدم على العلة التامة المتقدمة على المعلول الذي هو عين المادة والصورة والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم مجموع المادة والصورة على نفسه بمرتبتين واما تقدم المجموع على نفسه بدون الانضمام فيلزم بمرتبة واحدة ولا شبهة ان تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين اشد استحالة من التقدم عليها بمرتبة واحدة قوله فانه لازم للعلة الناقصة اقول لا يقال كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة اذ عرفوا العلة الناقصة بعض ما يتوقف عليه الشيء ولا شك ان كل جزء من اجزاء العلة التامة بعض من مجموع ما يتوقف عليه الشيء فاذا ثبت ان كل جزء من العلة التامة علة ناقصة يلزم ان يتقدم مجموع المادة والصورة الذي هو المعلول على نفسه لان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة وكل جزء من العلة التامة علة ناقصة وكل علة ناقصة يتقدم بالطبع على المعلول كما ذكره المحشي لانا نقول لا نم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة لان العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء وهو كل اجزاء اشياء يتوقف عليها الشيء ولا شك ان مجموع المادة والصورة ليس من تلك الاشياء اذ لا يصدق عليه مفهوم ما يتوقف عليه الشيء بل الجزء كل واحد من المادة والصورة لا يتوهم ان ما ذكره من العلة التامة مجموع ما يتوقف عليه الشيء لا يقتضي الا

[illegible]

٣٩

جميع ما يتوقف عليه الشيء ولا يقتضي انحصار اجزاء العلة التامة فيه والمدعى ان مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة كما ان كل واحد منهما جزء منها لتوسط كونهما جزء من ذلك المجموع وهذا حكم لا يمكن انكاره اذ من البين المكشوف ان مجموع المادة والصورة مما يتوقف عليه كمجموع العلة التامة ولئن حكم بان عدم العلة التامة على الشيء يستلزم تقدمه على نفسه لانا نقول الحكم بان مجموع المادة والصورة جزء العلة التامة اما لان العلة التامة يتوقف عليه وليس ذلك الا للجزئية او لان جزء كل واحد من جملة يستلزم جزئية لمجموع الاحاد المجتمعة الذي يتضمنه الجملة وهو على تقدير تسليمه لا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلان التوقف على شيء لا يستلزم الجزئية وقوله وليس ذلك الا للجزئية في حيز المنع فان الثلثة يتوقف على الاثنين لتحقق لازمه المساوي الذي هو التقدم الذاتي والترتب العقلي للثلثة على الاثنين بحيث يحكم العقل بتحقق الاثنين فتحقق الثلثة وليس الاثنان جزءا منها اذ الاعداد مركبة من الوحدات دون غيرها وما حكم به الفاضل المحشي من ان المجموع المادة والصورة عين الماهية بالذات فلا يتصور تقدمها عليها لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فكيف يتصور تقدمها عليها بانضمام امرين اخرين اليها ليس مبنيا على كون مجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة بل على ان تقدم مجموع الامور المنضمة بعضها الى البعض على الامرين المنضمين منها يستلزم تقدم مجموع هذين الامرين المنضمين على نفسه فان المجموع الاربعة اذا تقدم على الاثنين يلزم ان يتقدم مجموع الاثنين على نفسه لتقدمه على الاربعة والا لم يكن الاثنان جزءا من الاربعة واما الثاني فظاهر البطلان واما الثالث فمن حيز المنع وان السند الظاهر عرف من الاثنين والثلثة في ان الاحاد التي تشتملان عليها اجزاء الابتداء والحكم بان ح لا اسمي اجزاء ابتداء واحاد الثلثة في الجملة يكون كل الاثنين جزءا منها وايضا يحكم العقل بديهة بان الحاصل من اجزاء الثلثة وقت الانضمام الجزء الواحد الى الاثنين ليس الا الجزء الواحد والجزء الاخر من حصل قبل الانضمام فلو كان الثلثة المعروفة مركبة من الثلثة اثنين لم يكن الامر كذلك ولو سلم ان مجموع المادة والصورة جزء حقيقة من العلة التامة فلا نم ان كل جزء من اجزاء العلة التامة علة ناقصة بل العلة الناقصة هو البعض الذي يغاير الكل ولا يلزم ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة بعضا بالمعنى المذكور فان المجموع المادة والصورة جزء من العلة التامة لكنه ليس جزءا مغايرا للمعلول بل هو عين المعلول والجزء المغاير له كل واحد من المادة والصورة قوله و منهم من سمى التقدم الطبعي اقول لم يرد به ان البعض سمى بعين التقدم الطبعي المذكور ههنا اعني التقدم اللازم للعلة الناقصة بالتقدم الذاتي لظهور بطلانه بل اراد ان المعنى الذي جعله الحكماء قسما ثانيا من التقدم

الجزء

بعضا

وسموه بالتقدم بالطبع سماه البعض بالتقدم بالذات وظهر مما ذكره ان ذلك البعض حمل لفظ التقدم
بالطبع الذي ذكره الحكماء في تقسيم التقدم الى اقسام على معنى التقدم بالذات وهو سبق الجزء على الكل لا
على المعنى المذكور في الشرح وجعل هذين اللفظين مترادفين ويكون التقدم الطبيعي مخصوصا بالجزء
الخ ولا توهم عدم انحصار التقدم في الاقسام الخمسة بناء على ان تقدم سائر العلل الناقصة خارج
عنها لانه داخل في التقدم بالعلية على مقتضى تفسير هذا البعض حيث جعل التقدم بالعلية عبارة عن
سبق مطلق العلة بحسب الوجود فقط دون الماهية لكن هذا التفسير يخالف ما نص عليه كلام قدوتهم
في الاشارات من ان التقدم بالعلية تقدم العلة الفاعلية **قوله** قلت العلة القريبة اه **اقول** يعني
ان المراد بالعلة الناقصة في قولنا التقدم الطبيعي لازم للعلة الناقصة ما يقابل العلة التامة وما في
حكمها ولا شك ان العلة القريبة اي الفاعل المستلزم للمعلول ليس علة ناقصة بهذا المعنى فلا ينتقض بها
الحكم بلزوم التقدم الطبيعي للعلة الناقصة وايضا ما ذكروا من المثال للتقدم بالعلية لا يدل على تخلف التقدم
الطبيعي عن العلة الناقصة لان المراد من علتها في قوله من علتها فهو اعم من حركة اليد وعلل ما اثرها
والا لم يكن تقدم حركة اليد مع ما يتوقف عليه من علل نفسها تقدم العلة التامة بالمعنى المذكور بل تقدم العلة الناقصة
لعدم اعتبار شرائط التاثير وارتفاع الموانع مع حركة اليد **قوله** واما التساوي فهي العلة اه **اقول** هذا
الدليل يدل على ان لا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مطلقا اذ لما كان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة
فلا يكون جعل بعضها متقدما وبعضها متاخرا اولى من العكس فلا تقدم ولا تاخر بينها بحسب الماهية ولا بحسب
تشخصاتها اذ الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة ولا ترجيح هذا ما سنذكره المحشي من ان
استحالة تخصيص بعض اجزاء الزمان بالتقدم وبعضها بالتاخر على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية انما يلزم
اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما الامر المتصل
في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض لها الانفصال الفرضي فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل
بعض آخر منها في العقل لزوالها المتصرمة المفروضة في ماهيتها بعدم الاستقرار واتصال التجدد و
الانقضاء الا انا نقول ان سلم ان كلا واحد من التقدم والتاخر لازم لماهيته ما يعرض له من اجزاء
الزمان التي يتحد في الماهية فلا فرق بين كون اجزاء الزمان متحققة موجودة في الخارج وبين كون تلك الاجزاء
مفروضة حاصلة في العقل في استحالة تخصيص بعض اجزاء الزمان بالتقدم وبعضها بالتاخر وعدمها وانه

لم يلزم ذلك واما ان سلم كون التقدم والتاخر لازم للماهية ولا يسلم كون اجزاء الزمان متفقة الماهية او نعكس التسليم
وعدمها ولا يسلم شيء منها فلا نم الفرق ايضا بين كون تلك الاجزاء موجودة في الخارج وبين كونها مفروضة وايضا يرد
على ما ذكره انه ان اراد بعروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان في العقل ان القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان
تعرضان لها حال كونها في العقل يلزم ان تجتمع اصلا اجزاء الزمان في العقل وليس كذلك لا اجتماعها في العقل وان
اراد ان اجزاء الزمان تحال كونها بحيث لو وجدت في الخارج كان بعضها متقدما على البعض يلزم ان يكون التقدم
والتاخر عارضين لتلك الاجزاء المفروضة في وجودها الخارجي المفروض ويلزم ذلك المحذور الذي هرب عنه من
استحالة تخصيص بعض تلك الاجزاء بالتقدم وبعضها بالتاخر **قوله** ان ما هو معروض التقدم والتاخر
من الاجزاء المفروضة بحسب وجودها الخارجي المفروض وتلك الاجزاء وان كانت متحدة بالماهية لكنها متغايرة بحسب
التشخصات المفروضة فيجوز ان تترجح تلك التشخصات التقدم والتاخر العارضين لتلك الاجزاء لا يقال
يكون التقدم والتاخر من قبيل الفرضيات لكون التشخصات المرجحة لهما فرضية لا امرا ثابتا للزمان بحسب
نفس الامر فلا يكون شيء منهما دالا على وجوده مع انهم صرحوا بان القبلية والبعدية العارضتين للزمان وان
لم يكونا من الموجودات لكنهما تدلان على وجود معروضهما الذي هو الزمان لانا **نقول** القبلية والبعدية
اللتان جعلوا معروضهما الزمان اولا وبالذات واستدلوا بهما على وجود الزمان ليس الا من الفرضيات التي توهم
ويتخيل ثبوتها لتلك الاجزاء تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر مثل العطشان والجوع والمطعم وليس من قبيل
الفرضيات المحضة التي تتخيل جهلا فاسدا كاثبات اغوال وجبل من ياقوت وانسان ذي راسين فانهم
ادعوا ان مثل تلك الفرضيات وان لم توجد بعينها يدل على وجود معروضه وفيه نظر اذ يجوز ان يكون التقدم
والتاخر العارضان لتلك الاجزاء متساويا في بالذات ويكون المرجح العلية لاحدهما دون الاخرى بحسب الفرض
للعقل يتحصل في ذلك وغايته ان يكون العلة والمعلول وما يتفرع عليهما من القبلية والبعدية من قبيل
الفرضيات على الوجه الثاني وليس هذا مما يستنكر وانهم قالوا ان الكرة اذا تحركت فقد يحصل على النقط
عن القطبين والنقط التي في المحور ولا شك ان تلك النقط المفروضة المتحركة بحسب الفرض علة متقدمة بالذات على
الماهية بها وان كان تمايز العلة والمعلول بحسب الفرض والتخيل **قوله** لان السبق والتاخر هذا الخ **اقول** لا يقال
حمل السبق الزماني عبارة عن هذا المعنى يوجب ان يكون سبق العلة المعدة سبقا زمانيا مع انه سبق ذاتي
لانا **نقول** انا ان سبق العلة المعدة سبقها من حيث انها معدة ولا يصدق ذلك المعنى عليها هذا السبق الخ

سبق العلة المعدة من حيث انها علة ليس الا الترتيب العقلي بين وجود العلة وعدمها وبين المعلول ولا
شك ان مجرد هذا الترتيب لا يقتضي عدم اجتماع العلة مع المعلول اما عدم اقتضائه عدم اجتماع عدم العلة مع
المعلول فظاهر واما عدم اقتضائه عدم اجتماع وجود العلة مع المعلول فلان عدم اجتماع وجود العلة المعدة مع
المعلول ليس الا لكون عدمها مما يتوقف عليه المعلول واستحالة اجتماع الوجود والعدم لا لذلك الترتيب
العقلي بين وجود العلة والمعلول وان اريد بذلك السبق السبق الزماني الذي يعرض للعلة المعدة فلا كلام
في صدق التعريف عليه بل يجب لوجوب صدق المعرف على جميع افراد المعرف قوله لم يصدق ان يقال لم ذا قلت اه
اقول لا يقال انقطاع السوال عنده يكون ليس متقدما على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ملحوظ
في مفهوم لفظ امس لكان التاخر عن اليوم ماخوذا في مفهوم الغد فلو قيل لم ذا قلت امس مقدم على اليوم
كان كما لو قيل لم ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما لا يستقبح وكان ان
انقطاع السوال عند قولنا لكونه كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان
التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السوال عنه ما ذكره لا يدل عليه لانا نقول المراد ان السوال
ينقطع عنده لكن القول بمجرد دلالته على ذلك الزمان المتقدم بدون اعتبار دلالته على شيء آخر من مفهوم
التقدم على اليوم والا لم يتخلف عن الدلالة عليه ولذلك لو عبر عن الامس بزمان نوح عم وعن اليوم بزمان
محمد صلى الله عليه وسلم وقيل زمان نوح ع متقدم على زمان محمد صلعم كان انقطاع السوال عند هذا القول
باقيا بحاله قوله انما الاشكال في المعية بالعلية اقول المعية في العلية مما استشكلها الشيخ في الشفاء
وقال وكمعنى المعية في العلية مشكل قال بعض الفضلاء لعل وجه الاشكال انه اذا كان موجودان احدهما
علة للآخر فمتقدم ومتاخر وان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار
العلية اما علة متقدمة او معلول متاخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التاخر
فلا يكون معية في العلية مطلقا وحاصله ان التقدم والتاخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في المعية الحال
احدهما مع الآخر ثم قرر وجه الاشكال بالطريق الذي ذكره الفاضل المحشي ولخصه على ان وجه الاشكال
بالتقرير الاول لا يختص بالمعية في العلية بل يرد على المعية بالطبع ايضا لانه اذا كان موجودان احدهما
محتاجا الى الآخر في الحدوث يكون متقدما ومتاخرا والا فان لم يعتبر الاحتياج في الحدوث فيهما فلا معية بالطبع وان
اعتبر فالشيء باعتبار الاحتياج اما محتاج اليه متقدم او محتاج متاخر فان كانت هناك معية فلا يكون الا

لفظ

والا فان لم

[illegible]

في التقدم والتاخر في العلية الناقصة فلا معية في الاحتياج في الحدوث اصلا واما وجه الاشكال بالتقرير الذي ذكره
الفاضل المحشي فلا يتوجه على المعية بالطبع لجواز ان يحتاج واحد الى علتين ناقصتين في الاحتياج والشيان
الى العلة التامة الواحدة ولذلك ذكر هذا التقرير الاول مع ان كليهما مذكوران في الملخص فان قيل
كل موجودين اما ان يكون احدهما واجبا والآخر ممكنا فبينهما تقدم وتاخر بالطبع وان لم يكن العلة تامة وان
كانا ممكنين معا بالطبع بالنسبة الى المعلول الذي كان علة ناقصة بالنسبة اليه وان كان الواجب
متقدما بالعلية على ذلك الممكن واما ان يكونا ممكنين فان كان احدهما محتاجا الى الآخر فبينهما تقدم
وتاخر بالطبع لا بالعلية لان الممكن لا يكون علة تامة اصلا والا فهما محتاجان الى الواجب فبينهما معية
بالطبع فلزم على المعية بالطبع ما لزم على المعية بالعلية من ان كل موجودين اما ان يكون احدهما علة
للآخر او يكونان معا قلنا هذا تقرير اخر والمقصود اندفاع الاشكال عن ذلك التقرير فيقال ان كان
دعوى الانحصار بالقياس الى العلية وهذا كله اعني كون الانحصار صحيحا بالقياس الى التقدم الذاتي في
المعية الذاتية وعدم صحته بالقياس الى خصوصية احد نوعيه اذا اشترط ان يكون العلة والاحتياج
بالاضافة الى شيء واحد واما اذا لم يشترط فالانحصار صحيح بالقياس الى كل واحد من النوعين ايضا اما
في العلية فلما ذكره في الحواشي في تقرير الاشكال واما في الطبع فلان كل موجودين اما ان يكون احدهما علة
ناقصة للآخر او يكونان معا بالطبع لانهما اما ان يكونا ممكنين او احدهما ممكن والآخر واجب فان كان الاول
فالانحصار ظاهر لان احدهما اما ان يكون علة ناقصة للآخر فالتقدم بالطبع ثابت والا كانا معا بالطبع
لاستنادهما الى علة بعينها هي الواجب وان كان الثاني فاما ان يكون الواجب علة ناقصة للممكن كا
لواجب والممكن الغير المعلول الاول فالتقدم بالطبع ثابت او يكون الواجب علة تامة للممكن كالواجب و
المعلول الاول فيكونان معا بالطبع بالنظر الى كون الواجب علة ناقصة للمعلول الثاني والمعلول الاول
علة ناقصة بالنظر الى المعلول الثالث ولا استحالة في اجتماع التقدم بالعلية مع المعية بالطبع من
جهتين ولا في اجتماع المعية بالعلية مع التقدم بالطبع كما في الممكنين الذين يكون احدهما علة ناقصة
للآخر ويكونان معلولي علتين تامتين قوله وذلك لان المعان بالعلية اقول تقريره ان المعين على
تقدير كونهما علتين او معلولين لا يجوز ان يكونا علتين لشيء واحد ولا معلولين له بل لا بد ان يكونا
علتين لمعلولين او معلولي علتين فاذا جاز كون الشيئين معا في العلية مع كونهما علتين لمعلولين

التقرير فيما يذكره

[illegible]

او معلولين

لعلتين جاز كونهما معا في العلية على تقدير كون احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء آخر اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى المعية بالعلية على ذلك التقدير وخصوصية كون الشيئين علتين او معلولين لا مدخل لها في تحقق المعية بالعلية وكون احدهما علة لشيء والاخر معلولا لآخر لا يمنع المعية بل بعضها اذ معنى المعية في كل من الانواع التقدم والتأخر بالعلية وان كان العلية او المعلولية بالقياس الى شيئين ولا شك ان هذا المعنى يتحقق في الشيئين اللذين يكون احدهما علة لشيء والاخر معلولا لآخر واذا انحصر اقسام المعين فيما ذكرنا يلزم انحصار الموجودين في المتقدم والمتأخر بالعلية والمعين بالعلية لان كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر فهو المتقدم والمتأخر او يكونا علتين لشيء او معلولين له او احدهما علة والاخر معلولا لشيء آخر فيكونان معا في العلية لان الموجودين اما ان يكونا ممكنين او يكون احدهما ممكنا والاخر واجبا فان كان الاول فاما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولين لعلتين لان لكل ممكن علة تامة مغايرة لعلة تامة للآخر فان كان احدهما واجبا والاخر ممكنا فان كان الممكن المعلول له فاحدهما معلول والاخر علة وان كان غيره فاحدهما وهو الواجب علة لشيء والاخر معلول لشيء آخر وانما استبعد المستشكل الانحصار لان الظاهر من المعية بالعلية مصاحبة الشيئين في المرتبة بسبب العلية لمجرد نفي التقدم والتأخر بالعلية بدون تلك المصاحبة ولا شك ان تلك المصاحبة انما تتصور اذا كانت العلية او المعلولية بالنسبة الى شيء واحد فله تصور تحققها في كل موجودين لا يكون احدهما علة للآخر ثم تصور ذلك فيهما بمعنى نفي التقدم والتأخر بدون اعتبار تلك المصاحبة مع ان كون المعية عبارة عن ذلك غير ظاهر وحاصل الجواب منع استبعاد الانحصار مستندا بان كل موجودين اذا لم يكن احدهما علة للآخر فاما اذا كان احدهما واجبا والاخر ممكنا واما ان يكونا معلولين لعلة واحدة كما اذا كانا ممكنين لانتهاء العلل الى واجب الوجود الذي هو واحد من جميع الوجوه عندهم وله نحو ما في هذا الجواب من ان واجب الوجود ليس بعلة قريبة مستلزمة بالنسبة الى الكل وهي المعتبرة في التقدم والمعية بالعلية **قوله** وهذا اقرب ولكل وجه **اقول** يعني ان الجواب الذي اشير اليه في الشرح اقرب من الجواب المذكور سابقا اذ صحة الانحصار الذي بني الجواب الاول مبني على عدم اشتراط وحدة المضاف اليه في المعية بالعلية واما اذا اشترط ذلك كما هو الجواب الثاني فالانحصار باطل ولا شك ان الاشتراط اقرب واظهر اذ ثبوت المعية بالعلية مع المصاحبة في المرتبة التي هي الظاهر من المعية كما سبق متوقف على ذلك الاشتراط وانما قال ولكل وجه اشارة الى ان اشتراط وحدة المضاف اليه والمعية بالعلية ليس امرا محققا يستدل عليه بالبرهان بل امر توقيفي مبني على

عبارة عن نفي التقدم والتأخر بالعلية

على ان الظاهر من المعية المصاحبة في المرتبة مع احتمال ان يكون المعية بالعلية ليس امرا محققا يستدل عليه بالعلية بدون اعتبار تلك المصاحبة فهو لا يكون المعية بالعلية مشروطا بوحدة المضاف اليه وان كان هذا الاحتمال مرجوحا **قوله** واما المعية في القسم السادس الخ **اقول** ان انحصر القسم السادس في تقدم اجزاء الزمان كما يدل عليه الشرح حيث قال واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما آخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض وتدل عليه التحقيق فالحكم بان المعية في القسم السادس غير معقول لكون معية اجزاء الزمان غير معقول يكون صحيحا بلا اشتباه وان لم ينحصر فيه على ما هو الحق فالكون عدم الزمان سابقا فهذا التقدم على وجه يحتمل قوله اعني معية اجزاء الزمان على المعنى العام لمعية اجزاء الزمان وغيرها فيكون المراد به اعني معية مثل اجزاء الزمان ولو اجري هذا القول على ظاهره لا يرد ايضا ان يقال ان المتكلمين لا يحصرون السادس في اجزاء الزمان بل يقولون ان عدم الزمان سابق على وجوده بذلك السبق فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الزمانية في ذلك القسم مطلقا لان هذا النوع من التقدم مما يستحيل ان يعرض لمعروضه المعية الزمانية ضرورة وان فرض عروضه لغير اجزاء الزمان كما هو مذهب المتكلمين في عدم الزمان المتقدم على وجوده وكذا لا يمكن ان يعرض لغيره لان كل شيء غير اجزاء الزمان السابق على وجوده يكون اما زمانيا او امرا مقارنا للزمان فلا يكون معيته بين الاجزاء لا يوجد معا في زمان واحد ومقارنتهما له فلا يتصور المعية الزمانية في ذلك القسم وفيه نظر لان معية الباري بالزمان ليس لوقوعهما في زمان واحد ولا لمقارنتهما له فيكون من المعية معية ذاتية في القسم السادس اذ لا معنى لها الا اتفاق الشيئين بلا زمان ولا ابتداء فيه او مقارنته له **قوله** والجواب ان في الكلام الخ **اقول** على انه قد يقال ان الانواع بسبب التشكيك وهكذا في سائر ما ذكره الشرح وليس او يقال انه من قبيل المسامحة حيث اطلق الانواع على المنوعات ومثلها شائع كما يقال لمنوعات المرض من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال انواع المرض **قوله** لانه اراد بالمتقدم بالزمان الخ **اقول** هذا الجواب وان اندفع به الاعتراض المذكور الا انه يرد على المتقدم القائل بان تقدم ما وراء اجزاء الزمان بسبب وقوع معروضه في زمان متقدم ان يقال قد سلف ان التقدم مطلقا متقدم على الحادث بالسبق الزماني والمقصود ان يقال ان القديم الغير الزماني متقدم بالزمان على الحادث لوقوعه في زمان متقدم فلا بد ان يحمل في المقصود على معنى اعم من الظرفية والمقارنة ليتناول تقدم مثل هذا القديم وعلى ان يحمل قول الشارح على المعنى الاعم ايضا فلا يرد ما ذكره **قال في المتن** لا يمتنع ان يسلم الذات **اقول** فيه

وعدم الزمان

[illegible]

اذ يجوز ان يكون الفضيلة التي هي للمقتضية والتي لمقتضيها بحسب ماهيتهما من حيث هي كما ان مقتضى التقدم الذاتي ليس ماهية المتقدم من حيث هي بل هي بذاته الموجودة في الذهن اذ التقدم الذاتي من عوارض الوجود الذهني وكان امتناع الانفكاك في مقتضى التقدم الذاتي بالنظر الى خصوص الوجود كذلك التقدم بالشرف فما نحن فيه بجعل احدهما ~~[illegible]~~ مع امتناع الانفكاك عن الذات دون الاخر تحكم وايضا يجوز ان يكون بعض المتقدم بالزمان مقتضيا للتقدم ووقوعه في الزمان الاول كالحركة المقتضية لذاتها فان بعض اجزائها يتقدم بذاته على البعض على ما يقتضيه وقوع البعض في زمان متقدم و البعض الاخر في زمان متأخر وقال في الشرح وهذا معنى قال لهذا التقدم اه يعني يكون مقتضى التقدم بالذات ممتنع الانفكاك عن ذات المتقدم يعني انه التقدم الذي يحصل للمتقدم بسبب استحقاقه الوجود ومن جهته لان المعلول ما استحق الوجود الا بسبب العلة ولا شك ان الاستحقاق من لوازم الذات ممتنع الانفكاك عنها **قوله** انها ليست باضافية اه **اقول** لم يرد بالاضافي المنفي مطلق الاضافي لان معنى الحدوث المذكور الذي حكم بكونه حقيقيا اضافي لانه مسبوقية الوجود بالعدم او بالغير والمسبوقية انما تعقل بالقياس الى السابقية بل المراد معنى اخص منه وهو ان تعقل كل واحد من المتضايفين مقيسا الى الاخر وليس الحدوث بالمعنى المذكور اضافيا بهذا المعنى لعدم تعقله بالقياس الى القدم بخلاف الحدوث بالمعنى الثاني فانه اضافي بهذا المعنى لتعقله بالقياس الى القدم المعقول بالقياس اليه **قوله** اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث اه **اقول** لا يقال الذي يتبادر من الشرح ان المعنيين المذكورين الحقيقيين للقدم والحدوث لا يعتبر فيهما الزمان وما ذكره المحشي من اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث والقدم ليس باعتبار المعنيين المذكورين لظهور ان معنى القدم الذي ذكره لبيان كيفية اعتبار الزمان في معنى القدم الحقيقي معنى اخر غير المعنى المذكور في المتن والشرح وان كان معنى الحدوث الذي ذكره لبيان كيفية اعتبار الزمان في معناه الحقيقي ذلك المعنى المذكور للحدوث وايضا لا يتوهم اعتبار الزمان في المفهومين المذكورين حتى يحتاج الى دفع هذا التوهم بانه يستلزم الشك وتوهم اعتباره مطلقا لا يستلزم الشك حتى يحتاج الى دفعه لانا نقول المتبادر الى الاوهام من عدم مسبوقية الوجود بالعدم كون الوجود مستمرا في جميع الازمنة الماضية كما ان المتبادر الى الافهام من كون الوجود مسبوقا بالعدم كونه مسبوقا بالعدم في زمان فيكون معنى القدم الحقيقي اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم في قوة معنى كون الوجود

[illegible]

٤٧٢

[illegible]

الوجود مستمرا في الازمنة الماضية بحسب هذا التبادر كما ان معنى الحدوث الحقيقي المذكور في قوة ما اعتبر فيه الزمان بحسب التبادر المذكور فيكون اعتبار الزمان في هذين المفهومين منشأ اعتبار الزمان في المعنيين السابقين منشأ بحسب هذا التبادر فلذلك قال المص والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان اه دفعا لذلك التوهم الناشئ مما ذكره من تعريفي القدم والحدوث هذا واعلم ان ما ذكره من لزوم الشك انما يتم على تقدير كون الزمان قديما وحادثا بالمعنى الاضافي ويكون الزمان معتبرا في مفهوميهما الا انه يجوز ان لا يكون الزمان متصفا بهما لعدم تنوع مفهوميهما بخلاف القديم والحادث الحقيقيين فان القديم منحصر والموجودات فيهما فاعتبار الزمان في مفهوميهما يبطل الحصر المقطوع عندهم بخلاف اعتباره في مفهومي الاضافيين **لانا نقول** اعتبار الزمان في مفهوم الحدوث على ما ذكره لا يستلزم الشك لان العدم ارتفاع الوجود فيكون معنى العدم في زمان ارتفاع الوجود في الزمان الماضي وهذا مما يصدق بعدم الزمان الماضي فلا يلزم من كون الزمان حادثا بهذا المعنى الشك **لانا نقول** ما ذكره انما يرد اذا كان الظرف متعلقا بالوجود الذي اضيف اليه الارتفاع واما اذا كان متعلقا بالارتفاع وظرفا له كما هو المتبادر فلا **قوله** فسرها الامام وغيره اه **اقول** احتمل قوله بعض الحدوث الذاتي فمنهم من فسره تارة بالاحتياج في الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية استحقاق الوجود او العدم بحسب الغير باستحقاقية لا استحقاقية الوجود والعدم بحسب الذات ومنهم من فسره بمسبوقية الوجود بالعدم سبقا ذاتيا ومنهم من فسره بتقدم الاقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقتضاء واللااقتضاء المذكورين معنى الاستحقاق واللااستحقاق وفسره الشارح بمسبوقية الوجود بلا استحقاقيته هذا واعلم ان الاولى من التفاسير المذكورة للحدوث ما يصدق على الموجود فقط دون العام للمعدوم ايضا اذ لا يسمى الممكن في حال عدمه حادثا ولذلك قال الفاضل المحشي اذ كل ممكن موجود ولم يقل كل ممكن وقال في بعض تصانيفه بعد من فسره بمسبوقية استحقاقية الشيء اصلها باستحقاقيته اللااستحقاقية وبالاحتياج في الوجود الى الغير يستلزم ان يكون الممكن المعدوم حادثا ذاتيا اللهم الا ان يخص احد الطرفين بالوجود ويراد بالشيء المذكور الموجود **قوله** وفيه بحث لان العدم لا تقدم له اه **اقول** فيه بحث اذ لا نم ان العدم لا تقدم له ذاتيا على الوجود اصلا وما استدل به عليه في بعض تصانيفه من ان العدم لا يكون علة ولا جزء علة للوجود غير تام لانه ان اراد بالعلية وجزء العلة مطلق العلة والجزء فلا نم انتفاءهما عن العدم ولئن سلم ان لو اوفق ذلك اصطلاح

[illegible]

العدم مع وجود المعلول وليس كذلك فان العلل المعدة والعلة التامة المشتملة عليها يمتنع اجتماعها مع المعلول
وان اراد بها ما يجتمع مع المعلول فانتفاؤها عن العدم مسلم ولكنه لا يستلزم انتفاء مطلق العلية والجزم
عن العدم حتى يصح الحكم بعدم تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا وما ذكره من بيان تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا
وبنحو الاستبعاد من ان العقل يجوز ان يكون الشيء علة لعدمه في الزمان الخامس مثلا بشرط وجوده السابق وكذا
الاعراض السيالة ويجوز ان يكون علة لعدمه في الزمان الثالث والرابع خاصة بشرط وجوده السابق عليهما ان
كان ذلك الشيء من الامور الباقية كما ذكره في شرح المواقف واذا جاز ذلك يلزم ان يجوز كون العدم السابق شرطا
للوجود في الزمان الثاني اذ لا فرق بينهما عند العقل بديهة وخصوص كون الموقوف عليه امرا منقضيا بعينه
مما لا مدخل له في تلك الصحة فافهم قوله الا اذا ثبت ان ارتفاعه اه اقول اذا ثبت سببية ارتفاع الشيء لارتفاع
الشيء الآخر ثبت سببية الشيء الاول لذلك الآخر لان علة العدم عدم علة الوجود فاذا كان ارتفاع الشيء علة لارتفاع
شيء آخر يكون ذلك بسبب وجود الشيء الاول لوجود الشيء الثاني واذا ثبت سببية الشيء للشيء ثبت التقدم
الذاتي وهو المطلوب قوله دون العكس اه اقول هذا وكذا الحصر المستفاد من قوله سوى السبب ذكرهما الدليل
استطرادا والا يلزم المصادرة لان مفهوم قوله دون العكس وما يتضمن معنى الحصر هو المدعى فحاصل
الدليل ان ارتفاع الذات سبب لارتفاع حاله ولا يكون ارتفاع الحال سببا لارتفاع الذات والا يلزم الدور
قوله فلا يستلزم كون موصوفها اقول احتياج الصفة الى الغير لا يستلزم احتياج الموصوف اليه فجاز ان يكون
الصفة محتاجا الى الغير دون الموصوف فان صفة الباري لو ثبت كانت محتاجة الى الغير دون موصوفها
فلم يلزم من كون القدم حادثا ذاتا حدوث موصوفه قوله وقد يطلق الحدوث اه اقول يعني ان ثبوت العدم
والحدوث ربما يعتبره العقل على وجه لا يلاحظ ذلك الثبوت اصلا فضلا عن هاتين الحالتين ومراد الشارح
بقوله ان العقل قد يعتبرهما من حيث انهما حالان هذا الاعتبار وعلى هذا يكون المراد بقوله وبهذا الاعتبار لا يعتبر
حال وجودهما مطلقا فضلا عن الكيفيتين المخصوصتين اللتين هما القدم والحدوث واشار المحشي اليه وتقرير
الدليل حيث قال ان مراده ان العقل لا يعتبر حال وجودهما اصلا فضلا عنه وربما يعتبره على وجه يلاحظ بالذات
في هذا الاعتبار على ان للعقل ان يعتبر حال الوجود بهما اي ثبوتهما للغير بهما ومراد الشارح بقوله وقد يعتبرهما
من حيث انهما موجودان هذا الاعتبار ~~على ان للعقل ان يعتبر حال الوجود بهما اي ثبوتهما للغير بهما ومراد الشارح~~
~~بقوله وقد يعتبرهما~~ اي قد يعتبرهما العقل من حيث انهما ثابتان لغيرهما اعتبارا يلاحظهما العقل في هذا الاعتبار

وهو قول لكنه الآن ظاهر البطلان ح

[illegible]

الاعتبار ملاحظ بالذات هذا واعلم ان الامور الاعتبارية اما طابقت نفس الامر يلزم التسلسل في تلك الامور ولا يدفع
هذا بان يقال ينقطع بانقطاع اعتبار العقل لانها امور بحسب نفس الامر لا بمحض الفرض واعتبار المعتبر
او لم يطابق كان حصولها في العقل والحكم عليها بانها قديمة او حادثة جهلا فان قلت نختار الشق الاول في
نقول هذا التسلسل في الامور الغير العينية والتسلسل فيها جائز لفقدان احد شرطي بطلان التسلسل وهو
الوجود الخارجي قلنا كلمات القوم وان دلت على ما ذكر الا ان التحقيق يقتضي انما يبطل مثل هذا
التسلسل بجريان البرهان الدال على بطلان التسلسل فيه كما نص عليه الفاضل المحشي في حواشيه على المحاكمات
والذي شرح الاشارات ولو سلم ذلك فلا نسلم فقدان احد شرطي بطلان التسلسل فيما نحن فيه لان مرادهم
بالوجود الذي جعلوه شرطا الوجود الشامل للذهني ايضا ولا شك ان تلك الاعتبارات الغير المتناهية
موجودة في الذهن بسبب حصولها في المبادي العالية ولا يمكن ان يقال يجوز ان لا يكون في علومهم ترتب
فلا يتحقق الشرط الآخر لبطلان التسلسل وان تحقق احد شرطيه اذ العلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين
ضرورة ولا شك انه يمكن ان يوجد بين احد تلك الجهات وآحادها نسبا عارضة للنسب لغيرها فان الاتصاف بالقدم
نسبة يعرض لها نسبة اخرى هي اتصاف ذلك الاتصاف بالقدم وهكذا الى غير النهاية ولا شبهة ان هذه الاتصافات
حاصلة في المبادي العالية لكونها معلومة لها ولا شبهة في ترتبها في تلك العلوم ايضا لان العلم بالنسبة التي هي اتصاف
الاتصاف موقوف على العلم بالمنسوب اليه الذي هو الاتصاف ولا يتوهم ان المعلوم لنا ان المبادي العالية يمكن ان
يكون عالمة بغير المتناهي في الجملة واما انها يمكن ان يكون عالمة بكل غير متناه فلا نعلم بل يجوز عند العقل ان يكون
العلم ببعض الغير المتناهي مستلزما للمحال فيكون محالا كالعلم بمثل هذا الغير المتناهي لانا نقول انهم صرحوا
بان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء متناهيا او غير متناه معدوما او موجودا وصرحوا بان علمه بالمعدوم انما
هو بارتسام صورتها في العقول فلو لم يكن لها علم بمثل هذا الغير المتناهي ولم يحصل صورته فيها لم يتصور علم
الباري تعالى وهو خلاف ما صرحوا به قال في الشرح لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا تقرير السؤال
ان التركيب العقلي ان طابق لما في الخارج يلزم التركيب الخارجي والا فحصول المركب في العقل جهل اذ الجهل عدم
مطابقة ما في العقل لما في الخارج ولذا لم يكن التركيب العقلي مطابقا للخارج لم يكن المركب العقلي مطابقا له
فيلزم الجهل وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الحصول للمركب في العقل على وجه عدم مطابقة التركيب العقلي للخارجي جهل
سواء اريد بالحصول مطلق الحصول او الحصول الصوري او الحصول على طريق التصديق والحكم بالتركيب على ذلك المركب

فيه تأمل لان هذا انما يظهر في العلم الحصولي لا الحضوري

اما الاولان فظاهران واما الثالث فلان الحمل على عدم المطابقة للواقع لا للخارج ولا نسلم ان التركيب على تقدير عدم
مطابقته للخارج لا يلزم ان لا يكون الحكم به مطابقا للواقع بل للخارج فقط فلا يلزم من عدم مطابقة التركيب للخارج ان يكون
الحكم به جهلا وانما يلزم ذلك ان لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن تركيب خارجي وهذا مما لم يلزم من عدم مطابقة التركيب
للخارج اذ التركيب العقلي لا يستدعي ان يكون الحكم به حكما بالتركيب الخارجي ولا يستلزمه والا لكان الحكم في صورة
كل تركيب عقلي غير مطابق للخارج جهلا وليس كذلك فانا من البسائط الخارجية ما يكون مركبا في العقل ونحكم عليها
بالتركيب حكما صادقا وانما يستدعي التركيب في العقل اي يستدعي التركيب العقلي ان يكون الحكم به الحكم بالتركيب العقلي
فافهم **قال في الشرح** اذ مطابقة احدهما بعينه ان يطابق الاخر **اقول** وذلك لان المعتبر بالمطابقة للبسيط
ان البسيط اذا حصل في الذهن يكون عين الصورة واذا حصلت الصورة في الخارج وتشخصت بتشخصه يكون
عينه ولا شك ان الامر الواحد لا يكون عين كل واحد من المتغايرين فعلى هذا لا يكون كل واحد من الصورة الجنسية والفصلية
مطابقة له فيكون ظاهر ما ذكره الفاضل المحشي من نوع وصورة اخرى تطابقه ومن نوع وصورة ثالثة تطابقه ومن جنس
مخالفا لما ذكره الشارح من عدم مطابقة كل واحد من الصورة الجنسية والفصلية لظهور انه يدل على مطابقة كل
واحد من الصور ثمة بناء على تفسير المطابقة بالتفسير الذي ذهب اليه في تعريف الكلي الا ان يقال مراد المحشي بمطابقة
الصورة الفصلية والجنسية لشخص ومن نوع ومن جنس المطابقة للحصص من كل منهما الموجودة في تلك الافراد
لانا نقول اذا كانت تلك الحصص متمايزة في الخارج لا يكون الحق مطابقا للسؤال اذ السؤال باستحالة مطابقة
الصور من المتغايرين للبسيط وما ذكره من الحق يستلزم مطابقة صورة ثانية وصورة اخرى لشيء آخر والا
فالمخالفة باقية بحالها ويمكن ان يقال اراد بمطابقة الصورة الفصلية مع ما ينضم اليها من الصورة الجنسية وكذا
المراد بمطابقة الصورة الجنسية مطابقتها مع ما ينضم اليها من الفصول **قوله** والا لكان متصفا بالامكان
اقول لو تم هذا الدليل لدل على ان لا يجوز اختلاف افراد الطبيعة النوعية والجنسية والفصلية بالامكان
والامتناع مع انهم صرحوا بجوازه في بيان الملازمة ان طبيعة تلك الطبائع لو اقتضت امكان الوجود كما هو
مقتضى برهان التوحيد لاتصف به في كل فرد لامتناع تخلف المقتضى فالحق ان الذاتيات متحدة مع افرادها
بحسب الوجود الخارجي فامكان وجودها في فرد يستلزم امكان ذلك الفرد **قوله** لان الاجزاء العقلية متحدة مع
المركب **اقول** يعني اذا كان الاجزاء العقلية متحدة مع المركب بحسب الخارج يكون امكانها بحسب هذا الوجود العارض
لها في ظل مركب من افرادها مستلزما لامكان ذلك المركب اذ لو كان وجود ذلك المركب واجبا او ممتنعا لكان وجود

تلك

العقلي بالتركيب

مطابقتهما ط

تخلف المقتضى صح

تلك الاجزاء واجبا او ممتنعا لان وجود الفرد وجود لها فيلزم تخلف مقتضى الاجزاء الذي هو الامكان وفيه نظر لان
وجود الاجزاء العقلية عبارة عن وجود كل فرد لا عن وجود بعض الافراد وحينئذ فيكون امكانها الذي هو عبارة
عن عنوان الاتصاف بالوجود في ضمن فرد ما امكان بعض تلك الافراد وامتناع بعض الافراد لا يستلزم امتناعها
الذي هو امتناع الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن فرد ما مع قطع النظر عن انتساب الوجود الخصوصي
ذلك الفرد وهذا الامتناع هو المقابل للامكان الذاتي الذي جعلناه مقتضى الجزء واما الامتناع العارض للجزء
بالنظر الى انتساب الوجود المطلق الخصوصية الفرد الذي كان عبارة عن وجود الجزء امتناع الجزء الوجود
المطلق المنسوب الى الفرد من حيث انه منسوب الى الخصوصية وليس منافيا للامكان الوجودي مع قطع النظر
عن انتساب الوجود الى خصوصية الفرد فلا استحالة في اجتماعهما فلا يلزم تخلف مقتضى الجزء الذي هو الامكان
المذكور فافهم فانه دقيق **قوله** والاستدلال عليه **اقول** الدليل الذي استدل به الشارح سابقا على نفي تركيبه
من الجنس والفصل دال على انه تعالى لا اشتراك له مع الغير في الحقيقة ولا وجه لقول المعترض والاستدلال
عليه ليس بتام الا ان يبني عدم تمام ذلك الاستدلال عليه وكانه بنى ذلك على ما ذكرنا وما ذكره مما يتعلق بذلك
الدليل ويرد على عقيلة الذاتي المشترك بالعاقل والمعقول انهما مشتملان على السلب الخاص عن ذاته تعالى
فلا يكونان ذاتيا له **قال في الشرح** ولا جزء له في الخارج اه **اقول** كانه اراد به ان ينفي الاجزاء الغير
المحمولة عنه تعالى بناء على ان الاجزاء الغير المحمولة لا ينتزع الا من الاجزاء الخارجية واراد بقوله اذ لا اشتراك
ان ينفي الاجزاء المحمولة وفي تطبيق الدليل على المدعى الا انه يرد عليه ما ذكره المعترض من انه يجوز ان يكون
الاجزاء المحمولة مساوية وما ذكره الاول على نفيه **قوله** والاحتياج في بيانه الى الاطناب اه **اقول** انما حكم على الدليل
المذكور بالاطناب لانه بعد ما فرض كون احد الجزئين محتاجا الا انه لا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى
الاخر او لا ثم ردد بعد فرض كون الواجب محتاجا بانه اما ان يكون محتاجا او لا ثم ذكر دليلا على بطلان الاحتياج
على تقدير كون الواجب محتاجا ثم استدل على بطلان عدم الاحتياج ولا شك انه لو قال من اول الامر
ان الواجب لو كان محتاجا للاحتياج الى احد في الوجود او التعين منهما لم يحتج الى ما ذكره من التطويل وبناء
على ما ذكرنا قول الفاضل المحشي ونحوه ما اطنب فيه هذا واعلم ان في كلام الشارح اختلالا من وجهين
الاول انه اراد بقوله والا يكون بعوارضه وتعينه مستغنيا عن الاجزاء ان الواجب ان لم يحتج
مطلقا يكون بعوارضه وتعينه غير محتاج ويلزم من هذا الدليل احتياج الواجب احتياجا ما في الجملة وهو يستلزم

لا

ط

ع

[illegible]

الانفكاك

الانقلاب انما يلزم ذلك ان لو لم يلزم الاحتياج لو لزم الاحتياج في الوجود والتعين فلا نعم قوله يلزم
وان اراد به ان الواجب لو لم يكن واحدا ويتعين يكون مستغنيا فيهما يكون الشرط عين الجزاء فيكون هدرا
لان معنى الاستغناء عدم الاحتياج الى ان الواجب بما يتقدر كونه حالا لا يمكن ان يكون المركب واحدا
حينئذ سواء فرض الحال محتاجا والمحل متشخصا بتشخصه اولا فان كونهما شخصين متغايرين لا يمنع
التركيب المخصوص منهما بديهة فلا وجه لقوله فلم يحصل منهما حقيقة واحدة وايضا ما ذكره لا يلائم مدعاه وهو
ان الواجب لو لم يكن لم يحل فيهم قوله وهم من منع كونها ضرورية زاعما اه اقول هذا الكلام يدل على ان منع الضرورة
وطلب الدليل ليس كما ينبغي حيث قال زاعما لكن الانصاف ان ذكر الحكم لنسبة الوضوح بحيث يدعى
انه ضروري لا يقبل المنع وطلب الدليل قال الشارح وان كان متشخصا بتشخص الحال يلزم ان يكون له
مدخل في ذلك التشخص اقول وذلك لان التشخص الحال الذي هو تشخص الواجب يكون عارضا للمحل ويكون
تشخصه والعارض يحتاج الى معروضه ضرورة فيلزم احتياج تشخص الواجب الى ذات المحل لا يقال ان
تشخص الحال عينه وليس بعارض له لانه يلزم ان يكون المحل عارضا للواجب ان كان التشخص عارضا له
وهو بين البطلان وان كان عينه يلزم ان يكون الواجب عين المحل لان المتحد بالمتحد بالشيء متحد
بذلك الشيء قوله ويعترض بان كون الحال عرضا اقول لو سلم كون الحال عرضا فلا نم كون التركيب اعتباريا
لم لا يجوز ان يتركب بعض الاشياء من الموضوع والعرض تركيبا حقيقيا كالسرير المركب من جوهر هو
القطع الخشبية وعرض هو الهيئة الاجتماعية على ما ذهب بعض المحققين من تركب الجوهر من الجوهر والعرض القائم
بالجزء الجوهري وما ذكر من الدليل على التركيب الاعتباري يرد عليه انا لا نم ان استقلال المحل بقوامه و
تشخصه وعروض الحال له تحققه وتشخصه يستلزم عدم تحصل الحقيقة الواحدة منهما قوله لزم احد محالات
خمس اقول ما ذكره الشارح بقوله لزوم احد المحالات الست حيث قال ان لم يعرض به لم يكن موجودا فعلى تقدير
ما ذكره ينبغي ان يقال لو زاد وجود الواجب لزم احد محالات ست لانه لو لم يعرض الوجود به لم يكن موجودا
وهو اول المحالات وان قام به يكون ممكنا الى اخر ما ذكر الا انه لما كان كون الوجود صفة على تقدير زيادته
امرا ظاهرا لم يحتج الى الاستدلال عليه بل الى التنبيه لم يلاحظ الاستدلال عليه بلزوم كون الواجب غير
موجود وجعل كون الوجود ممكنا على تقدير الزيادة امرا متعينا لحاله في ساير ما ذكره من الدعاوي فلذلك
قال لزم احد محالات خمس ولم يقل ست قوله واما ان يوجد فيه اه اقول اشار بما ذكره الى ان في الشارح حال كونها

بعده

معدوم

[illegible]

معدومة ليس كما ينبغي بل ينبغي ان يقال لا باعتبار كونها موجودة اذ العلية تكون حاصلة فيما ذكره الشارح
لظهور ان التاثير اما باعتبار الوجود او باعتبار العدم او لا باعتبار شيء ولا يمكن ان يريد بقوله حال كونها معدومة
معنى لا باعتبار الوجود لان لفظ الحال اباه فافهم وايضا قوله والا لم يمكنا الاستدلال الى اخره انما يدل على عدم
شرطية العدم للتاثير لا على استحالة التاثير لا باعتبار الوجود فافهم قوله فيلزم التسلسل اه اقول انما يلزم التسلسل
ان لو كان الوجود الآخر غيره اما اذا كان عينه فلا لا يقال ثبت المط وهو عينية الوجود الخاص لانا نقول
المط عينية الوجود الخاص مطلقا لا عينيته في الجملة قوله فرد له بغيره اه اقول وذلك لان القيام العقلي يستلزم
كون الصفة غير موجودة في الخارج ولا يلزم من كون الوجود صفة كونه ممكنا محتاجا الى العلة قوله وكونه في الخارج
اضافة اقول كونه اضافة لا ينقض كونه معقولا ثانيا اذ بعض النسب موجود خارجي وايضا ان الوجود ليس
من الاضافات بل امر يلزمه الاضافة ولو سلم كونه اضافة له يمكن ان يعقل من حيث هو بدون ماهية ما في
حله في ما صرح به هذا القائل كما سلف قوله واتصاف الشيء بالوجود لا بد له اه اقول لا يقال الامكان هو
الحوج الى العلة فاتصاف الشيء به انما اذا كان ممكنا يكون محتاجا الى العلة واما اذا لم يكن فلا فان اتصاف
الاربعة بالزوجية امر واجب لا احتياج الى علة يجعلها متصفة بها فلا يلزم من زيادة الوجود عليه تعالى ان يحتاج
الاتصاف به الى علة فلا يلزم شيء من المحالات له لانا نقول ما ذكره على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون موضوعات
الاعراض الواجب الثبوت لها عللا قريبة لتلك الاعراض كالمعلول بالنسبة الى علومها والمعدود المخصوص
بالنسبة الى العدد العارض له وخلل سقوطه ظاهر والتحقيق ان ثبوت صفة لشيء وقيامها به وان كان
واجبا بالنظر الى ذلك الشيء الموصوف به لكنه بالنظر الى الصفة ممكن لان حصول شيء لشيء لا يستوي ان يكون
واجبا بالنظر الى شيئين بحسب ذاتيهما لانه اذا كان واجبا بالذات بالنظر الى احدهما يكون هذا منشأ للزوم
الحصول ولو كان واجبا بالنظر الى الآخر ايضا بحسب ذاته يكون الآخر منشأ للزوم فيلزم على تقدير كونه
الحصول واجبا بهما ان يكون اللزوم معللا بهما فيلزم توارد العلل على المعلول الواحد ولا نسلم ان اللزوم
ايضا ليس معللا لان حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى نفس الحصول مع قطع النظر عن المنتسبين على
السوية فلا بد في الاتصاف به من علة من احد المنتسبين او غيره قوله كما نظر بادنى تامل اقول وان المحصل
الحق في بعض تصانيفه ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على غيره لانه هو هو وظاهر انها لا تصدق على غيرها بل انما
صادق عليها والسر فيه انه ذات متأصلة لا يمكن للعقل اذا لاحظها ان يعتبر صدقها الا على نفسها لعدم

التغاير ولا على غيرها التاصلها في حد ذاتها بطريق ذلك ليس بامر للذات زيد كله في المفهوم الكلي فانه ذات مثاله ظلية تقتضي ارتباطها بالغير فللعقل ان يحملها وكل المحمول الحاملي ونحوها وانت خبير بان ما ذكره انما يدل على امتناع حمل الامور الخارجية الجزئية دون الذهنية التي هي جزئيات حقيقية انها بل الكلام في صحة حملها الا ان ما فرع عليه صحة حمل المفهوم الكلي متحقق فيها ايضا اذ هي ذوات ظلية تقتضي ارتباطها بالغير فلا يصح نفي الكلية العالم بان كل محمول الحاملي ونحوها لا دون بنفسه ان في كلام المعترض عن المعترض مانعا وايضا الاستدلال على امتناع حمل الجزئي على نفسها بعدم التغاير يدل على انه لا بد من التغاير الاعتباري كاف في صحة الحمل ولا شك في امكان هذا التغاير بين الشيء ونفسه ولا يلزم من امتناع التغاير بالذات بين الجزئي ونفسه الا امتناع الحمل المعتد دون مطلق الحمل الذي كلامه منافيه **قال في الشرح** فعدم العروض في الواجب لعله هف **أقول** قال بعض الفضلاء هف ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال الاحتياج في ذاته وصفاته الحقيقية ولا يتوهم انه على تقدير الحق فيلزم احتياج الواجب في وجوده المجرد الذي هو ذاته اه لانه ان اريد احتياج الواجب في نفس الوجود من حيث هو فلا نم ذلك وان اريد احتياجه في الوجود الموصوف بالتجرد من حيث هو موصوف به فم ولكن لا نم استحالته لان هذا الاحتياج في التحقيق في قيد التجرد الذي هو صفة عدمية والذي يخطر بالبال في حل هذا الاشكال ان معنى التجرد واللاعروض هو العينية ولا شك ان الوجود اذا احتاج في كونه عين الواجب وماهيته الى الغير يكون محتاجا في كونه واجبا وما يختص بحقيقة الواجب اليه لان الوجوب وما يختص به انما يثبت للوجود لكونه حقيقة الواجب حتى لو كان عرضا لم يثبت له شيء منها واذا كان كونه حقيقة الواجب محتاجا الى الغير يكون الوجود في كونه واجبا وما يختص بجميع الواجب محتاجا اليه فيلزم احتياج ما هو حقيقة الواجب وهو الوجود في الوجوب وما يختص به الى الغير ولا يكون الواجب حينئذ واجبا لذاته اذ الواجب لذاته ما يكون سببا تاما لوجوبه والاحتياج الى الغير في ذلك ينافيه **قال في الشرح** لان ما يعرض هو الواجب **أقول** لقائل ان يقول المراد بالعروض ههنا هو الخروج وكون الباري علة لعروض الوجود للممكنات على معنى اتصافها به لا يستلزم عليته لعروض الوجود له بمعنى الخروج عنه اذ هذا المعنى ليس ذلك المعنى وليس بحيث يلزم من كون الشيء علة لاتصافها ان يكون علة للاتصاف فان العلة لاتصاف الجسم بالبياض مثلا لا يلزم ان يكون علة لخروج البياض عن الجسم لظهور ان القصار يكون علة مع ان العلة لخروج ماهية الجسم والبياض ولكن العلة لخروج البياض ليس يلزم ان يكون علة لاتصاف الجسم به وهو ظ

والغلط

والغلط انما نشا من اشتراك لفظ العروض بين ان يتصاف بالفعل وبين مطلق الخروج **قوله** لا يستلزم تركب مطلق الوجود **أقول** اذ اللازم تركب افراد الوجود المستلزم لتركب الوجود الواجب الذي هو ذات الواجب فرضا الا تركب الوجود المطلق الذي ينافي بساطته **قال في الشرح** وايضا المقول على كثيرين بالتشكيك اه **أقول** لا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان المقول بالتشكيك من العوارض يكفي في اصل مطلوبه وهو عروض الوجود والتعرض لابطال التساوي والتركب واثبات التباين مما لا مدخل له في اصل المقصود فيكون اكثر المقدمات المذكورة في الاعتراض المذكور مستدركا **قال في الشرح** او كان بعضها اتم اعاقال باعتبار او احترز عن التماثل والتجانس باعتبار الوجود لان التماثل والتجانس بهذا الاعتبار بينا فيان كون الوجود من عوارض الافراد على تقدير كونه مقولا بالتشكيك **قوله** وابطل التساوي في تمام الحقيقة **أقول** فيه بيان المنافاة انه حكم في الاول بان التباين يقتضي عدم اشتراك الوجودات في مطلق الوجود وحكم في الثاني بانه على تقدير التباين يكون الوجودات مشتركة في مفهوم مطلق الوجود واشتراكها فيها متنافيان **قال في الشرح** والمنع مقدم على المعارضة اه **أقول** وذلك لان المنع يتعلق بكل واحد من مقدمات الدليل الذي هو جزؤه والمعارضة تتعلق بالدليل الذي هو الكل وما يتعلق بالجزء يستحق ان يقدم على ما يتعلق بالكل **قوله** من حيث كونها من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها اه **أقول** لم يرد المعترض بالماهية من حيث هي هي الماهية المجردة عن جميع العوارض بل المراد الماهية المجردة عن اعتبار الوجود الخارجي والعدم اعم ان تكون مجردة عن جميع العوارض كماهية الباري تعالى على تقدير عليتها لوجودها الزائد او لا كماهية الاربع التي هي علة للزوجية باعتبار الوجود المطلق اذ اعتبار التجرد عن الوجود الخارجي والعدم كاف في الاعتراض على دليل الحكماء ولا شك ان الماهية من حيث هي هي بهذا المعنى يمكن ان تكون علة لصفة يتصف بها ومطلق لها لظهور ان التجرد عن الوجود الخارجي لا يستلزم التجرد عن مطلق الوجود ولا يلزم من كون الماهية من حيث هي بهذا المعنى علة لصفة يتصف بها ان تكون المجردة عن الوجود المطلق علة لها او متصفة بها **قوله** ومن بيته على ان وقع بين التاثير والايجاد اه **أقول** لا نعلم ان كون الايجاد مطلقا متفرعا على الوجود مم بل ايجاد الشيء غيره متفرع على وجوده دون ايجاده نفسه ولا يكون ما ذكره منبها الا بان يقول لا خفاء في ان لا فرق بين تاثير الماهية من حيث هي في غيرها وبين تاثيرها في نفسها في الامكان والامتناع حيث يكون لخصوص التاثير في الغير او في النفس مدخل في الامتناع او الامكان فان معنى التاثير في الموجود

والاظهر ان العبارة
في الامكان والامتناع
منه

[illegible]

افادة الوجود ولا التباس في ان هذه الافادة اذا جاز ثبوتها للماهية من حيث هي بالنسبة الى نفسها جاز
ثبوتها لها بالنسبة الى الغير ايضا وخصوص كون الاثر نفسا مما لا مدخل له فيه وجواز ثبوت تلك الافادة للماهية
من حيث هي وهذا واضح واذا امتنع ثبوتها للماهية بالنسبة الى الغير امتنع ثبوتها لها بالنسبة الى نفسها بلا فرق
بينهما فظهر ان الاتحاد مطلقا ممتنع على الوجود **قال في الشرح** وايضا الماهية غير قابلة للوجود
في الاعيان اه **اقول** لا يخفى عليك ان كون الشيء في الاعيان لا يستلزم ان يكون لها وجود في الاعيان بل اللازم
ان يكون للقابل وجود فيها واما المقبول فلا كذا يكون القابل للبعض الخارجية اذ المراد بالقبول ههنا مطلق
اتصاف الشيء بالشيء ولا شك في ان الموجود الخارجي يصح اتصافه بحسب الخارج بالاعدام الخارجية وان اريد
قبول الموضوعات لاعراضها الحالة فيها فلا يلزم من نفيه عن الماهية بالنسبة الى وجودها الخارجي ان يكون
الماهية قابلة في العقل **قوله** يعني ان الوجود الخارجي اه **اقول** حاصله ان الماهية اما تكون قابلة ومتصفة بالوجود في
الذهن فقط فلا لانه يعرض لها عليه بحسب وجودها الذهني دون الخارجي واما باعتبار الماهية في الوجود الخارجي
فليس بحسب الذهن حتى يقال ان اللازم من قيام العلم للماهية بعرضها بحسب وجودها الذهني كما قيل سابقا فالتبسها فظهر
الفرق فاندفع النقض **قال الشارح** واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي اه **اقول** لا شك ان الماهية المعقولة
لو اتصفت ايضا فيها بالوجود الخارجي كما ان وجودها الخارجي متقدما على نفس الاتصاف كان الماهية الموجودة
لو كانت علة لذلك الاتصاف كان وجودها الخارجي متقدما على نفس الاتصاف فاذا فرض كون ماهية الواجب المعقولة
علة لاتصافها بالوجود الخارجي كان الوجود العقلي لتلك الماهية متقدما على نفس الاتصاف فيلزم ان يتقدم وجود
عاقل على الواجب بلا شبهة وليس ما ذكرنا من قبيل تقدم العلة على المعلول بالوجود العقلي يعني تقدم الوجود العقلي
للعلة على الوجود العقلي للمعلول بل من قبيل تقدم العلة بحسب الوجود العقلي على نفس المعلول الذي هو الاتصاف
بالوجود الخارجي فافهم **قوله** وذلك لانه لو لم يعتبر التجرد اه **اقول** لا يقال ان اراد باعتبار مطلق الاعتبار الشامل
للجزئية والشرطية اي يكون التجرد شرطا لكون الوجود واجبا لا يستقيم ما ذكره من انه اذا اعتبر فاما ان يكون مستندا
الى ذاته الذي هو الوجود المساوي اه لانه اذا اعتبر جزءا ايضا ويكون مستندا الى الذات لا يستقيم ان يقال انه
مستند الى الذات التي هي الوجود المساوي لان الذات ح هي الوجود مع التجرد ولا شك انه ليس مساويا لسائر الوجودات
فالاولى ان يقال ح فان اعتبر فاما بعنوان جزء فيلزم التركيب ولو بالكل علة للجزء ان كان التجرد مستندا الى الخارج و
الترجيح ان كان مستندا الى الوجود المساوي والحاجة الى المنفصل ان كان مستندا الى الغير واما وان اعتبر شرطا فان
كان

اما الى الغير شرطا

قبول صح

العقلي صح

رد لمولانا علي قوشجي

الكل صح

[illegible]

كان مستندا الى ذاته اه او يقال وان اعتبر فان كان مستندا الى ذاته يلزم تقدم الكل والترجيح اه
وان اراد به اعتبار الجزئية لا يستقيم ما ذكره من انه ان اعتبر فاما ان يكون مستندا اه لما ذكرنا وكذا لا يستقيم قوله
وان لم يعتبر ان اراد به اعتبار الشرطية ايضا يلزم ما ذكرنا لو اخذ مطلق الاعتبار فيه وليس كذلك لانا نقول
المراد الاعتبار مطلقا من غير تعيين بالجزئية والشرطية لكن المطلوب ههنا ينحصر في الاعتبار على وجه الشرطية
لان المفروض ان الوجود عين حقيقته وهو يقتضي ان لا يكون التجرد معتبرا على وجه الجزئية والا لم يكن الوجود
عين حقيقته بل جزؤه فاذا لم يكن التجرد معتبرا على وجه الجزئية كما هو مقتضى ذلك الفرض بقي ان يكون
الاعتبار ههنا منحصرا في الشرطية **لا يقال** اذا كان الاعتبار المطلق منحصرا في الشرطية يكون الحاجة لازمة
لاعتبار التجرد لظهور تحقق الاحتياج في كونه واجبا الى التجرد على تقدير كونه شرطا فلا يناسب قول الشارح
او الحاجة اذ المتبادر منه الانفصال الحقيقي **لانا نقول** يحتمل ان يكون لفظ الحاجة في عبارة الشارح على المعنى الاخص
اعني الحاجة في التجرد لا على المعنى الاعم وح لا يصح الانفصال الحقيقي **قوله** خصوصية الوجود الواجبي اه **اقول** اراد بالخصوصية
ما هو اخص اوصافه اعني الوجوب الذاتي اذ هو المستحق للتعبير بلفظ الخصوصية المشعر بانه كالحصة
كانه نفس الخصوصية فظهر ان هذا هو ما ذكره القائل بعينه ولا فرق بينهما الا بحسب الاعتبار ولذلك قال
بعبارة اخرى **قوله** نعم ان صح ما زعمه هذا القائل اه **اقول** ان اراد المحشي بالاشتراك في قوله ان صح ما زعمه هذا القائل
من تركب الاشتراك اصل المعنى يرد عليه ما ذكره هذا القائل **لانه يقول** تركب اصل المعنى اصلا كما سيجيء وان اراد به
ما صدق عليه المعنى يرد عليه انه لا يترتب التالي على المقدم في قوله ان صح لان الخارج هو الوجه الاشتراكي المقول
بالتشكيك الذي حكموا عليه بالخروج وما صدق عليه هذا المعنى الذي نوزع ههنا في كونه عين الواجب نعم لو ثبت
وراء الوجود الذي نوزع في عينيته في الواجب حصة من المطلق وكان الاشتراك اي الكلية في تلك الحصة وكان الحكم
بالعارض في قوله كان العارض لذات الواجب الوجود تلك الحصة لم يرد ما ذكرنا الا انه لم يثبت في الواجب حصة
مغايرة للوجود الذي هو عينه كما صرح به في شرح المواقف قوله لان الوجود المطلق هو اشد واضعف في بعض
ان المراد نفي التركيب عن الافراد فقط لا اثبات التركيب للمعنى حتى يكون المراد بقوله لان الاشد والاضعف هو الوجود
المطلق ان الوجود المطلق هو اشد واضعف في نفسه اي الكمال والنقصان في نفس الوجود المطلق ويكون
حاصل الجواب ان التركيب لو ثبت فانما يثبت للاشد في نفسه الذي هو الوجود الخارجي ولا يلزم تركب
الواجب وح يكون المراد بالاشد والاضعف في قول الشارح لان الاشد والاضعف هو الوجود اه

معنى المقول على سبيل الشدة والضعف ويكون المقصود من ذلك القول حصر الاشد والاضعف في الوجود المعبر
عنه بالخارجي من حيث انه معبر به لا حصره في ذات المعبر اعني الوجود المطلق بالقياس الى الوجود الخاص اذ لا قائل
فيه الا ان يراد بالاشد الاشد في نفسه لا باثبات التركيب للمطلق الخارجي وقد عرفت فساده **قوله** وانما حملنا مراده
على ما ذكرناه اه **اقول** في عبارة الشرح ههنا اجمال لان الاول ان التركيب ههنا في الوجود المطلق الخارجي
لانه هو الاشد فلا يلزم التركيب في جميع الافراد بل في الخارجي والثاني ان المقول بالتشكيك امر خارج عن جميع
الافراد فلا يلزم تركيب ما صدق عليه منه ومن زيادته عليه فلا يلزم تركيب جميع وجود الواجب من الوجود المطلق
والزيادة لانه المحمول على سبيل الشدة ليس الا الوجود المطلق الخارجي والحاصل انه يحتمل مراد الشارح على الكلام
دون الاول على ما ذكره من ان التركيب الذي اثبت هذا القائل للاشد هو التركيب من المعنى وزيادة عليه
لا التركيب في اصل المعنى الذي يكون مركبا مركب افراده بناء على انه طبيعة نوعية ومقصود المجيب حينئذ مجرد نفي
التركيب على الافراد وبيان ثبوت المعنى عنها ولا حاجة الى اثبات التركيب للوجود المطلق الخارجي وانما احتاج
اليه لو ادعى القائل كون المعنى مركبا واستدل به على تركيب الافراد بناء على كونه طبيعة نوعية **قوله** فلكانه قال على
تقدير تسليم تركيب الاشد اه **اقول** لا يخفى عليك ان التركيب على زعم هذا القائل هو التركيب من اصل المعنى و
زيادة عليه لا التركيب في اصل المعنى وان المراد بالاشد الذي ادعى كونه مركبا الفرد الذي يصدق عليه اصل
المعنى سواء اطلق لفظ الاشد في عبارته مستعملا في معناه بان يحمل الفرد معنى حقيقيا للاشد او حمل مجازا
فيه ووجه لا وجه لما يطلب ان المنع تركيب الاشد الذي ادعيه ههنا اصل المعنى كما يتوهم هذا المنع من التركيب وعلى تقدير
تسليم تركيب الاشد فالمناسب في تقرير الجواب ان يقتصر على منع تركيب الافراد والاشد بالمعنى الذي اراده المستدل
بلفظ الاشد حيث قال والاشد في العلم لا لاول **قوله** فانه ما لم يضم اليه الوجود نوع من الوجود اه **اقول**
اراد بالانضمام مجرد التعقل والملاحظة لا القيام والانضمام والا كان هذا الكلام مما تحكم من ان الوجود جزئي
حقيقي وانه بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره وانه لا يتصور كونه قائما بالماهيات الممكنة هنا واعلم ان ما ذكره
منقوض بالممتنع لجريان هذا الدليل والابطال فيه اذ يقال ان الممتنع لجزئيه لو كان عدمه زائدا لكان محتاجا
في كونه معدوما الى غيره وكل ما هو محتاج الى الغير فهو ممكن العدم ولا شيء من ممكن العدم بممتنع ولا شيء مما يغاير
العدم بممتنع ولما كان هذا الممتنع الذي كان عبارة عن العدم جزئيا حقيقيا كان العدم جزئيا حقيقيا فيلزم
ان لا يتحقق العدم في سائر المعدومات ويكون معنى معدوميته اضافته الى هذا الممتنع الجزئي وهو شيء لا يلتزم عاقل
كيف

كيف وان البديهة لا تفرق بين عدم ممتنع وممتنع في عدمه وبين معدوم ومعنى معدوميتهما فان ادعاء التفصي في احدهما
مثله لما سنعرفه من ان ما بديهة بل المعدومات مطلقا الا بما ابتنى عليه مما ذكره عند من له ادنى تمييز **قوله** ولا يكون
الوجود موجودا كلياته اه **اقول** هذا اشكال ظاهر لان كل احد يحكم ببديهته بان جميع الموجودات مشتركة في حالة تميزها
عن جملة المعدومات وان الوجود ليس الا حصة لتلك الحالة ودعوى كونه غيرها ظاهر وعن الانضمام و
ملاحظته ويحتمل ان يريد بلفظ الوجود ما وضع له في لغة العرب وان اصطلح على معنى آخر او استعمله مجازا فلا وجه
لارادته هذا المعنى في هذا المقام اللهم الا لتجرد المناسبة اللفظية وايضا يمنع المقدمة القائلة بان كل ما هو مغاير
للوجود فهو في موجوديته والحكم عليه بكونه موجودا يحتاج الى انضمام الوجود اليه وملاحظة العقل ذلك
الانضمام ان اراد بلفظ الموجود وكونه موجودا معناهما الموضوع له اذ ليس الموجود به غير الوجود
كما ان العالمية ليست غير العلم كما قال به اهل الحق والايضح **قوله** وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره
فهو ممكن وايضا المعقول من العدم ليس الا سلب الوجود الحقيقي ولو كان الوجود جزئيا حقيقيا
قائما بذاته لكان مسلوبا عن الممكنات فيلزم كون الموجودات الممكنة معدومة والقول بان العدم سلب
الوجود والاتصاف معا خروج عن الانصاف الا ان يستعمل لفظ الوجود والعدم في غير ما ذكرنا فقد مر
قال وعلى هذا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة **اقول** لا يخفى عليك ان الوجود الحقيقي بدون
الوجود الحقيقي غير معقول وكيف لا فان البديهة لا تفرق بينه وبين المتحرك بالحقيقة بدون الحركة
الحقيقية مع ان القول بهذا الامر امر لا يقول به عاقل **قوله** فليس معنى كونها موجودة الا النسبة
المخصوصة اه **اقول** بعد تسليم ان يقال ان النسبة المخصوصة الى حضرة الوجود التي تجعل موجودية الممكنات عبارة
عنها لا تجامع عدمها مع عدم الممكنات يلزم ان يجوز كون الشيء موجودا مع عدمه والا كان مستلزما
لعدم العدم ومنافيا للعدم ومنافي العدم اما الوجود او مستلزم له واثبات الواسطة بين الوجود الحقيقي
والعدم قول بالحال في التحقيق **قوله** انه لما احتاج في موجوديته **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بالموجودية
امرا غير الاتصاف بالوجود وقيامه بموصوفه فلا نسلم ثبوت الموجودية بهذا المعنى وان اراد بها الاتصاف
والقيام فلا نسلم كونه احتياجها الى الوجود مستلزما لامكان الموجود **قوله** وكل ما هو كذلك فهو ممكن قلنا
لا نسلم ذلك لان الامكان يحوج الممكن الى فاعل غير الممكن ولا شك ان معلولية الاتصاف والقيام للوجود
لكون النسبة محتاجة الى المنتسبين فلا كان الوجود احدهما هنا لا يحوج الموجود الى الفاعل غيره

نظهور ان ذكر الاحتراز لا يستلزم ما عليه الوجود لذكر الاتصاف ولا فاعلية تجده عند الممكن وايضا ز
الواحد طلب له الوجود من غير التفات الى غير بل الغير يكون الالتفات اليه وادعا في كون الذات
بعد الاستحالة انعطاف الوجود عنه على ما نص عليه المحق الفاضل والاشكال كما سبق هذا المعنى على تقدير زيادة
الوجود عليه سوا الحمل في موجود بنفسه الغير هو الوجود اولا قوله ان الوجود بنفسه في العدم اه اقول ان اراد به
المنافاة باعتبار العروض كما يدل عليه قوله وهو انعدام الممتنعات عن قبول العدم فلا يرد ذكره مما استدل
عليه من قوله لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم اه كيف شيء لانه يستلزم ان لا يتصف كل صفة بنقيضها
لجريان هذا الدليل فيها والحال ان البياض مثلا يتصف بعض افراده بالسواد البياض ليس بابيض
وان اراد به المنافاة باعتبار الصدق فسلم ولكن لا يجدي نفعا ولكن ان اريد المنافاة في الاجتماع في موصوف
واحد قال في الشرح فلانه يمتنع حصوله في الخارج اه اقول قد تقدم ان الوجود لا يقبل ان ينسب الى العدم فكيف
يعقل الحكم عليه بامتناع الوجود الذي هو كيف النسبة الى العدم ولا يمكن ان يقال التغاير الاعتباري كاف
في كون النسبة لا يقبل ما ذكره المحق وما سبق يدل على ان المحال الوجود باعتبار التغاير الاعتباري
لا يكون الا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض والكلام في احوال الوجود في نفسه لا باعتبار المعتبر و
فرض الفارض قال في الشرح لو كان الوجود موجودا في الخارج اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة في ان
الكلام ههنا في الوجود المطلق لا في الوجود الخاص اذ امتناع الاستغناء عن المحل وكذا الكون معقولا لانيا
انما هو خاصة الوجود المطلق لان بعض الوجود الخاص الذي هو الوجود الواجبي مستغن عن المحل وليس معقولا
لانيا وما قيل من انا اذا حكمنا على مفهوم كلي بانه موجود وليس بموجود في الخارج او حكمنا بانه مستغن عن المحل
او ليس بمستغن كان ذلك حكما عاما صادقا عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية
بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للخاص ولا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا ايراد الدليل
عاما ذكر وانصالا لما الحموه الخارج فورد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان في الوجود
المطلق بالطائفة في الاعيان وكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل
الا عارضا للمعقول اه ولم يكن في الاعيان ما يطابقه ليس شيء لان امتناع الاستغناء من عوارض الوجود
المطلق فيكون الحكم بامتناع الاستغناء حكما على الوجود المطلق لا على افراده وان تخصيص الحكم بانه ليس بموجود
يوقع النزاع في وجود الوجود المطلق حتى يعلم عن بعضهم انه نفاه هو الوجود المشترك او هو مبني على التدليس

يعني عما سبق من تسليم الوجود الكلي الطبيعي يمتنع وجوده الكلي لهذا الدليل وامثاله كثيرة وان الامام يدعي
بديهة في التصورات ويستدل عليها وهو ذكر يدعي بديهة خصوصية بعض التصورات كالعلم والوجود ويستدل
عليها بدليل يخصهما وان المراد بقولي ما يطابق الوجود وفي الخارج هو ما يطابق الوجود المطلق من حيث انه مطلق
سلمنا ذلك لكن المراد بالمطابق المتحد الذي يصدق عليه المفهوم الكلي صدقا ذاتيا اذ الطبايع
الموجودة بوجود الفرد ذاتيات الفرد دون عوارضها فان الزائي يكون موجودا بوجود الفرد الخارجي و
وجود الكلي في العوارض والوجود المطلق ليس ذاتيا لما صدق عليه من الافراد فلا يلزم من وجود الفرد
الخارجي وجود ما يطابقه بالمعنى المراد ههنا قوله وجوابه ان ما ذكره على تقدير صحتها هو في الصور اقول
هذا اشارة الى منع كون الصورة كافية في العلم بها بناء على منع كون العقل عبارة عن حصول المجرد
قوله بثبوت الصورة في العقل حاصله العقل اقول حاصله ان ثبوت الصورة المضاف الى العقل يكونها في
صقع حاصله في العقل وان كان مجرد الثبوت صفة الصورة وهذا كما سبق في الاعتراض على تعريف العلم بحصول
صورة الشيء في العقل بان الحصول صفة الصورة والعلم صفة العالم فلا يصح التعريف به من ان المجموع حصول
صورة الشيء في العقل صفة العلم وان كان مجرد الحصول صفة الصورة قوله لانا نقول هذا ان صح اقول
هذا اشارة الى منع قول السائل بثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيبنى على ما ذكره وفي حواشيه للطول
ومباحث الدلال من ان كون صفة الشيء صفة غيره محال وان اعتبرت اضافتها الى محل موصوفها فارجع اليه
قوله دون لا ثبوتها اقول يعني على تقدير تسليم كون الثبوت من صفات العقل لا نضع اصل المقصود
الذي هو عدم تمشي التناقض من الثبوت واللا ثبوت لحسب العقل ويكفينا ايم لا لا يكون اللا ثبوت صورة
كما ذكر ولا مرضية لمحض الجواب لاعتبار انتزاع الصورة من الثبوت فحاصله ان التناقض من حيث الثبوت
واللا ثبوت واله اجتماع ههنا ليس بين العين بل بين العين والصورة على ما سبق ان بين الصورتين
على ما سبق آنفا وفرض عدم تمشي الاجتماع بين الصورتين لا نضع الجواب اصلا قال في الشرح فسوقف
حكم على صور التناقض اقول احضر من هذا ان يقال فسوقف حكم على صور المقتضين معا لانه امر
طرفي الصدق والحاصل الى ان يقال سوقف حكم الى صور التناقض فضلا انه اطرد في الصدق وهو سوقف
على صور المقتضين معا اذ لو فرض من موضوع التناقض ومحمول موضوعي المقتضين من حيث هو في
كون اطرد في الصدق اذ لا معنى لحكم بالبياض بين المقتضين الا ان يحكم بان هذين الموضوعين متناقضان ٥

اوبين هذين الموهومين سابقا ولا حاجة في الاستدلال على كون النقيضين متصورا وحاصلا في الذهن الى اعتبار التناقض اذ لا يتم اعتبار نوعه على خصوص النقيضين في الذهن بل يكفي اعتبار توقف الحكم على تصور النقيضين ابتداء لكونه احد طرفي التصديق **قوله** اما لانه اراد بالنقيضين اه **اقول** هذا التوجيه مبني على ان يكون ثبوت الصورة في العقل ولا ثبوتها من الامور الحاصلة في العقل وفيه سلوك الاشارة الى ما فيه

قوله نحو علمك ان الاولى اه **اقول** يعني انه توهم الاستبعاد الذي نشأ من سياق الكلام لدفع اغماض في كون علم العدم قسيما للشيء واصلا في كونه قسم العدم الذي هو علم العدم قسما معروضا لقسيمه الذي هو الوجود اذ لا استبعاد في كون الشيء معروضا لمنافيه فالاولى ههنا ذكر ما يدل على دفع ذلك الاستبعاد مما ذكرنا من انه قسم باعتبار لا ما ذكره مما يدل على دفع ما ذكر من الوهم من كون الشيء معروضا لمنافيه باعتبارين **واقول** ذلك القول اعني قوله وهو قسم باعتبار وقسيم باعتبار وان كان لا يقاس سوق كلامه من وجه على ما قررناه الا انه ليس علاوة له من وجه اخر اذ كون علم العدم قسما وقسيما باعتبارين ليس مرتبا على تصور علم العدم بل على عدم العدم وسوق الكلام يدل على ان ما ذكره مسوق لدفع توهم الاستبعاد الناشئ مما ذكره سابقا من ان علم العدم قد تصور لا لدفع توهم الاستبعاد الناشئ من عروض العدم لنفسه الموهوم من قوله حتى علم العدم **قوله** بل في الذهن **اقول** فيه بحث لان صحة الحكم على شيء يتوقف على تصوره المحكوم عليه تصورا مطلقا عاما للحضوري والانطباعي لظهور ان صحة الحكم على النفس وصفاتها الثابتة متوقف على معلوميتها انطباعا ولا شك ان مطلق المعلومية ليس ثبوتا ذهنيا ولا مستلزما له بل المعلومية على وجه الانطباع هي الوجود الذهني ولا يصدق القضية القائلة كل ما يصح الحكم عليه فهو ثابت ذهنا بل الصادق الثبوت في الجملة وقوله اي التصور الذي هو الثبوت الذهني ليس كما ينبغي لانه ان اراد بالتصور مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا بطل قوله هو الثبوت الذهني وان اراد العلم الانطباعي فلا يلزم التوقف عليه ودليله اعني قوله فان ما ليس متصورا يمتنع الحكم عليه لا يفيده لظهور ان المحيل للحكم انما هو التصور الذي بمعنى العلم المطلق والتصور بمعنى الانطباعي والتوقف اللازم منه التوقف على العلم المطلق الذي ليس وجودا ذهنيا ولا مستلزما له لا التوقف على العلم الانطباعي الذي هو الوجود الذهني **قوله** وما يقال من ان ثبوت الشيء لغيره اه **اقول** يعني ان قولهم ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الغير لا يدل على ان الشرط في الايجاب وجود غير تصور الموضوع وهو الوجود الخارجي اذ المتبادر من ذلك الثبوت الخارجي وهو لا يتناول الثبوت المحمول لو سلم عمومه فليس المراد بثبوت الغير الثبوت

الثبوت الخارجي بل الاعم **قوله** يعني ان التصور ما ليس بثابت اه **اقول** ايراد ما ذكره ما يرد على ظاهر الكلام من ان الموهوم من قوله لو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء لزم الايجاب الكلي وهو لا يستلزم السلب الكلي وانه يلزم من عدم تعقل جميع الاشياء عدم تعقل ما ليس بثابت في الذهن وانما يلزم ذلك لو صح السلب الكلي **قوله** ولو توجه ما **اقول** يعني منه ان المراد بقول المص ولا يعقل ان تصور جميع الاشياء امكان تصور ما ليس بثابت بوجه وهو لا يستلزم كون قسم الشيء قسيما منه انما يلزم ذلك ان لو كان التصور بوجه مطلقا ثبوتا ذهنيا وهو ممنوع بل الظاهر ان الوجود الذهني انما هو حصول صورة مساوية له في الذهن للحصول وجه الخارج او الاخص منه وقد سلف منا ما فيه تحقيقه فارجع اليه ويمكن ان يراد بالثابت اعم من الثابت بوجه وقوله يرد ما ذكر **قال في الشرح** ونحن نقول الجواب ان الامتياز بين الامور لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية **اقول** لا يقال لا شك ان المراد بالهوية في عبارة المعترض هو التشخص المطلق العام للعقلي ولذلك قيد الهوية بالعقلية في قوله هوية عقلية وحينئذ له وجه ايضا لان التمايز بالهوية العقلية اذ التمايز بين العقليات يكون بصور المتمايزين عند تصورها ولا معنى للتصور الا ثبوت الصورة الحاصلة في نفس الامر المتشخص بتشخص النفس وكذا قوله وليس للاهوية هوية ليس كما ينبغي اذ مفهوم اللاهوية اذا تصور يكون له هوية لما ذكرنا وان اراد ما صدق عليه اللاهوية فنقول ان تلك الافراد التي يصدق عليها اللاهوية التي تصورها وحكم بالتمايز بينها وبين الهوية افراد يصدق عليها اللاهوية بحسب الفرض ولها هوية في نفس الامر باعتبار حصولها في النفس متشخصة بتشخصها بسبب ملاحظتها بمفهوم اللاهوية وهو مثل ما يقال في المجهول المطلق **قوله** واما القسم الثاني فصدق الخبر اه **اقول** لا يقال ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الذهن يكون في الخارج لعدم الواسطة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين يكون صحته مطابقته لنفس الامر لما في الخارج ولا لما في الذهن لانا نقول ان الخارج كما يكون ظرفا للوجود كذلك العقل ونفس الامر يكون ظرفا للوجود والنفس ومراد القوم بلفظ ما في الاذهان من النسبة الحكمية في قولهم صحة الحكم مطابقته لنفس الامر لا لما في الاذهان من النسبة الحكمية وان الصدق مطابقة ما في الاذهان من النسبة

الحكمية لنفس الامر ما حصل في الاذهان من الاعتقاد او الوقوع لا ما يكون الذهن طرفا لنفسه قد يكون الصدق بمطابقة الحكم له كما اذا لم يكن الطرفان موجودين وليس يلزم ان يكون نفس الامر مغايرا له دائما وجه يحمل في ضمنه فان صدق قولنا الانسان كاتب بالقوة مطابقة حكمه للنسبة الذهنية التي يكون الذهن طرفا لنفسها اعني ثبوت مفهوم الكاتب للانسان فان الذهن طرف لنفس هذا الثبوت لا لثبوت الثبوت الا عند تعمل الاتصاف بالكلية ولا نعتبر في هذا الصدق مطابقة الحكم للحكاية ولا الحاصل في الذهن من الاعتقاد والوقوع من حيث انه حاصل فيه **قوله** ويراده عالم المجردات **اقول** لا يخفى عليك ان معنى الامر يكون عاما لجميع المجردات فلا يدل اللفظ على خصوصه العقل الفعال بإحدى الدلالات **قوله** وايضا يتعدد وصف الاحكام اه **اقول** لعل هذا القائل يفسر الصدق والمطابقة الواقع في تفسيره بعدم المخالفة لما في نفس الامر سواء كان المطابق بعض الواقع او بجزئه ولا يلزم اعتبار المطابقة بالمعنى المخصوص في معنى الصدق وايضا يكفي في المطابقة المغايرة الاعتبارية والحق ان المراد تعدد وصف الاحكام بالصدق والمطابقة على المعنى المتبادر من المطابقة الذي لابد من الحمل عليه لعدم القرينة الصارفة عنه كما هو ولعدم تغيره في التعريفات **قوله** فلو كان المطابق لما ارتسم فيه **اقول** لا شك ان مراد القائل مطابقة الحكم لما ارتسم فيه من الحكم من حيث انه حكم ولا شك ان مطابقة الاحكام الكاذبة لما ارتسم في العقل الفعال ليس كذلك اذ ارتسم تلك الاحكام فيه من حيث الخصوص لا تصوراته لا من حيث انها احكام هذا ولعل ان تفسير الامر بالعقل الفعال غلط من وجوه الاول انه يستلزم ان لا يكون الاحكام الصادقة صادقة على تقدير عدم العقل الفعال الذي هو ممكن لعدم المطابقة لنفس الامر وليس كذلك فان الصادق صادق سواء وجد العقل الفعال اولا والثاني ان الموجود الخارجي من حيث انه موجود صادق مع قطع النظر عن وجود الذهن بوجوده في نفس الامر فلذلك صح الحكم بوجوده في نفس الامر بمجرد الحكم بوجوده الخارجي ولو كان معنى نفس الامر ما قاله لم يكن الامر كذلك والثالث انا اذا قلنا زيد قائم في نفس الامر يكون معناه ان زيد قائم في العقل الفعال وهو هذر **قوله** والاظهر الاقتداء تعالى اه **اقول** اما الاظهرية فلان الدليل على تقرير الشارح لا يدل على امتناع الحمل مطلقا بل يدل على امتناع المطلق على تقدير مغايرة الموضوع للمحمول وعلى عدم الافادة على تقدير العينية فيكون المناسب بهذا التقرير ان الحمل المدعى ثبوت احد الامرين امتناع الحمل وعدم الافادة فحمل المدعى امتناع الحمل مطلقا كما يظهر من كلام الشارح حيث قال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما الا بتكلف وتعال

المراد

اذا ارتسم

المراد بامتناع الحمل امتناع الحمل المفيد وهو المقصود حاصل على تقدير العينية والغيرية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان امتناع الحمل يستلزم عدم الافادة بالضرورة فعلى ما ذكره المحشي للحمل والى هذا اللطف حيث قال الحمل اما ليس بصحيح او ليس بمفيد وايضا الترديد بالعينية والغيرية بين الموضوع والمحمول كما وقع في هذا التقرير هو الظاهر واما الترديد بين الموضوع ومبدا المحمول كما وقع في الشرح حيث قال فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس كونه موجودا او غيره فظاهر ان عينية الموضوع مع عينية المحمول مما يترتب عليها عدم الحمل وعدم افادته ليس بظاهر الحمل في عينية الموضوع مع جزء المحمول واما وجه الاقيدية فلان ما ذكره عام جار في جميع المحمولات بخلاف ما ذكره الشارح بقي هاهنا شيء وهو ان تعدد الدعوى على وجه الترديد كما ذكره المحشي حيث قال الحمل اما ليس بصحيح او ليس بمفيد هو المناسب لما ذكره الشارح من تقرير الدليل كما ذكرنا وليس بمناسب لما ذكره المحشي اذ المذكورة تقرير لزوم امتناع الحمل على تقدير مغايرة الموضوع للمحمول وعينيته لا عدم الافادة اصلا حيث قال لم يكن هناك حمل بحسب المعنى فلا يناسب ذكر عدم الافادة الحمل في الدعوى بل هو مستدرك بالنظر الى ما هو ذكره المحشي من تقرير الدليل فافهم وايضا **قوله** ان اراد بالعينية الاتحاد بالذات العام للمغايرة الاعتبارية لم يكن قوله لم يكن هناك حمل بحسب المعنى صحيحا اذ المغايرة الاعتبارية كافية في الحمل بحسب المعنى وان اراد بها الاتحاد المقابل لمطلق المغاير فلم يصح قوله وان تغايرا كان الحمل الحاكم بسواد ما بالموضوع كالجسم في نفسه اسود لظهور ان التغاير الاعتباري بين الجسم والاسود حاصل ضرورة ان لا يكون الجسم في نفسه اسود بل بعض كونه كذلك وظاهر ان الاظهر في تقرير ما ذكره الشارح **قوله** فيما قاله كل واحد منهما اه **اقول** فيه نظر لان للمستدل ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيناه من غير حاجة الى البيان وان كان صحيحا كانت مقدمات الدليل صحيحة ولزم بطلان الدليل الحمل وما لزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل وليس بشيء اذ صحة الحمل مطلقا لا يستلزم صحة هذه المقدمات المخصوصة فقوله في الاستدلال وان كان صحيحا كانت مقدمات الدليل صحيحة مما لا يشتبه فساده على ذي مسكة على ان قوله في الاستدلال وما لزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل مشتمل على الباطل ويلزم ابطال الشيء بنفسه على ما قرره ايضا الا ان يحمل هذه القضية سالبة حقيقية بناء على ان معنى البطلان عدم الصحة **قوله** ويرد عليه ان الامور المتغايرة **اقول** اراد بالذات الحقيقة وبالاتحاد المعنى المجازي الذي سيذكره الشارح في مباحث الوحدة من كون الشيئين شيئا واحدا وحاصله يحصل الذات الواحدة

موضع المحمول

مثلا فلا يكون الجسم

من شيئين ويدل على ما ذكرنا قول المفسر بهذا التفسير في أول مباحث الماهية حيث قال أن أجزاء الماهية وإن كانت متغايرة
ذاتا وجعلا ووجودا إلا أنها لما التأمت وارتبطت بحيث حصل منها ذات واحدة حقيقة كفى ذلك في حمل بعضها على
البعض وعلى الذات وفيه يظهر ورود الاعتراض على هذا التفسير لظهور أن المتغايرين مفهوما ووجودا قد يحصل
منها ذات واحدة حقيقة فيصدق على هذا الحصول الاتحاد في ذات بالمعنى المراد الذي ذكرناه مع أن الوجه
شاهد ببطلان الحمل فيهما وإن فرض أي ارتباط كان ومما ذكرنا ظهر بطلان الاعتراض المبني على تفسير الاتحاد
بالمعنى المخترع والذات بالأفراد قوله لا يقال الحمل إنما الحمل على ذات الموضوع اه أقول يعني أن المقصود ههنا
تفسير الحمل المتعارف والحمل بهذا المعنى إنما الحمل على ذات الموضوع لا على وصف الموضوع المغاير لوصف المحمول ومن
الجائز أن يكون ذات الموضوع الذي هو المحكوم عليه بعينه ذات المحمول وجودا وإن كان وصفاهما متغايرين في المفهوم
والوجود كقولنا بعض الحيوان إنسان فإن وصف الحيوان وإن كان مغايرا للإنسان وجودا كما هو المذهب عند
من يفسر الحمل بهذا التفسير لكن ما صدق عليه وصف الحيوان من أفراد الإنسان متحد مع الإنسان وجودا فلا يلزم
من تغاير الشيئين مفهوما ووجودا عدم صحة حمل أحدهما على الآخر فحمله متغايرا إذا أريد بالأول ما صدق عليه ولم
الكلية القائلة أن المتغايرة في المفهوم إذا تغايرت في الوجود لم يصح حمل بعضها على بعض وحاصل الجواب أن
المراد بالأمور المتغايرة التي حكم بامتناع حمل بعضها على بعض كل الأمور المتغايرة حتى يرد ما ذكر بل الأمور المتغايرة
التي يكون كل منها ذاتا أو الأفراد مفهوما وله شبهة في امتناع حملها قال في الشرح وأيضا لو لم يتغاير الحاكم
حمل بحسب المعنى لأن الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه أقول التغاير الاعتباري كاف في صحة الحمل
المعنوي وهو النسبة وذكره لا يدل إلا على وجوب مطلق التغاير بين الموضوع والمحمول لا على التغاير بالذات
في المفهوم الذي هو المطلوب إثباته ههنا حيث قال ويستدعي تغاير الطرفين من وجه أي في المفهوم ثم استدل عليه
بالدليل قوله لا يقال لعل المراد بالتغاير في المفهوم أعم من الاعتباري اه أقول هذا لا يستلزم أن
يكون في الحمل المفيد التغاير الاعتباري إذ ما من كلام يدل على أن التغاير في المفهوم لو ثبت لم يكن
الحمل هذرا بل مفيدا وأما لم يعد الحمل في أمثال قولنا السواد سواد لعدم التغاير في المفهوم وأن المطلوب ههنا
بيان ما يستدعيه الحمل المفيد دون مطلق الحمل الذي يكفي فيه التغاير الاعتباري وقوله لأنهما لو لم يتغايرا لكان
الحمل هذرا أعدل شاهد على ما ذكرنا قوله ولا مخلص إلا بأن يحمل الحمل في الذاتيات اه أقول يرد على هذا التقرير
حمل الذاتيات المعدومة التي لا اعتبارات وإن أريد حمل الذاتيات على الذوات الموجودة كما يدل عليه قوله وسيأتي

كما

بعينه فلا معنى لقوله وفي عدها من الأصناف لا انتقاضه بما ذكرنا وأيضا على أن الحصر وتقابل المراد بتفسير
حمل الموجودات الخارجية فلا يرد حمل العدميات فإنه ولئن سلم أن معنى الحمل أن المتغايرين مفهوما متحدان
ذاتا بمعنى أن ما صدق عليه ذات واحدة وهذا التفسير عام يحمل الذاتيات والعرضيات والوجوديات ويحمل
العدميات المحمول على الموجودات نحو أن صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية لا نسلم أن هذا التفسير
ليس بعام للحمل الذي يشتمل عليه القضية الطبيعية والشخصية إذ لم يحكم فيهما على ما صدق عليه الموضوع فلا
يتصور فيهما الاتحاد في الذات بذلك المعنى أما الأول فظ وأما الثاني فلأن موضوع الشخصية جزئي حقيقي
فلا يتصور صدقه على شيء فلا يكون له ما صدق عليه فلا يتصور الاتحاد في الذات لأنا نقول لا بأس بذلك
لأن المقصود تفسير الحمل المعتبر في العلوم ولا شك أن الحمل الذي في القضية الطبيعية والشخصية ليس معتبرا في
العلوم قال في الشرح أي بل سلب الوجود عنها نقيض ثبوتها أقول معنى السؤال ليس إلا سلب الوجود فلو
لم يقتض الماهية السلب لسلب ولا شك في بطلانه اللهم إلا أن يراد بسلب الوجود الحكم بسلب الوجود حكما مطابقا
للواقع وبالتعين استيفاء الماهية وبعينها وفيه أنه لا يراد سلب الوجود وعبارة السائل حيث قال وسلب
الوجود عن ماهية السواد الحكم بسلب الوجود حكما مطابقا للواقع ليتوارد النفي والإثبات من الجانبين على
شيء واحد إلا أن الأولى حمل كلام السائل على ظاهره مما لا حاجة إليه ويمكن أن يراد بالنفي معنى المنفية لا معنى السلب
ولا شبهة أن سلب الوجود عن الماهية يقتضي منفيتها وكونها منفية قوله لا ثبات نفيها اه أقول هذا استدلال
لا حاجة إليه في الجواب ويمكن أن يقال إنما تعرض له دفعا لتوهم كون الحكم بالسلب مقتضيا لتميز المسلوب
عنه وثبوته من حيث أن ذلك الحكم إذا كان مقتضيا للماهية كان مقتضيا لثبوت الماهية فيلزم في
تميز الماهية وثبوتها لأن ثبوت الصفة لشيء فرع ذلك الشيء فيه تأمل قوله إلا أن يراد التعيين بالقوى
البشرية أقول يعني أن الوجود إذا قيد بالقوى البشرية أي بجميع القوى البشرية ثم رفع هذا التقييد وحكم بهذا
الرفع على شيء يكون الحكم صادقا لكونه رفع الإيجاب الكلي فإنه قيل ليس بموجود في جميع القوى البشرية فيكون
هذا التقييد في قوة التنصيص ببعض الأذهان وإلا فلا شبهة في عدم صدق الإطلاق قوله فإن لم يكن تصور
بوجه ما وجودا اه أقول كأنه أشار بتقديم هذا الاحتمال إلى رجحانه كما أشار بتقديم كون الوجود في القوى العالية
وجودا ذهنيا إلى رجحانه والظن أن ترديده ليس من التردد كيف وقد صرح فيما سبق بأن الارتسام في القوى
العالية وجود ذهني بل لتوسيع الدائرة لئلا يكون مصيرا إلى الحصر وقد سبق منا ما يبين تحقيق الحق في كون تصور

الشيء بوجه وجوداً ذهنياً أولاً فتذكر **قوله** فباعتبار أن الدال بغير واسطة أو بواسطة واحدة آه **أقول** هذا
مبني على إطلاق القوم من مثبتي الصورة ونافيها فمن قال بالصورة قال إن الألفاظ تدل أولاً على الصورة
ثم تدل بواسطتها على الأمر الخارجي وأن الكتابة تدل بواسطتين اللفظ والصورة إذ الألفاظ لما كانت موضوعة
للصور ودالة عليها بالوضع وكانت بين الصور والأمر الخارجي علاقة طبيعية مقتضية لدلالتها عليه كانت دلالة
الألفاظ على الأمر الخارجي بواسطة واحدة هي الصورة ودلالة الكتابة عليه بواسطتين ومن نفى الصورة حذف
الواسطة في دلالة اللفظ وحذف الصورة في دلالة الكتابة فإن قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم بشيء آخر وهذا المعنى منتف بين اللفظ والصورة إذ اللفظ ليس بحيث يلزم من سماعه العلم بالصورة
التي وضع لها على ما قالوا بل اللازم حصول الصورة وهو ليس مستلزماً للعلم بها إذ لا بد في العلم الحضوري
النفس وصفاتها أن تلتفت إليهما ولا يلزم من حصول الشيء في النفس التفاتها إليه ولذلك لم يلزم من العلم بالشيء
العلم بذلك العلم وأيضاً أنه لا يتحقق هذا المعنى بين الصور والأمر الخارجي إذ معنى العلم بالأمر الخارجي حصول صورته ولو
ثبتت الدلالة بينهما لكون المعنى يحصل من حصول الصورة حصول الصورة وأيضاً نحن قاطعون بأن الألفاظ
لم توضع بحسب المعلوم والصور الذهنية بل إنما وضع للمعلوم والأمر الخارجي وقصد دلالته عليه دون الأمر الذهني
لظهور أن الحكم عليه في مثل قولنا زيد قائم هو الموجود الخارجي دون الصورة الذهنية وأن لفظ زيد يستعمل
في معناه الحقيقي دون المجازي وأن لفظ الله علم للذات المشخصة الواجب الوجود العام بذاته ولم يوضع للصورة
الكلية وإن انحصرت في الشخص ولا للصورة الجزئية العامة بالذهن التي هي علم به بالوجه دون الكنه كما ظنه البعض
والحاصل أن القول بدلالة الألفاظ على الصورة وضعاً كما يدل عليه كلام المحقق في شرح الإشارات وكون
الألفاظ موضوعة بإزاء الصور كما صرح به العلامة الرازي في شرح الرسالة مستبعد جداً لا يليق بأن يصدر من
أمثال هؤلاء الأعلام قلنا ليس المراد بدلالة اللفظ على الصورة وضعاً معناه الحقيقي بل المراد مجرد حصول الصورة
في الذهن عند سماع اللفظ بسبب الوضع سواء كانت الصورة نفس مدلوله أو لا وسواء كان الوضع لنفس الصورة
كما في الألفاظ الموضوعة للإدراكات أو لا كما في الألفاظ الموضوعة للمعلومات والمراد بالصورة في قولهم وضعت
الألفاظ بإزاء الصور ما يحصل في الذهن مطلقاً أعم من أن يكون الحصول بالذات كما في حصول الصور أو بالواسطة
كما في حصول ذي الصورة بواسطة صورته وحينئذ يكون ما ذكره عاماً لوضع الألفاظ للمدركات والإدراكات والمراد
بدلالة ما في الذهن على الأمر الخارجي عن الخارج والكشف عنه حصول صورته في الذهن لا المعنى الحقيقي للدلالة أو يقال

أو يقال إنهم لما رأوا ترتب العلم بثبوت الحكم لما في الخارج على ذلك الارتسام حملوا الخارجي في حكم مدلول الصورة وسامحوا
وقالوا الصور تدل على ما في الخارج **قوله** أولوا الظواهر الواردة آه **أقول** من قال بامتناع إعادة المعدوم
في حشر الأجساد كالمص وغيره أول الظواهر الدالة على انعدام المكلفين بتفرق الأجزاء فقال المراد بقوله هو الأول
والآخر وقوله كل شيء هالك إلا وجهه وقوله كل من عليها فان وأمثال ذلك من النصوص الدالة على انعدام المكلفين
تفرق أجزائهم ويؤيده قصة إبراهيم عم فإنه لما طلب إراءة إحياء الموتى حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال
الله تعالى في جوابه فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً فإنه
يظهر منه أن الأجزاء متفرقة بالموت ثم يحيى الأحياء بجمعها وتأليفها **قال في الشرح** الأول أن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الإشارة إليه آه **أقول** إن أراد بالإشارة عين التصور فلا نم لزومها في
صحة الحكم على المعدوم لظهور أن اللازم في التصديق والحكم تصور الأطراف والنسبة لا أمر مغاير له وإن أراد
بها التصور فلا نم عدم قبول المعدوم إياها وما ذكره من أنه لا هوية له لا يدل عليه فإنه صرح سابقاً بأن
العقل يحكم بالامتياز بين الهويات ولا شك أن الحكم بذلك على اللاهوية لا يتصور بدون علم تصورها مع أن اللاهوية
~~لا تتصور بدون علم تصورها مع أن اللاهوية~~ ليس لها هوية وأيضاً يلزم على ما ذكره أن لا يصح الحكم على المعدوم بأنه
كان موجوداً أو معلوماً أو باقياً برهة من الزمان إلى غير ذلك من الأحكام الصادقة عليه **قوله** ولهذا يجيب بأنه
لا يستحيل الإشارة إليه **أقول** محصل الجواب أن المختار من الترديد هو الأخير وأن المراد بصحة الحكم مطابقته
للواقع لا إمكان صدوره عن الحاكم وقد يكون حاصل الدليل أن المعدوم لو صح إعادته لصح الحكم عليه بصحة العود
هو موقوف على أن يكون المعدوم الذي لا هوية له متصفاً في نفس الأمر بصحة العود واتصاف المعدوم الذي هو نفي
صرف لا هوية له بإمكان العود من حيث إنه نفي مما لا يقبله العقل بخلاف امتناع العود وعلى هذا ينبغي أن
يترك في الدليل قوله لامتناع الإشارة إليه بل يقول إن نعال يدل إذ لا هوية له ولكن أسبق أن له تعرض في الجواب
للتعرض بمنع الإشارة بامتناع العود والإشارة لصحته بل تعرض للتسوية بين نفس الاتصاف بإمكان العود
والاتصاف بامتناعه بناء على أن الفاضل المحشي فيما سبق حيث قال وجوابه عند ما مر من رجوعه إلى نفي
الحكم وإن كان صحيحاً بواسطة الصورة آه وأيضاً يكون التعرض لصحة الحكم مستدركاً بل يكفي أن يقال لو صح إعادته
لاتصف بصحة العود في نفس الأمر آه **قوله** يلزم أن لا يكون المعاد معاداً بل مبتدأ بعينه **أقول** قيل عليه لا يلزم ذلك
بل اللازم كونه معاداً ومبتدأ معاً **قوله** فلا غاية أنه غير معقول **أقول** فسر الدليل على أنه غير معقول أن المحل الذي ذكره قد

واللاهوية

وفي الشرح

لا يعقل الا بين الشيئين والشئ ابهما واحد بعينه قوله ان اراد بالشيئين الامرين المتغايرين بالذات فلا
يلزم ذلك في المحل وان اراد المتغايرين مطلقا فلا نم عدمه في واحد بعينه فانه باعتبار بعضه في زمانين
متغايران وهو الكافي في امكان ذلك في المحل قوله اثر ذلك بان صور المشخصات اقول يعني ان يكون ما عدا الصورة هو
المعدوم بعينه وان لا يتعدى الحكم بصحة العود الى غيره بان يقال يجوز ان يكون الصورة الحاصلة صورة ذلك الشخص
المعدوم من انه يتحصل عن الصورة الجنسية وح يكون المماثل هو ذلك المعدوم بعينه دون سايره ولا يتعدى الحكم
بصحة العود الى سائر المعدومات بل مختصا به لا لان ظاهر الحكم كما على الاشخاص بواسطة ملاحظة تلك الاشخاص بصورها
الحاصلة في الخيال انما يلزم تعدى الحكم ان لو كان الحكم على ما عدا الصورة الكلية وهو ليس بلازم ثم اعلم ان ما ذكره من التاييد
يدفع قول من قال اذا حكم على شئ من حيث انه موصوف بصفة جاز على ما عداه في تلك الصفة من حيث هو
كذلك لقيام المقتضي فاذا كان الاشارة الى ما عدا الصورة يلزم ان يصح عود كل ما عدا الصورة لاشتراكهما في مقتضى
تلك الصحة عن الاتحاد في ماهية الصورة فتدبر قوله وايضا لو تم الدليل الخ اقول ينتقض الدليل ايضا بتخلل
الوجود بين عدمي الحادث الزائل قوله وقد يدعى بانه مطلوبه اقول فيه بحث لان الشارح انما تكلم على ان هذا
الدليل مختص بامتناع عود الزمان وبنى الجواب عليه بناء على انه لو حمل على الاطلاق يلزم ان يحمل كلام المص على
خلاف ما ذهب اليه اذ الوقت عنده ليس من المشخصات ويدل عليه كلامه في بعض المحصل حيث قال ان مباحث صحة
العود انما يتأتى بعين نسبته الى نفسه تعالى ولا يتعين هو بغير ذلك النسب وايضا يستصحبه بان بقاء الاجسام ضروري
ولو كان الزمان من المشخصات عنده لم يكن لهذا الحكم وجه قوله ولو كان مشخصا لكان الشخص الخ اقول على انه
وجه هذا البحث للشيخ مع امر يلايمه وكان الشيخ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من المشخصات
فقال الشيخ ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم من الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يبا
حثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات قال
في الشرح اما الابتداء جواز اعادة الخ اقول فيه ان الدعوى لو لم يكن كلية لما امكن تفريع اعادة المكلفين بالجزاء لجواز
ان يكون المكلفين من موضوع القضية الجزئية لكن معظم غرض المتكلمين من اثبات هذه القضية هو التفريع
المذكور والجواب الحق ان يقال ليس الغرض من هذه الادلة رفع الايجاب الكلي اعني عدم جواز اعادة كل المعدوم
اذ لا يلزم منه امتناع العود مطلقا بل المقصود السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فيكون حاصل الدليل انه
لو جاز اعادة المعدوم في الجملة لزم الشك في الزمان فيرد ان يقال لا يلزم من الجواز في الجملة جواز اعادة الزمان واقول

حسـ

علم
٥

٢٨٢

قوله اختلف المتكلمون في جواز اعادة كل المعدوم فمنهم من قال به وقال بعضهم بجواز اعادة الجواهر دون
الاعراض وبعضهم بجواز اعادة غير الاعراض السيالة وقول الشارح اما الابتداء جواز اعادة كل معدوم موافق لكلام
الطائفتين اللتين ادعيا الجزئية وما ذكر من ان الدعوى لو كانت جزئية لما امكن التفريع الخ ليس بشئ اذ للمفرع
لو قيد بالجوهر كان يقال المعدوم الذي هو الجوهر او المعدوم الذي غير العرض السيال يجوز ان يعاد صح ذلك التفريع
بلا شبهة قال في الشرح واليه الاشارة بقوله تعالى وهو اهون عليه الخ اقول وجه الاهونية ان ذلك المعدوم
استفاد بالوجود الاول الذي قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود قبولا اسرع وهو مراد الشارح
بقوله واليه الاشارة قوله ما ذكره من التحقيق ينكشف به الخ اقول هذا التحقيق ليس بجامع مادة الاشكال اذ
المبادي العالية تعتبر هذه الاعتبارات الى غير النهاية ولا ينقطع اعتبارها والا يلزم جهلها ببعض احوال
الصفة الذي انقطع اعتبارها عنده فانه اذا لم يعتبر له مطلق امكان لكان جاهلا بانه مطلق من حيث انه ممكن مجهول له
لان العلم كان من تلك الحيثية بدون اعتبار تلك الحالة محال ولا شك في استحالة هذا النسب ولا يدفع ما سماه تحقيقا
نعم اذا انحصر الاعتبار في اعتبار عقولنا يكون هذا التحقيق نافعا ونقول ايضا ان لزوم اللزوم مثلا لو
باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يثبت واعتبار العقل ليس ضروريا فيجوز ان لا يتصف اللزوم به فاذا
جاز ذلك جاز الانفكاك احد المتلازمين عن الاخر وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يتصف
اللازم بذلك اللزوم في نفس الامر سواء اعتبره العقل او لا بل لو لم يوجد ذهن ذاهن لا يخلو اللازم عن ذلك
الاتصاف وح يلزم التسلسل في هذه اللزومات والاتصافات التي بحسب نفس الامر وهذا النوع من التسلسل باطل كالتسلسل
في الموجودات كما ذكره المحشي في حواشي التجريدات حيث قال فيه ان التسلسل في خصوص اللوازم يتوقف صحته
نظرا وان كان الحصر امرا اعتباريا لقيام البرهان على بطلان هذا النوع من التسلسل ايضا فلا فايدة في نفي وجود
تلك اللزومات اصلا فتامل قوله امر بالتامل للاشارة الى وجه الاشكال الموهوم من قوله وان اراد امكان و
جوده في الخارج فلا نم صدقه وبيانه ان كون الصور مثله واشباحا مخالفة لذي الصورة في الماهية يستلزم انه لا يكون
للاشياء وجود ذهني لا بيانا ولا مجازيا وبيان ذلك ان النار مثلا قد قام في الذهن صورتها هي عرض موجود في الخارج و
لها نسبة مخصوصة الى ماهية النار بها صارت تلك الصورة سببا لانكشاف ماهية النار في العقل والدلايل المذكورة
على الوجود الذهني اذا تمت دلت على ان الثابت في الذهن ماهيات الاشياء موجودة بوجود ظلي غير اصيل كما ذهب
اليه المحققون ولعل المراد الامر بالتامل للاشارة الى دليل يتوقف كون الصور موجودات خارجية على كونها مثلة

[illegible]

واشباهها مخالفه في الماهيه لذى الصوره وهو ان الصوره اذا لاحت موجودات مع كونها مواقعه لذى الصوره في
الماهيه يلزم ان تكون المعروضات الخارجيه موجوده اذ وجود صورها الواقعه اياها في الماهيه وجودها فيبطل
العول بكونها عرضا سنذكر بطلانه الكيف مواقعا لما هي صوره له كما دل عليه كلام الشيخ وعنه قال في الشرح
لان الامكان اعتباري عقلي اه اقول هذا الاول على وجوب المطابقه لما في العقل لان الاعمى مثلا اعتباري عقلي مع
ان الحكم به بحسب مطابقته لما في الخارج دون العقل بل المتبع مطابقته لما في العقل اللهم الا ان يجعل هذا دليلا على ما
لانم المدعى اعني عدم وجوب المطابقه لما في الخارج ويكون حاصل الكلام ان الواجب هو المطابقه لما في العقل والاولى المطابقه
لما في الخارج لان الامكان اعتباري عقلي قوله بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل اقول الاولى
ان يترك قيد باعتبار العقل اذ هو يدل على ان الحكم بالامور العقليه يجب ان يكون مطابقا لما في العقل وان مطابقته
لما في نفس الامر باعتبار مطابقته لما في العقل الذي هو ورد منه وليس كذلك وان بعض الاحكام من ذلك النوع يجب
ان يكون مطابقا لما في الخارج كالحكم بالاعمى ويمتنع مطابقته لما في نفس الامر باعتبار العقل بل له يكون مطابقته لما
في نفس الامر المطابقه لما في الخارج قال في الشرح و العمى باطلان اه اقول هذا ادعاء لا دليل
التقضين وبطلان ضروري له نحن على اصرونا في المؤثره الذي استدلوا عليه سلمنا عدميتها لان نفي
الاتصاف يصدق سلمنا عدم الصدق في نفسها اذ لو كانت موجودة لكانت واحد موصوف وله يكون الاتصاف
بها منتفيا وهو لا وجه لادعاء بطلان عدميتها واتصافها ليلزم على بطلان ما عدميتها على تقدير عامه دليل على بطلان
المؤثره في نفسها وكذلك قالوا فيكون المؤثره باتفاه واذا ثبت الصدق في نفسها يلزم بثوتها لغيرها فيلزم
ثبوت المؤثره لغيرها فيلزم احتياج الممكن الى مؤثر واحد قوله بقدر الحوائج الا المؤثره امر اضافي اه اقول
اذا اوردت الشبهه بالقدر الذي وقع في الشرح لا يكون ما ذكر اظهر في نقض الحوائج بل الامر ظهر ان يقال انه
اعتباري والدليل الذي استدلوا به غير تام لان الصدق على المعدوم لا يستلزم المعدوميه وان التقضين يجوز
ان يكونا غير ثابتين في الخارج لكن الشارح اقتصر على اختيار الشق الثاني من التردد ولم يذكر في الحوائج اعتمادا
على ما سبق من بطلان تينك المقدمتين واذا اوردت الشبهه هكذا انه يصور انه اتصاف بالمؤثره والامكان
المؤثرة ممكنة للاحتياج الى موصوفها فيثبت مؤثره اخرى فيتسلسل كان ما ذكره من القدر لا طهر في الحوائج
للاحتياج الى ذلك المطلوب الذي ذكرناه في القدر السابق الا ان المطابق لما ذكره المصنف في نفس الحصل هو الاول قوله
وقد يقول انما يؤثر فيه من حيث هو موجود وله معدوم اقول هذا استدراك في الحوائج هذا السوال واما اذا تعلم
ما ذكر

ما ذكروا با من اصل السوال كما وقع كذلك في نقد الحصل وله استدراك فتامل قوله اذ له معايرة من الماهية اه
اقول اراد بالمغايرة المغايرة الذاتيه التي لا بد لها من الجعل فله تصير ثبوت المغايرة الاعتبارية بين الشيء ونفسه
قال في الشرح فكون السواد مؤثرا بكون بالغير اه اقول لا نسلم كون السواد موجودا واذا اعترفتم بانه
بالغير وهو بعينه الشق الثاني من التردد ورد ابطله فالشق الاول باطل لا ما نقول المراد ان اتصاف السواد
بالكون بالغير لا ان نفس الكون من حيث هو من غير اعتبار اله اتصاف به لسبب الغير اذ المتفرع على ما اختاره
من ان ما يتأثر في الماهيه هو ان يجعل السواد محققا هو ان اتصاف السواد بالكون لسبب الغير لا ان
جود من حيث هو بالغير وله ستوهم كون ما ذكره هو الشق الثاني من التردد لا له قريب ان ستوهم كونه الشق
الثالث من التردد ورود الاعتراض بروح ما ذكره الى اختيار هذا الشق الذي ابطلتموه قوله نقول اذا كانت
التأثير في الماهية من ذلك المعنى الذي ذكر يكون للتأثير نسبة الى الماهيه بكونها مجعولة والاتصاف بالوجود
ايضا بكونه مجعولا اليه وان للجعل نسبة الى المجعول والمجعول اليه واراد الشارح بقوله وكون السواد
قد يكون بالغير على ما وقع في بعض النسخ وهو قوله وكون السواد محققا قد يكون بالغير كما وقع في بعض النسخ
نسبة التأثير الى المجعول اليه والمراد ما ذكره في السوال من التردد في ان التأثير اما في الماهيه او في الوجود
او في الاتصاف هو التردد في تعلق التأثير بالمجعول وكذا ما الخبار في الجواب حيث قال وتأثيره في الماهيه
سواء اجعلها محققا فانه يكون ما اشار اليه فيه بقوله وكون السواد بغيره مما ذكره في التردد لا احتمال اذا كان
التأثير في الاتصاف كما دل عليه قوله وكون السواد قد يكون لغيره فللمعترض ان يرد ايضا ويقول التأثير
فيه اما في ماهيته او وجوده قد وكون التأثير فيه تأثيرا في المجعول اليه لا يمنا في قوله التردد لانا نقول
بخيار كون التأثير في ماهيه الاتصاف ونفسه بمعنى ان المجعل الماهيه متصفة بالوجود لا بمعنى ان المجعل الاتصاف
اتصافا واما يلزم هذا المعنى لو كان التأثير في نفس الاتصاف تأثيرا في المجعول اذ هو الذي يقتضي مجعولا اليه
واما اذا كان التأثير في المجعول اليه فلا يلزم ذكره واهمم قوله وسلف منا كشفه في سبحث كون المعدوم
شيئا اقول لا يحال ما سبق لاختيار كون التأثير في اتصاف الماهية وما ذكره هنا اختيار كونه في الماهيه
فكيف يكون ذكر كشفا عما هذا لا نقول لم يرد عما سبق ان التأثير في الاتصاف على ان يكون الاتصاف
مجعوله بل المراد ان التأثير فيه على ان يكون محمولا اليه فيكون حاصل ما ذكره هنا كان التأثير في الماهيه باعتبار
اتصافها بالوجود فيرجع ما ذكره هنا اليه قوله يتراءى نوع خبط اقول هذا كسب دلالة ظاهر اللفظ

واما اذا لوحظ به قرينة السوق وعلم صحة حمل الكلام على ما دل عليه ظاهره لا يتراءى لحيظ اصله بيانه ان ذلك
السؤال يرد على قول واصحابه على ان التأثير للماهية باعتبار ايجادها له باعتبار نفسها فيلزم ان لا يكون التأثير
في نفس السواد سواداً فرض سواداً اوله وايضاً ان وجوب سوادية السواد ليس معللاً بالغير بل هو مقتضى ذاته
فليس له وجوب لاحق مترتب على الفرض وقوله لا بد ان يحمل قوله اذا فرض السواد سواداً على ما حمل عليه المحشي رحمه
الله وان يراد بقوله وقد وجب سواديته وجوباً لاحقاً مترتباً على الفرض ان السواد اذا فرض سواداً موجوداً فقد
وجب سواديته الموجودة بسبب تحقق المفروض بحذف المضاف وحمل الفرض على المفروض وهكذا في قوله
ومع ذلك الفرض اي مع تحقق ذلك المفروض قال في الشرح فانه يكون ايجاداً لما فرض هو موجوداً اقول
فان قيل له اتحاد في ايجاد ما فرض موجوداً انما المحال ايجاد الموجود لا بالقول المراد بما فرض موجوداً
هو الموجود الذي فرض موجوداً وتحقق ذلك الفرض ولهذا قال يكون ايجاداً للموجود الذي فرض موجوداً
وتحقق ذلك الفرض قوله وهي ايضاً مصاحبة له اقول لم يرد بالاحتياج الى الصانع معنى العلية لظهور ان علية
الشيء للشيء لا يستلزم علية ملزوم الشيء بل اراد كون الصانع مما لا بد منه في بقاء العالم واستناده به تعالى دونه
وهو الكافي في المقصود اعني دفع ما اشتهر اللازم من القول ببقاء العالم على تقدير عدم الصانع قوله لان استواء
نسبته الى الطرفين امر لازم لذاته اقول فيه بحث لانه يقتضي ان يكون الاعراض السيالة الممتنع البقاء ممكن البقاء
لان نسبتها الى الطرفين لازم لذاتها لا فرق بينها وبين الباقي فلو اقتضى ذلك تساوي نسبة الوجود والعدم
في الزمان الثاني الباقي له فرض في السيال ايضاً تساوي نسبة الوجود والعدم في ذلك الزمان فيلزم امكان
بقائها وايضاً المعلوم لنا بالبرهان ان مطلق الوجود اي غير المقيد بكونه في الزمان الثاني قال اقول والعدم
المقابل له متساوي النسبة الى الماهية لذاتها وهو لا يقتضي ان يكون الوجود في الزمان الثاني الذي هو البقاء و
العدم فيه متساوي النسبة اليها لذاتها كما قالوا اعتبار في كون الاعراض السيالة مقتضية لعدمها في الزمان الثاني
وكون العدم فيه اولى بالنظر الى ذاتها قاله وبيان ما قال للجواز ان يكون البقاء ممتنعاً اذ الكلام في الموجودات
الباقية وله جوز ان يكون واجباً بالنظر الى ذات الباقي كوجوب العدم في الزمان الثاني بالنظر الى ذات العرض
الممتنع البقاء كالصوت لان اقتضاء الوجود في الزمان الثاني مشروط بالوجود لان الايجاد فرع الوجود ولا يجوز
ان يكون ذلك الشرط متحققاً في الوجود الاول لانه غير مقارن لاقتضاء المفروض وله في ضمن الوجود في الزمان
الثاني لانه متأخر عنه فتعين ان يكون البقاء ممكناً لذات الباقي وله يخفى عليك ان هذا الدليل انما تم على مذهب
الحكماء

استواء

[illegible]

---

٢٨٦ الجزء

للحكماء القائلين بان الايجاد مطلقاً فرع الوجود واما على مذهب متأخري المتكلمين القائلين بان علة الحاجة
هو الامكان وان الباقي كالحادث في حاجته الى العلة فلا يتم لان المتكلمين لا يقولون بان الايجاد مطلقاً فرع الوجود اللهم
الا ان يقال ان المتأخرين منهم يقولون به وبما يستلزمه من عدم زيادة وجود الواجب وان الامكان كما قال المشهور
لكان القول بان الامكان علة الحاجة مخالفاً للمشهور قوله فانه كثيراً ما يشتبه الحال اقول وقد ظهر مما ذكره
من التحقيق ان التأثير في امر متجدد هو البقاء وهو لا ينافي ان يكون التأثير في الباقي الذي هو الوجود الاول
بمعنى ان يجعله متصفاً بالبقاء وقد يتضح مما قدمه قولهم ان التأثير في الباقي بمعنى ان التأثير في الوجود الاول
بمعنى تحصيل نفسه او في الباقي مأخوذاً مع صفة البقاء وما قدمه قولهم ان التأثير في متجدد من ان التأثير في
وجود ابتدائي و يتضح مما اشتبه من قولهم المراد بالتأثير استتباع وجود الاثر وجود المؤثر وهو حاصل
في حال البقاء ومن قولهم معنى التأثير في الباقي ان يكون دوام الاثر بدوام المؤثر والمراد بقوله يشتبها
على القاصرين بتغيير العبارات اشتباه ما اوردوه مما نقلناه من العبارات المختلفة التي مؤداها امر
واحد وهو ما ذكره المحشي قال في الشرح ولا يمكن استناد الممكن القديم الى المؤثر المختار اقول اتفق
الكل على ان القديم لا يستند الى المختار محتجاً بما ذكر في الشرح ثم ان الحكماء منهم اسندوه الى الصانع مع
اعتقادهم بان العالم قديم والصانع مختار فتوهم التناقض بين كلاميهم ودفع بان معنى الاختيار الذي اتفقوا
على نفيه عدم ابانة صحة الفعل والترك وليس معنى الاختيار الذي اثبته الحكماء للباري تعالى هذا المعنى ولا مستلزماً له
بل معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه ليس كذلك المعنى ولا مستلزماً له اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان مشية الفعل ربما يكون لازمة للمختار ويستحيل الانفكاك بينهما كلزوم مشية العالم للباري
تعالى عندهم واقول المتقدم وان فرق بين معنى الاختيار وجوزوا استناد العدم الى المختار باحد
المعنيين دون الاول الا ان دليلهم على امتناع استناد القديم الى المختار باحد المعنيين المذكورين يدل
بعينه على امتناع الاستناد الى المختار بالمعنى الاخر ايضاً لان القصد الى ايجاد الموجود قصد الى تحصيل
الحاصل سواء كان القصد الى ذلك الايجاد امراً لازماً او مخصوصاً كون مشية الفعل لازمة ما لا يدفع كون
القصد قصداً الى تحصيل الحاصل ولا فرق بين القصد الى ايجاد الموجود وقصد الى ايجاد الموجود بهذا الايجاد
في صورة المشية اللازمة حيث لا القصد الى ايجاد الموجود والقصد مع صحة الفعل والترك اذ البديهة لا تفرق
بينهما في ان كلاً منهما قصد الى تحصيل الحاصل بحسب بادي الراي دون التحقيق بناء على انه قصد الى ايجاد الموجود

[illegible]

بذلك للجلاد قيل انهم قالوا اول العقل مع كونه امرا شخصيا اراديا معللا بالغرض وقديم فقد استندوا القديم الى
المختار بمعنى صحة الفعل والترك لان المختار المعلل افعاله بالاغراض اذا لوحظ ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن
تلك الاغراض يكون نسبته الى طرفي الفعل والترك على السوية والغرض يرجح الفعل ويكون اصل ارادته بالفعل وعدمه
متساوي النسبة بالنسبة الى ذات الارادة من حيث هي مع قطع النظر عن الغرض والغرض يرجح التعلق فيلزم
من ذلك ان يكون الفعل والترك صحيحين بالنظر الى صحة حصول الغرض من حيث انه غرض وعدم حصوله
واقول امكان حصول الغرض وعدم حصوله من تلك الحيثية بالنظر الى ذات الغرض لا يستلزم امكانهما
بالنظر الى ذات المختار على معنى عدم امتناعهما بالنظر اليها لجواز ان يكون عدم كون الغرض غرضا ممتنعا
بالنظر اليها فيكون الفعل التابع لهذا الغرض واجبا لان ذات المختار بحيث يستحيل تخلفه عنها كاستحالة تخلف
الارادة المتعلقة بهذا الفعل لذلك الغرض فظهر مما ذكرنا ان ثبوت الارادة للعقل بمعنى الحالة الميلانية التي هي
المستدعية لكون فعل المختار معللا بالغرض ولكون تعلقها بالفعل موقوفا على الغرض لا يستدعي كون
تلك الارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما قالوا مثله في الباري تعالى وان
فرقوا بينهما بان ارادة الله تعالى بالعالم علمه بالنظام الاحسن وانها ليست معللا بالغرض وان ارادة العقل
هي الحالة الميلانية التابعة للغرض وح لا يلزم من اسناد الحركة القديمة الى ارادة العقل اسناد القديم الى المختار
بمعنى صحة الفعل والترك حتى يخالف تلك القاعدة وما سيصرح به من ان ارادة العقل من حيث انه ارادة يقتضي ان يكون
لكون المتحرك عرض من التحرك لا يقتضي ان يكون هذه الارادة ارادة بمعنى صحة الفعل والترك دون معنى ان شاء
فعل وان شاء ترك بناء على انه لا يقتضي الغرض بخلاف الاول لان عدم اقتضاء العام شيئا لا ينافي ان
يكون ما يقتضيه فرد خاص منه فافهم **قوله** اي عندهم قديمة هيولاها شخصا وصورها الجسمية نوعا وصورها
النوعية جنسا اه **اقول** وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا
تختلف الا بالامور الخارجة عن حقيقتها عندهم فيكون نوعها مستمرة الوجود متعاقبة افرادها ازلا وابدا
وكذلك المادة لا تخلو خلوها عن الصور النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه هذا ما ذكره
في شرح المواقف وهو يدل على ان قدم الصور النوعية لا يكون الا لجنسها دون نوعها اصلا وانما يكون
انواعها متعاقبة بتلاحق فيحفظ جنسها بسببها وله نحو علتك انه مخالف لما نقله عنهم ههنا من ان
المركبات

المركبات المتوالدة قديمة نوعها لان قدم النوع المركب لا يكون الا بقدم اجزائه نوعا وهو يستلزم ان يكون انواع
الصور النوعية للبسائط قديمة اذ قدم الكل نوعا يستلزم قدم الجزء نوعا اه وقد يقال مرادهم بقولهم
العنصريات قديمة بهيولاها شخصا اه ان العنصريات بسائطها ومركباتها كذلك لان بسائطها كذلك فقط
كان المراد بقولهم الفلكيات قديمة اه ان الافلاك وما يتعلق بها من المتممات والكواكب كذلك لكن لا يظهر وجه
انهم بصدد تفصيل احوال مجموع الموجودات من القدم والحدوث لا بصدد تفصيل بعضها كما لا يخفى على
السوق ومرادهم بقولهم بصورها النوعية جنسا ان صورها النوعية لجميع الاجسام العنصرية بسائطها
ومركباتها قديمة اجناسها قطعا دون انواعها لاحتمال كون صور نوعية المركبات المتوالدة حادثة
نوعا فان قدم الجنس مقطوع عندهم وقدم النوع ليس بمقطوع في جميع الاجسام العنصرية بل المتولدة تحتمل
الامرين وان كانت صور المتوالدة قديمة نوعا **قوله** ولا شك ان معروضها بالذات اه **اقول** فيه اشكال من
وجوه الاول ان ما ذكره انما يدل على ان يكون عدم بعض الحوادث الذي يقبل الفناء معروضا بالذات للعلم
لا على ان يكون اعدام جميع الحوادث الذي من شأنها ان تقبل الفناء كالنفس الناطقة عندهم معروضا
بالذات لها فلا يثبت الكلية القائلة ان كل حادث يستدعي سبق عدمه لجواز ان يكون مثل عدم ذلك الحادث
معروضا بالذات للقبلية والثاني انه ان اراد بالعدم في قوله ان العدم لا يكون معروضا بالذات للقبلية
العدم الذي يعقب الحادث فلا نعلم انه يصير بعد الحادث فانه امر مغاير للذي يصير بعده اذ هو ازلي وهذا طار
وان اراد مطلق العدم نسلم انه لا يكون معروضا بالذات للقبلية ولكن لا يلزم منه ان لا يكون المقيد
معروضا بالذات لها والثالث انه ان اراد بالمعروض بالذات المعروض اولا وبالذات فلا نسلم ان
المعروض بالذات للقبلية بهذا المعنى لا يكون معروضا للبعدية فان الجسم معروض بالذات للحركة مع
انه يكون معروضا للسكون ايضا وان اراد به المعروض الذي يكون الذات علة تامة للعروض وله
فيما سواه هذا العروض لا يستلزم ثبوت الواسطة في العروض بمعنى ان يكون العارض عارضا
لها اولا وبالذات وبواسطة وصفه لها يكون عارضا للعدم وعلى هذا الامر ان يثبت الواسطة في الثبوت
من العلل كعلة ثبوت الحركة للجسم فلا يثبت تجرد ذلك الزمان الذي هو الواسطة في العروض بالمعنى المذكور
عندهم والجواب عن الاول ان البديهة لا تفرق بين عدم وعدم في كونها معروضا بالذات للقبلية
وعدمها واذا ثبت في بعضه عدم كونه معروضا بالذات للقبلية ثبت في الكل بمثل العروض بحكم تلك

المتممات

بسائطها ٥

الاولى من [illegible] الاول
بعضها [illegible]
و ١١٢ و ٥٦ كلامه [illegible]
الدوم من [illegible]

السابق وعن الثاني المراد العدم الذي يستقبل الحادث ولا شك ان هذا العدم عين العدم اللاحق اذ
لا تمايز ولا تعدد بين الاعدام اللاحقة للوجود فاذا كان الوجود واحدا لكون العدم واحدا ويكون حصول
العدم وعدمه ايراد على المغايرة بحسب الذات والتغاير بحسب الاعتبار بسبب وقوعه في زمانين لا يدفع
المحال اللازم من كونه معروضا بالذات للقبلية وهو تخلف مقتضى الذات عنها وهو ظاهر وعن الثالث
انا بين لو سلم ان الاصح حكم به بان السبق والتاخر الزمانيين مما احتاجا بعد لحوقهما معروضا عروضا
بالذات الى امر مؤثر في اتصاف معروضهما بهما فاذا فرض عروض السبق لشئ بزيد بذلك العروض بالنسبة الى
عمرو فبعد لحوق زيد وعمرو ولا يحتاج هذا العروض الى مؤثر غير زيد وعمرو فيلزم من عروض القبلية للعدم اولا
وبالذات ان يكون ذلك العروض مقتضى ذات العدم فيلزم التخلف الذي ذكر ولذلك استعمل القوم لفظ المعروض
بالذات ههنا في تعليم العروض لذاته هذا واعلم ان في الدليل ههنا استدراكين الاول ان المعترضين
القائلين بان القبلية ليست بنفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهم في اثبات ان معروض القبلية بالذات
امر غير قار هو الزمان اذ يكفي فيما بعد قوله اذ من الجائز ان يعرض شئ لما مر اه وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال ان
ايرادهما لدفع توهم ان القبل بالذات هو العدم وذات الفاعل اذ هما قبل وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل
بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعديته بالقياس الى قبليته وليست تلك القبلية
كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لا يجامع معها البعدية لا يكون الا زمانية الثاني ان وجود الحادث بعد
ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار متجدد ومتصرم وهو الزمان فلا حاجة في الاستدلال الى عدم اجتماع
القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالطبع سهل في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة
وقد علم من هذا انه لولا ايراد المعترضين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفي في البيان وجود القبل
في الجملة قوله هذا بيان لكون ذلك الشئ الاول اه اشارة الى ان المراد مما ذكره من فرض الحركة بيان وتوضيح
بناء على ان تجدد القبليات والبعديات قبل الحادث واتصالها وتصرمها مما يخفى في بادي الراي فاذا فرض
الحركة تبين ذلك حق الاتضاح فيندفع ما يتوهم من ان فرض الحركة في الاستدلال مما لا حاجة اليه قوله سواء فرض
تلك الحركة اه قوله انما قال ذلك دفعا لتوهم ظاهر قوله فيكون ابتداؤه ولم قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء
الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة اه ان تحقق تلك القبليات والبعديات مترتبة
متوقفة على فرض تلك الحركة فافهم قوله لظهور العلم بوجوده واحواله قوله اراد بالاحوال كون ذلك الشئ الاول غير قار
الذات

[illegible]

والقبلية التي لا تجتمع البعدية ط

الذات ومتصلا لا ينال ما ذكره سابقا من قوله هذا بيان لكون ذلك الشئ الاول غير قار الذات متصلا في ذاته يدل
على انا فرض الحركة انما كان لظهور العلم باحوال الشئ الاول وهو الموافق لما ذكره في حواشيه لشرح الطوالع حيث قال
فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الموجود وما ذكره ههنا يدل على ان الفرض انما يكون لظهور العلم باحوال
ذلك الشئ ووجوده ايضا لا يقال المراد بقوله هذا بيان لكون ذلك الشئ موجودا غير قار الذات لظهور ان
فرض الحركة كما يدفع اشتباه كون ذلك الشئ غير قار الذات كما ذكرنا كذلك يدفع اشتباه كون ذلك الشئ الاول
موجودا والمراد بما ذكره في الحواشي من قوله بحال ذلك الموجود شامل للوجود ايضا فيرجع ما ذكره سابقا وما في الحواشي
الى ما ذكره ههنا من ان الفرض انما كان لظهور العلم بوجود ذلك الشئ الاول الموجود وباحواله انما قال لظهور العلم
ولم يقل للعلم تنبيها على ان وجود الشئ الاول المعروض للقبلية والبعدية الذي هو الزمان بديهي وما ذكره في
صورة الاستدلال تنبيه وايضاح قال في الشرح وهو الزمان لا يقال لا نم ان ذلك الموجود الغير القار
الذات المتصل اتصال المقادير هو الزمان لم لا يجوز ان يكون الحركة المتقدرة المتجددة المتصلة اتصال المسافة
لانا نقول القبل بالذات يحتمل التقدير بذاته والزيادة والنقصان لانه قبل زيد الى يوم الطوفان يوم منه
الى يوم عمرو فيكون مقدارا وليس الحركة كذلك لعدم قبولها التقدير لذاتها اذ لا يقال في كم طويل او في زمان
اطول لا يقال للحركة معنيان الاول الحركة بمعنى التوسط وهو الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار
ويكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز واحد انين ويعبر عنها بالتوجه الى
المقصد وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من الحدود للمسافة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض يكون حاله في ذلك
الان مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم علما ضروريا ان للمتحرك
حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما وليست امرا منقسما والثاني الحركة بمعنى القطع
وهي امر متصل ممتد يرتسم في الخيال بسبب استمرار الحركة بالمعنى الاول وعدم استقرار نسبتها الى حدود
المسافة والحركة بهذا المعنى غير موجودة لان الحركة ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد ذلك المتصل الممتد من المبدا الى
الى المنتهى موجودا واذا وصل فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى
القطع انما ترتسم في الخيال وكذا الزمان ايضا معنيان الاول مقدار الحركة بالمعنى الاول اي مطابق لها و
هو امر موجود في الخارج وغير منقسم والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج وكان الحركة بمعنى التوسط يفعل

الآخر غير قار الذات كونه بيانا لكون ذلك الشئ ط

مطلب

ويعبر عنها بالتوجه ط

سط
كارتسام الخط المتصل في الخيال من النقطة الدائرة من فوق ع

[illegible]

[illegible]

للحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يعقل بسيلانه امرا ممتدا وهيهنا هو مقدار
للحركة التوسطية فان اراد المستدل بكون القبل بالذات كما ومقدارا كونه ما يطابق الحركة بالمعنى الاول كذلك
فظاهر انه ليس كما ومقدارا اذ ليس قابلا للانقسام وهو قال انه مقدار الحركة الغير المنقسم اراد به
انه مطابق لها لا انه مقدارها حقيقة كما اشار اليه وان اراد به كونه ما هو مقدار الحركة بالمعنى الثاني كذلك
فمسلم لكنه ليس موجودا خارجيا كما ذكرنا لانا نقول المراد به المعنى الثاني فانه وان لم يكن موجودا لكنه
يدل على امر موجود غير قار الذات وهو الذي سموه آنا سيالا لان هذا الامتداد بحيث لو فرض وجوده
في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك
الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد
وان الزمان كالحركة امر ممتد في الخارج لا في الـ لم لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد
في الذهن اذا فرض انقسامه لا يكون اجزاؤه مجتمعة معا وكان معها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي
ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك انا ندرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها
متقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد
الحاصل في العقل منه وكذا الحال في الحركة بمعنى القطع فانها وان لم يكن موجودة لكنها تدل على شيء موجود
غير مستقر لا يقال قوله فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
وهو الزمان يدل على ان المحكوم عليه بالوجود هو الزمان بمعنى الامتداد المتصل اتصال المقادير لا ما
يدل عليه لانا نقول الزمان والحركة بمعنى الامتداد لما كانا ظاهرين في بادي الرأي و دالين على ذينك
الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيم مقامهما وبحث عن احوالهما التي تعرف بها احوال مدلولهما
الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموجودان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها ولذلك تسامحوا وقالوا
واذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات آه وقد نهم قالوا فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق
بامر غير قار الذات متصل دال على موجود غير قار الذات **قال في الشرح** وجود القبلية والبعدية الخ
يتمنعان آه **اقول** يعني ان عروض القبلية والبعدية الذاتيتين الغير المجتمعين لمعروضهما يدل على وجود
الزمان لكونهما خاصتين به وليس المراد بوجود القبلية والبعدية وجودهما في الخارج لظهور انهما من الاعتبارات
العقلية كما صرح به ولا يخفى عليك ان القبلية والبعدية المذكورتين لو كانتا مما يدل على وجود الزمان لكن

[illegible]

يكفي في الاستدلال عدم اجتماع القبل والبعد الذاتيين فلا حاجة الى اعتبار تجدد القبل وهل هذا الا اعتراف باستدراك
اعتبار التجدد والتصرم وما يتعلق به في الدليل وايضا القوم هربوا عن تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين
لاستلزامه الدور بناء على ان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان ولو عرف بهما
لزم الدور والحال ان الدور لازم على تقدير اخذهما في الاستدلال على وجود الزمان ايضا لان التصديق بهما
موقوف على التصديق بوجود الزمان فلو اثبت الزمان بهما يلزم الدور وعلى ان الكاتبين بان الزمان معروف
الآنية لم يتحاشوا عن اخذ المط في التنبيه عليه على وجه يعتد بوضوحه بزيادة خفائه وان الغرض من التنبيه ليس
الا ايضاح ما فيه خفاء ببسط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم واخذ المطلوب فيه لا ينافي ذلك
قال في الشرح وهما اضافتان الى قوله فبل القبلية ليست بموجودة آه **اقول** هذا ما يتعلق بالدليل
اورد به دفع ما يقال من ان القبلية والبعدية من الامور الاعتبارية فلا تدلان على وجود معروضهما في الخارج
فلا يتم الاستدلال بعروض القبلية والبعدية الذاتيتين للزمان على وجوده **قوله** دل على وجود معروضهما آه **اقول**
لا يقال المعروض بالذات للقبلية والبعدية المذكورتين هو اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان
الزمان متصل واحد فلا يلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضها فكيف يستدل بهما على وجود الزمان
لانا نقول المراد بالمعروض متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقول لا الموجود
في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما انما تعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير
المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا **قوله** يتجه عليه [illegible] آه **اقول**
يمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني من الترديد ونقول المراد بالمعروض ههنا المتعلق كما ذكرنا سابقا
ونص عليه الفاضل في المحاكمات ولا شك ان عروض القبلية والبعدية لشيء يدل على وجود متعلق سببا لعروضهما
لمعروض الحقيقي من حيث ان عروضهما لذلك الشيء انما يكون بواسطة عروضهما لاجزاء الزمان المعقول الذي هو
الامتداد الخيالي الدال على وجود ذلك المتعلق بناء على ان تقدم اجزائه المفروضة بعضها على البعض بحسب وجودها الخارجي
المفروض لا يكون الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك
الامتداد والمحقق معترف بذلك حيث صرح في شرح المواقف ان ذلك الامتداد الخيالي لا يرتسم في الخيال من امر معدوم بالصرف
لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع اجزاؤها بل كان
بعضها متقدما على بعض ولكن الامتداد الخيالي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب

[illegible]

استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فلا يرد ما ذكره على ما يقتضيه المختار وان كان ذكره محل نظر فتأمل
قوله بمعنى ولا في الذهن ايضا اقول هذا الاعتراض والذي ذكره بقوله وقيل ايضا وبقوله قيل لو اتصف عدم
الحادث الخ مما لا توجه لاحدهما الى ما ذكره الشارح اذ كلام المعترض ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من
الموجودات الخارجية فلا بد ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث
امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح لا يدعي الا ما ادعى انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا
لا ينافي عدم ملاقاة الحادث بل يستلزمه بل الجواب ما ذكرناه من انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر
خارجي قيل على وجه هذا واعلم ان قول المحشي بمعنى ولا في الذهن مما لا وجه له على ما وجهنا كلام القائل اذ غرضه
لا تعلق بين الوجود الذهني عنها بمعنى اذ الكلام لو حظ ارتباط الجواب للسؤال بمعنى انه تعين ذكر اليوم معطوفا على قوله في
الخارج ولذلك فرعه المحشي فافهم قال في الشرح من حيث انها قبلية لا تكون مختصة بزمان اقول كونها
من الاعتبارات العقلية بمعنى عدم وجودها في الخارج لا ينافي اختصاص الاتصاف بها بزمان وان اراد كونها اعتبارية
كونها من مخترعات العقل فلو سلم ذلك لا يجدي نفعا لان عدم اختصاص القبلية بزمان معين وصحة تعلقها واعتبارها
في جميع الانية مما لا مدخل له في الجواب وانه في الشق اذ حاصل الجواب ان القبلية لا وجود لها في الخارج لكن لها
اعتباران احدهما عروضها لاجزاء الزمان بالذات ولا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها في الوجود الذهني و
وجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لا تتسلسل بل تنقطع بانقطاع
الاعتبار قال بل لها بهذا الاعتبار يكون قبلية في انعدام القبلية من حيث اعتبارها قبلية غير
ملحوظة لذاتها لا تكون محكوما عليها بكونها في زمان معين حتى يلزم التسلسل بل بهذا الاعتبار يكون الا ملاحظ
الشيء الذي كانت قبلية له ولا يخفى عليك ان عدم كونها ملحوظة بالذات ومحكوما عليها بذلك لا ينافي كونها في زمان
معين في نفس الامر وقد سبق نظائره قوله ولا تتسلسل اقول صح لطيف وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية
ليس بمحال فتبين بقوله ولا تتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب
التسلسل في الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا
انقطع الاعتبار انقطعت السلسلة قال في الشرح لان الزمان متقض لذاته اقول ليس معنى التقضي لذاته الا كونه
الشيء غير قار الذات ممتنع البقاء لذاته ولو استلزم هذا الاستغناء السابق في السبق عن الزمان الاول لزم استغناء
اجزاء الحركة في عروض السبق لها عن الزمان لانها متقضية لذاتها ايضا لانا نقول المراد ماهية الزمان في جمع

يقتضي

مقد ط

قال في الشرح ط

يقتضي لذاتها ان لا يكون بعض اجزائها قبل البعض واستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما
الحركات فليست كذلك لان الجزء المقدم منه يعقل حصوله متاخرا وبالعكس اذ يمكن ان يتصور حصول الحركة الماضية
في الحاضر وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبل وبعد لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر قال في الشرح
قيل المجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان اقول هذا جواب عن الفرق بوجهين حاصل الاول انا لا نم
كون السبق العارض لاجزاء الزمان مقتضى ذاتها اذ لو كان كذلك لا يخلو من ان يكون تلك الاجزاء متساوية الماهية
او مختلفة والكل باطل لما ذكره وحاصل الثاني ان التقدم الغير المجامع مع التأخر لو امكن ان لا يكون باعتبار
زمان محيط بالمتقدم والمتأخر لجاز ذلك في عدم الحادث حتى يكون سابقا على وجود الحادث بحيث لا يجامعه و
لا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما ولا يخفى عليك ان هذا السؤال مما لا وجه له لانه بعد اثبات ان العدم لا يكون
موصوفا بالذات بالقبلية فتأمل قوله لان هذا انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة الخ اقول اذا كانت الاجزاء
الموصوفة متحدة في الماهية فكان التقدم والتأخر من لوازمها يلزم المحذور الذي هو ترجيح احد المتساويين بالتخصيص
بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان معنى التقدم والتأخر العارضين لتلك الاجزاء انه لو كانت موجودة في
الخارج لكان سابقها ومتأخرا ولا شك ان هذا المعنى لو كان من لوازم ماهية الاجزاء لم يمكن انفكاكها عنها اصلا
وان لم يكن تلك الاجزاء موجودة في الخارج وقد سبق منا زيادة التفصيل المتعلق به فتذكر قوله في ماهية هي عدم
الاستقرار والاتصال التجددي الخ اقول هذا من قبيل المبالغة والمراد ان ماهية الزمان امر غير قار الذات ومتصل الخ
لانه يعني عدم الاستقرار والاتصال كيف فانهما ليسا بموجودين خارجيين والزمان من الموجودات الخارجية
على زعمهم وكذا قوله واما بعض التقدم والبعض من قبيل المبالغة والمسامحة قوله لان جميع العقلاء يعترفون بوجوده الخ
اقول لا نسلم ذلك فان المتكلمين بجملتهم ينكرونه واتفاق الحكماء لا يدل على كونه ظاهرا للانبياء والمتبادر الى ذهن
العامة لانقياد والمنقسم الى الساعات وغيرها ليس الا الامتداد الخيالي الذي يتوهم وجوده في بادي الرأي ودلالة
على امر موجود غير قار الذات وعدم حصول ذلك الامتداد في الحال من المعدوم بالضرورة محل منع عند المتكلم
عند الحكم قوله كما هو الظاهر من كلام الرئيس حيث قال في الاشارات وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا
قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه وقد قيل انه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه وانه يدل
على ان الاستدلال بالامكان الذاتي لان الدليل على عدم القدرة فصورة الممتنع الامتناع وعدم الامكان
الذاتي دون انتفاء الامكان الاستعدادي قوله اي لا بالقياس الى القادر اما فيه للكلام ان يقال ان الامكان

٢٩٠

لا نسلم ط

وما هم

لانه غير مقدور عليه ط

لانه غير ممكن في نفسه ط

ايضا امر اضافي لا يعقل الا بالقياس الى الغير فلا يكون كون الشيء ممكنا امرا في نفسه **قوله** ولا يمكنهم الاكتفاء بمطلق
الموضوع **اقول** يعني لا يمكنهم ان يغيروا الدعوى ويكتفوا فيها بمطلق الموضوع بان يقال ان كل حادث مسبوق
بمطلق الموضوع المتناول للجسم وغيره لانه يستلزم بطلان ما فرعوا على الدعوى وايضا لا يمكن تغيير الدعوى بان يقال
كل حادث مادي مسبوق بالمادة اذ المراد بالحادث المنوع مما فرعوا على تلك القاعدة اعني قولهم كلا العقول ليست
حادثة مطلق الحادث ولو كان المدعى ان كل حادث مادي مسبوق بالمادة لم يتفرع عليه ما فرعوه **قوله** يعني مع
بقاء ذات الشيء الاول وحقيقته بحالها **قوله** يعني تخلف الحقيقة بالضرورة آه اشارة الى الفرق بين
قسمي امكان الوجود بالعرض وتنبيه على ضعف ما يقال من ان القسمين المذكورين لا فرق بينهما فرقا يعتد به بل
هما متغايران بالمعنى اذ لا شك انه متى وجد شيء لشيء بعينه بحسب وجود ما له شيء آه وبالعكس **قال** انا اذا فرضنا تركب
الهيولى مع الصورة الهوائية حقيقة ان مجموع الهيولى والصورة الهوائية حقيقة ومجموع الهيولى والصورة المائية
حقيقة اخرى فكذلك مجموع الجسم والبياض حقيقة ومجموع الجسم والسواد حقيقة اخرى وان اراد به ان الهيولى مقيدة
بالصورة الهوائية حقيقة ومقيدة بالصورة المائية حقيقة اخرى بان الصورة خارجة عنها لاجزاء فلا شك في بطلانه
فلا فرق بين القسمين المذكورين على الوجه الذي ذكره **قال** انا نقول اراد الاول ولكن المراد بالحقيقة الجمع الواحد
وحدة حقيقية وليس مجموع الجسم مع البياض حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل هو واحد اعتباري **قوله** لقائل ان يقول
لو تفاوت مراتب الامكان الذاتي قربا وبعدا وقوة وضعفا لكان من الموجودات الخارجية كالامكان الاستعدادي
بعين الدليل الذي استدل به على وجوده وهو ما قالوه من ان الاستعداد متفاوت قوة وضعفا وقربا وبعدا ولا
يتصور ذلك في المعدوم الصرف والنفي المحض اذ يقال الامكان الذاتي كذلك باعتبار متفاوت فيكون موجودا
فان ما يقبل التفاوت المذكور موجود وان كان قبوله باعتبار خصوص وبتبعية الغير والذي ... له بفرق بين
ما له وقابلية كونه موجودا ومعدوما سواء كان قبوله للتفاوت المذكور باعتبار خصوص وبالتبعية اوله **قال**
المراد بقبول الامكان الذاتي للتفاوت المذكور بمعنى كما صرح به قبوله له بمجاز العلاقة التبعية له **قال** انا نقول من
راجع الى وجدانه يحكم بان الامكان باعتبار المذكور يقبل التفاوت المذكور حقيقة وان كان بتبعية الاستعداد
وايضا سوق كلامه لا يلائم ذلك على ان المجيب صرح بان الامكان الذاتي يتصف على رايه بالتشكيك للاختلاف
المذكور ولو لم يكن الاختلاف المذكور لحله فاحتمل لم يثبت كون الامكان الذاتي مقولا بالتشكيك **قال في الشرح**
يحكم بان امكان الحادث قبل وجوده آه **اقول** حاصله ان المراد بامكان الوجود الذي هو حال في الموضوع هو

كما لا يخفى منه

[illegible]

هو امكان وجود الشيء قائما بالموضوع او مع الشيء الذي هو بمنزلة الموضوع ولا يشكل ان هذا الامكان او هو في امكان
كون الموضوع محلا او متعلقا لذلك الشيء بل بهما متغايران ما له كما اشار اليه الفاضل المحشي سابقا ومرادهم بحلول الامكان
في الموضوع بالمعنى المذكور حلول الامكان الذي فوقه ومنحصر ما لا حلول الامكان المعتبر على وجه يكون صفة
للحادث ولكن الكتاب عن السؤال بوجه آخر وهو ان المراد بحلول الامكان في الموضوع تعلقه به وبلي ... ذكر ما ذكره بقوله
ولعله تمثل الشيء الى على وجود ... كلام الفرس نظرا لكن **قال في الشرح** والحاصل ان الامكان الذاتي يستدل به آه
اقول ان اراد ان الامكان الذي يستدل به في الدليل السابق هو الامكان الاستعدادي فظاهر انه ليس كذلك اذ المعتبر
هناك هو الامكان الذاتي كما ذكره المحشي وان اراد ان الامكان الذي يستدل به استدلالا صحيحا وافيا هو الامكان
الاستعدادي فهو مسلم ولكن لا يتوجه عليه السؤال الذي ذكره بقوله **قال** انا لم نعتبر في الدليل الذي ذكره بقوله
قيل ان كل حادث آه المعرفة الغائبة ليس ذلك الامكان فرد القادح من توجه ورود ذلك السؤال ويحتاج الى
دفعه بما ذكره و الحاصل ان اللهم في اثبات المدعى طريقين الاول ما اعتبر فيه الامكان الاستعدادي وهو
طريق اقوى فلذلك اختاره القائل وهذا الطريق منحصر فيه الامكان الاستعدادي ويحتاج الى ثبوته فقط فيكون هذا
الامكان امكانا استعداديا ماله يقبل التشكيك وكونه امكانا اذا سلم الا يتوهم اصلا فالاولى ان يحذف السؤال مع جوابه
وليس منشأه الا الخلط لاصل الدليل بما لا آخر **قوله** فظهر ان الحادث لا يجوز ان يكون علم الصانع بجميع اجزائه قديما آه **اقول**
لقائل ان يقول **قال** لم لا يجوز ان يكون الامر الاعتباري المتجدد في ... العلة التامة ويكون ذلك المتجدد متوقفا على متجدد
آخر وهكذا الى غير النهاية ويكون الامور المتسلسلة بجميع غير متعاقبة ومثل هذا التسلسل غير باطل عندهم لعدم كمال شرط برهان
التطبيق اعني وجود السلسلة ... لا يتحقق الا عداد ولهذا والقرب والحالة المقربة فلا يتم الدليل ولو سلم ذلك فلا نم
ان المعدوم لا يتصور فيه قرب الوجود بدون الحلول وانما يلزم ذلك ان لو كان القرب والبعد من الموجودات الخارجية
وهي من الامور التي تستدعي تعلقها بشيء وجوده في الخارج كما يعني ويوهم فان معنى هذا القرب ان يكون زمان عدم
الحادث الذي قارن الشرط اللاحق اقرب الى زمان وجود الحادث من زمان عدمه المقارن للشرط السابق وليس
هذا القرب الا مثل القبلية العارضة لاجزاء الزمان المعقول التي لا تستدعي محلا موجودا غير الزمان وايضا قرب العلة
والمادة من وجود الحادث يستلزم قرب وجود الحادث منهما اذ القرب والبعد لا يتصور الا من الطرفين فيلزم
نفي القرب عن المعدوم نفي القرب عن العلة والمادة ومن اثباته لاحدهما اثباته له فلا وجه لاثباته لاحدهما ونفيه عن
المعدوم **قوله** فليتأمل **اقول** وجه التأمل ان ذكر القرب ههنا ليس صفة للحادث حقيقة كما اشار اليه بقوله لان

بالحقيقة صفة له ولا ينافي ان يقال ان الحادث لما كان متعلق القدرة جاز كونه صفة قايما بها كاطلاق الفاعل كما قيل مثله في الامكان كما لم يعتبر نسبة هذه الصفة الى المادة الا كنسبتها الى الفاعل فجعلها صفة للمادة دون الفاعل تحكم محض و يحتمل ان يكون الامر بالتامل اشارة الى ضعف الفرق الذي اشار اليه فيما سبق حيث قال وهذا الفرق على تقدير صحته انما ياتي ان قوله اي الحاصل في القوة العاقلة اه اقول اراد ان المراد بالمعقول ههنا هو الحاصل صورته في العقل لا ما يعم المعقول لحصول الجزئي كالنفس وصفاتها الجزئية المعقولة بعقلنا حضوريا اذ لا يطلق عليه الماهية على البا ب بل يعم الكل فقط قوله فلا يكون الامور الكلية الحاصلة في الذهن اقول هذا مبني على ان لا يرتسم صور الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان الارتسام للماديات فيها يستلزم انقسامها وان الجزئيات المجردة لا طريق لنا الى ادراكها كهو وصفاتها بطريق الانطباع بل نجعلها على الانطباع بعمومات كلية ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا ندرك اشياء ليست جسمانية كجزئيات الامور العامة وانها لا تدرك الا بالعقل وصورها لا ترتسم الا في القوة العاقلة وما قيل من ان الصور العقلية كلية معناه الا ان الصورة المنتزعة من الجزئيات الجسمانية كما حصلت في العقل كلية لاستحالة حصول صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها بخلاف حصول صور الجزئيات المجردة كما ذكرنا قوله وقد يستعمل الهوية اقول قد يستعمل الهوية بمعنى التشخص ايضا قال في الشرح ومن مغايرة كل ما يعرض لها اقول قال في شرح المواقف من مغايرة لما عداها من الامور التي يعرض لها لا يقال ما ذكره في الشرح وفي شرح المواقف ليس مما نحن فيه فارقة بعدها سيما اذ ذكره في شرح المواقف اذ معناه ان الشيء مغاير لما هو الذي هو عارض له ولا يخلو عن الفايدة ولو سلم افادته فليس مما يلتبس على احد حتى يحتاج الى التنبيه فلا فايدة في تصدير الفصل والمرصد بذكره بيان هذا البحث لانا نقول لما كان المقصود الاصلي ههنا ان يبين ان لكل ماهية بالنسبة الى عوارضها اعتبارات ثلثة ولما كان ذلك موقوفا على ضابط يدل على تميز الماهية عن كل عارض ويهتدى بها الى معرفة تلك الاعتبارات بالقياس الى خصوصية كل عارض اذ ربما يكون بعضها ملتبسا بالماهية كالوجود فيظن اتحادهما ولذلك يحلفوا في امثاله فلا يعرف الاعتبارات المذكورة بالنسبة الى الماهية الى الكل الى اشتمال تلك العوارض قصد تمييز كل مثلا ذلك العارض وليس غرضه من قوله كل حقيقة مغايرة لما يعرض لها الا التنبيه على ضابط لها يتميز الماهية عما يلتبس بها من العوارض وهي ان كل شيء لا يكون ملحوظا عند ملاحظة الماهية ويكون محتاجا في الحكم به على الماهية الى ملاحظة اخرى لا يكون متحدا مع الماهية ولا داخلا فيها اذ لا شك ان هذه الضابطة دالة على عروض كل عارض مما يلتبس عروضه كالوجود وامثاله ثم اعلم ان المقصود الاصلي ها

بحث الماهية

ما ذكره يميز الماهية عن العوارض الا ان الحق ذكر ما يميز الامور الداخلة ايضا تتميما للفايدة ونبه بذكر ما يدل على صحة سلب الامور العارضة بالمعنى المذكور دون الداخلة اعني قوله وبالجملة على ان المقصود الاصلي ههنا تمييز الماهية عن العوارض فقط دون غيرها على ان ما ذكره من قوله وبالجملة لا يخلو عن دلالة ما على صحة سلب الامور الداخلة عن الماهية ايضا وان لم يكن ذلك مسوقا لها صريحا اذ يحدس منه ان كل شيء لا يمكن الحكم به على الماهية بمجرد ملاحظة الماهية ويحتاج فيه الى ملاحظة اخرى لا يكون نفس الماهية ولا شك ان جزء الشيء لا يمكن الحكم به على الماهية بمجرد ملاحظة الماهية وان كان الجزء ملحوظا في ضمنها لكونه غير ملتفت اليه التفاتا قصديا في ضمن تلك الملاحظة ولا بد في الحكم على شيء من الالتفات اليه التفاتا قصديا وفي لا بد من ملاحظة اخرى يكون الجزء فيها ملتفتا اليه التفاتا قصديا قال في الشرح فلو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه وقال في شرح المواقف ان تلك العوارض لو كانت نفس الماهية او داخلة فيها لما امكن اتصاف الماهية بما ينافيها ولهذا يعلم ايضا ان الماهية ليست مستلزمة لشيء من المقابلات على التعيين اقول يرد عليهما ان دخول شيء من تلك العوارض ونفسيتها لا ينافي اتصاف الماهية بما يقابله اذ غايته ان يتصف الشيء بما يقابله او بما يقابل جزءه ولا استحالة فيه فان الوجود مقابل للعدم مع انه متصف به وكذا امثاله وبهذا يعلم ايضا ان الماهية ليست مستلزمة لشيء من المقابلات على التعيين منظور فيه لا يقال المراد بالعارض ههنا الخارج المحمول مواطاة و باتصاف الماهية بما يقابله ثبوت ذلك المقابل لها ثبوتا حمليا ولا شك ان نفسية المحمول بالمواطاة او دخوله ينافي ثبوت مقابله للموضوع وحمله عليه مواطاة لانا نقول لو كان المراد بالعارض ههنا ما ذكر لم يكن تقسيم الخارج الى العارض والمباين حاويا في الحاشية وشرح المواقف حاصلا اذ الاعتبارات القايمة بالماهية كالوجود والوحدة ليست من العوارض بذلك المعنى ولا من المباين اذ المراد بالمباين هو المنفصل عن الماهية ولا شك ان مثل تلك الاعتبارات ليس كذلك ولا وجه لان يراد بالمباين متعارف المباين لانه لا يختص بالخارج فقط بل يوجد في الداخل ايضا وحينئذ سوان يقسم الداخل الى المباين وغيره ايضا فالوجه ان يراد بالعارض ههنا هو الخارج الثابت للشيء ثبوتا مطلقا شاملا للحمل والاشتقاق لا يقال المقصود ههنا اثبات صحة سلب كل من تلك العوارض ولذلك قال في الشرح ولو دخل احد هذه الامور وقال في شرح المواقف لو كان شيء منها اه وما ذكره انما يدل على صحة سلب شيء من المقابلات التي يصح ورودها كل منها على الماهية بدلا من الاخر لا على صحة سلب مطلق المقابلات ولا على صحة سلب مطلق العارض الذي هو المقصود لانا نقول المراد انه لو دخل احد هذه الامور في صورة الامور

المتقابلة المتواردة على سبيل البدل ولكن المراد مما ذكره في شرح المواقف فلكون الاستدلال المذكور فيه استدلالا
على بعض المدعى ومثاله شايع اقول انت تقول ان المدعى بديهي وما ذكره في صورة الاستدلال تنبيه وربما ينبه على المدعى بالدليل
الدال على ثبوت بعضه قوله وبالجملة اذا لوحظ ماهية آه اقول لا شك ان ما ذكره انما يدل على صحة سلب العوارض
الغير اللازمة لزوما بينا بالمعنى الاخص دون اللوازم البينة بذلك المعنى اذ لا يتصور فيها ملاحظة الماهية بدون ملاحظتها
والمقصود ههنا اثبات صحة سلب مطلق العوارض وليس في كلامه ما ينبئ بذلك اصلا الا ان تقول الدليل على الوجه المذكور
وان لم يكن دليلا على صحة سلب مطلق العوارض الا ان الذهن السليم ما ينتقل منه الى ما يدل عليها وهو ان كل شيء
لا يمكن الحكم به على الماهية بمجرد ملاحظة الماهية حين تصورها وتحليلها وذلك الى ملاحظة اخرى ليس عين الماهية فانه
يدل على ان اللازم البين ليس عين الماهية لان ملاحظتها لا يكفي في الحكم به عليها بل لا بد في ذلك من ملاحظة اخرى
يكون فيها اللازم ملتفتا اليه التفاتا قصديا كما من يعلمه قوله في العبارة مساهلة اقول قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد بقوله محذوفا عنها معنى التجرد الذي اعتبره بالمعنى الثاني اعني التجرد عن دخول ما عداها فيها ويكون ما ذكره بالمعنى
الثاني ويكون قوله بحيث لو انضم آه واقعا في محله فلا يكون في العبارة مساهلة قلنا لا نسلم قوله ولا يوجد
الا في الذهن اذ لا خلاف لاحد في امكان وجود المعنى الثاني خارجا وذهنا والى ما ذكرنا من السؤال والجواب اشار
بقوله فليتأمل قوله الا ان يراد بالعوارض اللواحق الخارجية اقول ان اراد باللواحق الخارجية ما يستدعي كون
معروضها موجودا خارجيا سواء كان عروضها له بحسب الوجود الخارجي الذهني كالوجود الخارجي والعارض للوجود الخارجي و
حين كونه موجودا في الذهن لكون عروضها بحسب هذا الوجود دون الخارجي واراد باللواحق الذهنية خلاف ذلك او يقول
اراد بالخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود الخارجي او لعروضه كالبياض والعمى وبالذهنية ما لا يكون كذلك فان
العدم في الخارج عارض خارجي بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجردة معروضة في الخارج قلنا هذا السؤال انما يرد على ما ذكر
بل يرد على التقديرين ان يراد بالعوارض مطلق العوارض والحل ان الصدق السالبة لا يتوقف على وجود الموضوع بل الصدق
عدمه فيصدق عنهم الحكم بان المجردة معدومة باسعاد التجرد بسبب عروض العدم للماهية بخلاف الوجود الخارجي وغيره
من الامور الثبوتية التي يكون الحكم بها ايجابا صادقا فانه يستدعي وجود الموضوع وبما ذكرنا اندفع ما توهمه البعض من
انه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت
انتفاء وجود المجرد في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سلف تحقيقه في بحث الوجود
وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحملها الذهن فقد اعها واعتبر عروضها

فانه يدل على ان اللازم
البين ليس عين الماهية

[illegible]

عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر ~~وبالذهنية ما يحملها الذهن فقد اعها~~ بلزم انتفاء وجود المجردة
المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ايضا قوله وقد يتوهم في هذا الكلام آه اقول
ان اريد بوجود المجردة في الذهن وجودها فيه معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا فلا شبهة في بطلانه وما ذكره
بقوله والذهن من شأنه آه مما لا يفيد وان اريد به وجود المجرد بحسب الاعتبار مطلقا اعم من ان يكون معراة عن
تلك اللواحق في نفس الامر اولا فلا شبهة في صحته الا ان المجردة بهذا المعنى يكون موجودة في الخارج ايضا فلا فرق فلم
يجب ثبوت الوجود الخارجي عنها واثبات الوجود الذهني لها لا يقال المراد هو الاول ولا يرد ما ذكره لان العارض
الذهني ما يحصله الذهن قبل الشيء واعتبر عروضه له فلا ينافي كون الماهية معراة في نفس الامر مثل هذا العارض لكونها
موجودة ذهنا من غير ان يعتبر الذهن هذا الوجود قيدا لها لانا نقول الاتحاد ابين ان معنى العارض الذهني
ليس الا ما ذكر فبطلانه واضح اذ الظاهر ان العارض الذهني ما يلحق الشيء حال كونه موجودا في الذهن سواء كان ذلك
مما يعتبر الذهن قيدا اولا ولئن اريد ان المراد ههنا هذا المعنى البتة فلا شبهة في بطلانه اذ يحتمل ان يراد به ما ذكرنا
سابقا وان اريد انه يحتمل ان يراد هذا المعنى يكون النزاع لفظيا لان من قال باشياء وجود المجردة في الذهن اراد
بالعوارض الذهنية ما ذكر سابقا لا ما ذكره السائل ولو اراد بها هذا المعنى لم يحكم بالاشياء بل بالصحة قوله قلنا
انما يلزم آه اقول كحيوانا لانم لزوم الشك على تقدير كون جزء هذا الحيوان المقيد لانه ان اريد الحيوان الذي
هو جزء هذا الحيوان المقيد اما الحيوان المقيد او الحيوان من حيث هو هو فاما ان يراد به ان ذلك القيد داخل في الجزء
او خارج عنه او اعم منه فعلى الاول كان الحصر ممنوعا لجواز ان لا يكون القيد داخلا ويكون الجزء هو الحيوان
المقيد بشرط خارجه وعلى الثاني لا يثبت كون الجزء هو الحيوان من حيث هو ولا الحيوان الذي يرفع منه قيد وعلى
الثاني والثالث نختار ان الجزء هو الحيوان المقيد بقيد خارج عنه وهو بعينه ذلك المقيد المعتبر فيه الحيوان
المقيد فلا يكون هناك الا قيد واحد منضم الى الحيوان فيكرر التردد فيما الاول فانه قيل لا يقال كما ان الثاني من
التردد ويريد بالحيوان المقيد الحيوان المقيد بقيد غير القيد الذي اعتبر انضمامه اليه ابتداء لانا نقول
يكون الحصر حينئذ ممنوعا ايضا لجواز ان لا يكون الجزء حيوانا مقيدا بقيد آخر ولا يكون حيوانا من حيث هو بل حيوانا
مقيدا بالقيد الاول قوله شرط بطلان الشك ان يكون بحقيقة الوجود وما ذكره لبيان ذلك اقول ان اراد به
ان شرط بطلان الشك مجرد ايجاد السلسلة اعم من ان يكون تلك الاحاد وصفا واحدا حقيقيا اولا كما هو الظاهر من
كلامه فنسلم ذلك ولكن عدم تحقق ذلك الشرط ههنا فان وجود الشيء المركب ليس الا وجودات الاجزاء وعدمه ليس الا بعدم

[illegible]

شيء منها وكل كثرة فرض جزء من الحمل المركب من تلك القيود الغير المتناهية موجودة بوجود جميع اجزائها التي فرضت جزء
من الشخص الخارجي وليس شيء من اجزاء تلك الكثرة معدوما حتى يتصور عدم تلك الكثرة وعلى هذا فان كل واحد من افراد تلك
السلسلة ليس موجودا وان حققنا ان الدليل هو المنتفي اعني كون الافراد موجودة فلا شبهة في بطلانه لما ذكرنا
وايضا لا يناسبه قوله بل هي امور متقررة الغير شيئا واحدا وان اراد به التقييد اعني كون الاحاد واحدة وحدة
حقيقية فلا نم انه شرط بطلان التسلسل اذ يكفي في جريان برهان التطبيق كون احاد السلسلة موجودة مترتبة سواء كانت
تلك الاحاد واحدة وحدة حقيقية اولا فان كون احاد السلسلة متميزة بعضها عن بعض يكفي في التطبيق وهو يستدعي
الوجود دون الوحدة الحقيقية على انا نقول يسمى الموجود في قوله ليس موجودا واحدا حقيقيا مستدركا في الدليل
اذ المدعى ان الوجود الخارجي الذي هو شرط بطلان التسلسل ليس بمتحقق فيما ذكر ولا مدخل في اثباته لنفي كون احاد السلسلة
واحدة وحدة حقيقية بل يكفي نفي وجودها ان سلم **قال في الشرح** والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية
وخارجا عنها اه **اقول** بيان ذلك انا اذا اخذنا الحيوان مثلا في جميع القيود الغير المتناهية جزءا او معا بلا تجزي
الاول فلو كان مع الحيوان المأخوذ على هذا الوجه فرد لكان ذلك الفرد داخلا في تلك القيود الغير المتناهية
لانا اخذنا جميعها فلا يخرج عنها شيء من احاد القيود والا لم يكن جميعها وكان مع ذلك خارجا عنها لانه معتبر مع الحيوان
الواقع في مقابلها **قوله** اعلم ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها للخارجي **اقول** الكلية قد تفسر بالاشتراك
حقيقة وقد يطلق على الشركة بمعنى المطابقة وكذا يطلق على نسبة الطبيعة الى امور كثيرة نسبة متشابهة بها تحملها
العقل على كل واحد واحد منها والكلية بهذا المعنى مما لا شبهة لاحد في امتناع عروضها للخارجي للموجودات وصحة
عروضها للصورة العقلية مطلقا وكذا المعنى الثاني مما لا شبهة في امتناع عروضها للموجودات الخارجية في الخارج
وصحة عروضها للصورة العقلية لكن لا مطلقا بل اذا جردت عن مشخصاتها الذهنية الحاصلة لها بسبب حلولها في
نفس شخصية اذ العبرة بمعنى المطابقة على ما قالوا ان الصورة لو حصلت في الخارج كانت عين الافراد و
اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عين الصورة ولا شبهة في ان اتحاد الصورة مع الافراد الخارجية
انما يتصور اذا جردت الصورة عن مشخصاتها الذهنية نعم لو فسر المطابقة بما ذكره الشارح كانت الصورة
متصفة بالكلية بهذا المعنى في الذهن مطلقا واما المعنى الاول فعدم اختلاف في عروضه للموجودات في الخارج
وللصور في العقل مطلقا فان قيل ما ذكره المحشي انما يدل على عروضها للصور في العقل اذا جردت عن المشخصات
الذهنية لا مطلقا حتى قال فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا

مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في ذهن عمرو فلا يظهر الفرق بين الكلية بمعنى الاشتراك وبينها
بمعنى المطابقة اذ كل منهما ليس بصحيح اذ لم تجرد الصورة الكلية عن الشخص الذي حصل لها بسبب حلولها في نفس
معينة وبعضها اذا جردت عنه فلا يطابق ما ذكره للتفرقة التي ذكرناها قلنا نعم الا ان الحق ما ذكرناه اذ لا شك ان
المراد بالمطابقة مطابقة الصورة العقلية للكثرة الموجودة في الخارج او لما في حكمها من الاشياء التي تحصل في النفس
بنفسها كالعلوم والصور الذهنية التي يصدق عليها ويطابقها مطلق العلم والصورة وكان المراد بكثيرين ما في الامور
الخارجة في قول من قال ان الكلية مطابقة الصورة العقلية لكثيرين من الامور الخارجية ما يعم الكثرة الموجودة وما في
حكمها مما ذكرنا وكذا المراد بالشركة بين تلك الكثرة ولا شك ان هذه المطابقة لا يتصور الا اذا جردت الصورة
عن المشخصات الذهنية والا تصور عروض الكلية بمعنى الاشتراك للصور العقلية بالنسبة الى تلك الكثرة وان لم تجردها
عن المشخصات الذهنية لان المراد بالاشتراك الذي فسر الكلية به ها هنا ونفى عروضه للصورة العقلية هو الشركة
الحقيقية وبين ان يتحقق الشيء بعينه في اشياء لها اشتراك فيه ولا شك ان الصورة الحيوانية بعد حذف المشخصات
الذهنية لا يتحقق في زيد وعمرو وغيرهما بعينها بل يكون عين زيد وعين عمرو وغيرهما وهذا الاتحاد ليس شركة
بهذا المعنى لانه اتحاد شيء بامور متباينة نعم يعرض تلك الصورة الاشتراك بمعنى المطابقة او الحمل وهو ليس معنى حقيقيا
للاشتراك وليس كلامنا فيه بل في الاشتراك بالمعنى الحقيقي ومراد من **قال** ان الصور العقلية لا تتصف بالكلية
بمعنى الشركة انها لا تتصف بالكلية المفسرة بالشركة الحقيقية لا المفسرة بالشركة بمعنى المطابقة والحمل وهو ظاهر وبطل
بما ذكرنا ان الكلية بمعنى الاشتراك لا يعرض لشيء لا خارجي ولا ذهني فلا يكون امر متصفا بالكلية بهذا المعنى **لا يقال**
يلزم ذلك لم لا يجوز ان يتصف بها المعلوم وهو موجود في الذهن بصورته وعدم اتصاف الموجود الخارجي والصورة
كما ذكرتم لا يستلزم عدم اتصاف ذي الصورة بها لانا **نقول** الدليل الذي ذكرناه في عدم اتصاف الصورة
بها جار في عدم اتصاف المعلوم بها اتصافا ذكر **قوله** وبه المطابقة ظاهرة اه **اقول** اشار بقوله ظاهرة و
في غيرها الى ان هذه المطابقة غير متحققة في الصورة النوعية بخلاف صور الاجزاء الحملية فانها فيها غير ظاهرة
وان كانت متحققة اذ اتحادها مع الاشخاص ذاتا وحملا ووجودا امر خفي بخلاف الاول ولذا لم يحكم فيه
دون الاول **قوله** ويستفاد منه ان يكون معنيهما مشتركة **اقول** هذا يدل على ان معنى شركة الصورة
الحاصلة بسبب حلولها في نفس شخصية اشياء كونها مشتركة اشتراكا حقيقيا لا معنى اشتراك المطابقة التي هي اولى
الجزئية بهذا المعنى مقابلا للكلية بمقابل السلب والايجاب فلا ينافي بين الجزئية بمعنى امتناع الاشتراك الجزئية والكلية بمعنى

الحمول انتهى
الصورة
من قوله ولا شك ان [illegible] الصورة
الى قوله بعضها اذا [illegible]
مشاسه ح

المطابقة ملاساة لكون الشيء كليا بهذا المعنى كونه جزئيا بهذا المعنى بحسب اعتبارين كما ذكره الشارح سابقا قال
في الشرح لجيب بان الشك انما يلزم اه اقول يستحصلات الصور الحالة في النفس الجزئية ليس حلولها فيها الست
بحسب اعتبار العقل الذي يسقط عند انقطاع بل شيء ثابت في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر كسائر الامور الثابتة في
نفس الامر فيكون الجزئية التابعة لها ثابتة في نفس الامر بدون ذلك الاعتبار فلا وجه لقوله فينقطع بانقطاع اعتبار
العقل اه بل الجواب ان يقال كون الصور الجزئية العقلية مندرجة تحت شيء يكون كليا وصورة عند تعقله لا يستلزم
ان يكون ذلك الشيء حاصلا في العقل وصورة بالفعل حتى يقال انها صورة جزئية مندرجة مع صورة اخرى تحت كلي آخر
فيتسلسل بل اللازم ان ذلك الشيء لو علم ولوحظ يكون حاصلا في العقل وصورة بالفعل ولا يلزم ان يلحظ العقل
دائما ويحصل فيه حتى يكون صورة بالفعل فيتسلسل ويقال ان اريد بالكلي المذكور في قوله مندرجة تحت كلي آخر الكلي المغاير
مغايرة ذاتية فذلك ليس بلازم وان اريد مطلق المغايرة فلا يلزم التسلسل لجواز المغايرة بين المندرج والمندرج فيه بان
يكون اعتبارية لمفهوم الصورة من حيث هي ومن حيث انها صورة جزئية في نفس جزئية فيسقط التسلسل بانقطاع الاعتبار
الذي كان الصورة بحسبه مندرجة ومندرجا فيها قوله ولست هي ايضا متصفة بالكلية اقول لان الكلية مفسرة بالمطابقة
التي هي عبارة عما ذكر ولا شك ان هذه المطابقة لا تتصور الا في الصورة بالنسبة الى ما هي صورة له قوله الظاهر انه لو قال اه
اقول اما قال الظاهر اذ يمكن ان يقال اراد الشارح بعروض الكلي ما يتعلق الكلي الذي هو الماهية او بعروض الكلي
الطبيعي الذي هو الماهية لا بشرط شيء قوله وما حققناه لم يتضح اه اقول من قال بان الماهيات مجعولة قال لا نزاع
في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن والمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها
الى البعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات ولا يخفى عليك ان الاستدلال بهذا الدليل على كون
الماهية مجعولة يدل على انه اراد بالمجعولية معنى عاما لمجعولية الماهيات الممكنة باعتبار وجودها ومجعوليتها في نفسها
ومجعولية وجودها ومجعولية انضمام بعض اجزائها الى البعض في صورة المركب وحينئذ يكون تاويل كلامه بما ذكره في المحاكمات
وشرح المواقف من ان المراد ان الماهيات مجعولة باعتبار وجودها دفعا للتنافي بين الاقوال بحالا الا ان يعني
الغافل وما مثل قوله رأوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام اه اقول هذه القسمة ليست حاصرة لخروج العوارض
التي يتوقف عليها الوجود المطلق كالاحتياج في الوجود المطلق الى الفاعل المتقدم على الايجاد المتقدم على الوجود وكالوجوب
عن العلة وكالامكان اذ اجل المقسم عاما للسلوب قوله واراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل اقول فيقال
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي او الذهني او في مطلق الوجود من لوازم الماهية فيكون علة وهو الامكان لازم للماهية و

[illegible]

وايضا الاحتياج متقدم على الجعل الخاص الايجاد المتقدم على الوجود فكيف يكون من لوازم الوجود التي اعتبرت في معناها
التوقف على الوجود فيعرض باضعافه قوله فيكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية اقول لا يقال
قوله مما سبق في تاويل القول الثالث اذ لا تتصور فيها مجعولية في حد ذاتها وقوله وستعلم ان الخ ان المركب مجعول في
حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط يدل على ان مراد من قال بسلب المجعولية عن البسيط واثباتها
للمركب نفي كونها الان في الماهية البسيطة واثباتها للمركب وهذا بعينه هو المعنى الذي ذهب عنه لانا نقول المراد
هذه المجعولية مجعولية بالقياس الى ذات المركب والتيامها من الاجزاء وقطع ملاحظة النسبة الى الوجود بخلاف
المجعولية المنفية الى البسيط فانها ليست مقيسة الى الذوات والتيامها من الاجزاء بل هي مقيسة الى الوجود فقط
وليس فيما ذكره دلالة على ما ذكره اصلا ومن توهم ذلك فقد سهى سهوا بينا قوله من عدم الجزء وهو مادة اه اقول وفيه بحث
اما اولا فلان عدم فاعل المركب يستلزم عدم فاعل جزء ما مقارنا بالضرورة فان كان هذا العدم اللازم متحققا وفرض
عدم فاعل جزء فرض عدمه مقارنا لعدم الفاعل المركب كان العلة التامة لعدم المركب عدم الجزء مع عدم فاعله لا عدم
الجزء وحده وان كان عدم فاعل جزء آخر يكون جزء المركب معدوما فيكون عدم الجزء الآخر معتبرا في العلة التامة ضرورة
مقارنا للعدم واما ثانيا فلان الجزء المعدوم ان كان ممكنا كان له علة فيتوقف عدم الجزء على عدمها فيكون العلة
التامة مجموع العدمين لا عدم الجزء وحده وان كان ممتنعا كان المركب ممتنعا فلا يتصور فاعل حتى يحتمل ان يجتمع
عدمه مع عدم الجزء ويرد بالترديد المذكور ولو سلم كون المركب المذكور ممكنا فلا شبهة في ان فاعله يشمل الفاعل
الجزء الممكن فاذا كان عدمه مقارنا لعدم الجزء الممتنع كان عدم الجزء الممكن مقارنا لعدم الجزء كان عدم الجزء الممكن
مقارنا لعدم الجزء الممتنع فيكون عدم الجزء مع عدم الفاعل الجزء الممكن علة تامة لعدم المركب واما ثالثا فلان
ما ذكره مخالف لما سبق من ان العلة التامة لعدم المركب في صورة انعدام جزء معين عدم ذلك الجزء مع شرط
تقدمه على سائر اعدام الاجزاء وعدم ما اخبر عنه فانه صرح فيه بان عدم الجزء وحده لا يكون علة تامة وان فرض عدم
مرتبطة عدم الفاعل معه بل هو مع الشرط المذكور علة تامة والجواب ان المراد ان عدم الجزء مع ما سبق وعليه شرط
الا انه من غير اعتبار عدم الفاعل معه علة تامة والمراد بقوله وحده عدم اعتبار عدم الفاعل في العلة التامة لا عدم
اعتبار جميع ما سوى عدم الجزء اذ لا اشتباه في اعتبار غيره مما يتوقف عليه والا لقيد كما ذكره في قبيل السؤال
وانما الاشتباه في عدم اعتبار عدم الفاعل ولذلك ذكره دون ما اول قوله ومن ثم امتنع تصور انفكاك
الجزء اه اقول لانه ان فرض اجتماع ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الكل واقتضاء العينية المذكورة هذا الامتناع

تجرد الماهيات ٥٥

آن ه

لجواز ان يتصور مع تصور ارتفاع الجزء وارتفاع الكل وبقائه معا كما يجوز ان يتصور ارتفاع الجزء وبقائه معا اذ للعقل
ان يفرض اجتماع النقيضين كوجود زيد وعدمه وذلك لان تصور النقيضين معا على انه يمكن ان
يتصور ارتفاع الجزء مع ثبوته لا ينافي تصور النقيضين معا وهو يستلزم جواز تصور ارتفاع الجزء مع ثبوت
الكل اذ المفروض ان ثبوت الجزء لازم يتصور واذا تصور ثبوت هذا الجزء مع ارتفاعه فقد تصور ثبوت جميع
اجزاء الكل مع تصور ارتفاع هذا الجزء وليس هذا الا تصور ثبوت الكل مع تصور ارتفاع الجزء وايضا نحكم بان ثبوت
الثلثة مع ارتفاع واحد منها محال وهذا لا يمكن الا بتصور ثبوت الثلثة مع ارتفاع الواحد الذي هو جزء الثلثة و
الجواب ان المراد ان تصور ارتفاع الجزء مع تصور ثبوت الكل فقط بدون ملاحظة ارتفاعه محال لا ان تصور الارتفاع
مع تصور مجرد ثبوت الكل محال قوله ويلزم هذا القائل اقول يلزمه ايضا ان يتوهم صدق واحد مما يحمل لان
عدم هذا الجزء المعين صدق واحد قائم بالجزء والكل على ما يقتضي زعمه وبطلانه اظهر من ان يخفى وايضا السلب
الواحد لا يكون الا واحدا بالضرورة فلا يتصور تعدد سلب الوجود الواحد الشخصي ولا شبهة ان عدم الكل
سلب وجوده الواحد الشخصي فلا يتصور تعدده بتعدد اعدام اجزائه وايضا لا يتصور اجتماع الاعدام كالوجود
في شيء شخصي ولا تعاقبها اذ لا ميز للعدم الا بسلب الوجود فاذا سلب وجود الكل لا يعقل سلب آخر لا في ذلك الزمان
ولا في الزمان الذي بعده وذلك ظاهر لمن يعقل قوله وهذا يحيل الكاتب اه اقول وجود شخص في زمان لكاتب ما
وفي زمان آخر ليس الكاتب ولا يلزم من ذلك تعدد وجود زيد والحاصل ان اختلاف العدمين باختلاف المعارية وعدمه
انما يدل على تعدد العدمين بالذات ان لو كان ذلك الاختلاف وعدمه بمقتضى ذات العدم وهو ممنوع لجواز ان يكون ذلك
بالغير قوله لا لعدم كل واحد من اجزائه اقول هذا مخالف لقول الشارح وعدم كل واحد من الاجزاء علة تامة لعدم المركب
كما شهد به قول المحشي فلا بد من القول وعدم كل واحد من الاجزاء علة تامة لعدم المركب قوله مساق الكلام بظاهره اقول انما
قال بظاهره اذ يمكن حمل الكلام على ما ذكره الشارح وان كان غير ظاهر من عبارته قوله الا مع تصوره مصدقه اقول اي مع
تصوره محكوما باتصاف الماهية بثبوته لها يشير الى ما ذكره المحشي من قوله على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع تصور
الذاتي مع التصديق بثبوته لها قوله على معنى انه لا يمكن تصور الماهية اه اقول لا يخفى عليك ان مجرد تصور الماهية بل اخطارها
بالبال قصدا بالذات لا يستلزم كون الذاتي ملاحظا للعقل قصدا بالذات فلا يتصور كون مجرد تصور الماهية او
اخطارها بالبال قصدا بالذات كافيا في تصور الذاتي مع التصديق بثبوته للماهية اذ لا بد في التصديق من تصور الموضوع
ملحوظا ومقادا قصدا بالذات والاولى ان يحمل الحاصل امتناع السلب ووجوب الاثبات على تقدير اخطار الذاتي والماهية بالبال

دها

الجزء

بالبال قصدا بالذات قوله الاولى اعم من الثانية لان التصديق بثبوت الذاتي اقول لما كان مآل امتناع
السلب ووجوب الاثبات امرا واحدا هو التصديق بثبوت الذاتي للماهية حكموا بان الخاصة الاولى اعم من الثانية
مستدلا بذلك الدليل الذي ذكره قوله فعند ذلك الاشكال اقول لجميع الاشكال بان المراد بالتقدم
في الوجودين التقدم فيهما على تقدير المغايرة بين الجزء والكل في الوجودين وهذا عام لكل جزء سواء كان ذاتيا او
جزءا غير محمول فان الذاتي وان امتنع تقدمه على الكل في الوجود الخارجي لعدم التغاير بينهما بحسب ذلك الوجود الا انه
يكون متقدما عليه على تقدير تغايرهما في ذلك الوجود والتقدم بهذا المعنى لا يوجب الفاعل اذ لا يجب تقدمه على
الكل بحسب الوجود الذهني وليس بشيء اذ على ما ذكره لا يكون لخاصة التقدم بالعلية يكون كل الشيء لو تمايز
الكل في الوجود كان متقدما عليه وكلامهم يدل على ان التقدم بالعلية هو الخاصة يؤيده ما قال المحشي والمركب
يتركب عما يتقدم وجودا وعدما وايضا يجوز ان يكون الشيء علة فاعلية بحسب وجوده الخارجي لوجود الكل الخارجي
وبحسب وجوده الذهني لوجود ذلك الكل الذهني ومثل هذا الفاعل يجب تقدمه على الكل بحسب الوجودين ومع
هذا الاحتمال لا يجزم بكون التقدم بذلك المعنى خاصة مطلقة للجزء وجعل المصير الى ان الحمل في تلك الخاصة كما ذكره
المحشي قوله فلنا ان نجوز كون الجوهر مركبا من عرضين اقول ينتقض ما ذكره بعض الكل الذي هو معروض
المنزلة في المحل ومعروض الهيئة الاجتماعية في مثل السرير لانهما واحد حقيقي بلا شبهة مع ان الكثرة بعض اجزائها
الى بعض وان شرح صورة موضوعين حقيقة فيقول ان كان وحدتها وحدة اعتبارية يكون وحدة الكل
المركب من المعروض والعارض في تلك الصورتين وحدة اعتبارية اذ المركب من الواحد الحقيقي والاعتباري
واحد اعتباري وكان الفاضل المحشي اشار الى ما ذكرناه في شرح المواقف حيث قال فيه بعد ذكر ما ذكره هنا
فتامل قوله فقد حصل له معان اه اقول ان اراد بحصول المعاني وثبوتها له ثبوتها ثبوتا خارجيا يكون تلك المعاني
محمولات كالموجودات المنتزعة منها فيلزم ان يكون الانسان مثلا عقلا وجهلا وان اراده وبقي البطلان وان
اراد بثبوتها له ثبوت الاعراض لمحالها يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك المعاني وسوقها قبلها فلا يكون الموجودات
المتفق منها داخلة فيه وذاتيات له قوله اذ ليس المراد بالماهية اقول اي ليس معنى الماهية المركبة سوى هذا اذ
الكلام في الماهية المركبة فلا يتوهم ان ما ذكره غير شامل للماهية البسيطة فلا يرد عليه ما يرد وبين هذا ما ذكره انه ان
اراد بالمعاني في قوله اذ ليس المراد بالماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متتبعة اه اراده في قوله قد
حصل له معان متعددة اه لا يثبت ما ذكره ما ادعاه من ان الموجودات الملحوظة من الاستغناء على الموضوع

ها

هذا
ط

رجح
معروض الهيئة [illegible]
اقول [illegible] الا افراد
فيما بعد الملك كثير يمكن بواحد
الجمع على وجه ان يعتبر
لا توضيح حقيقة ولا نقيضا هذا
فلا يلزم ما ذكره واحدا
لانه لو كان المعروض
حقيقيا يلزم حصول [illegible]
[illegible] الاخر لان الجسم
في المركب متعددة احد [illegible]
الهيئة الاجتماعية حقيقية
يمكن تركيبها حقيقيا او
العقل يمكن اعتبارا
منه

ما ط

وغيره ذاتيات صار الماهية بها تلك الماهية اذ لا يلزم ان يكون الماخوذ من الجزء الخفي الخارجي على الوجه الذي ذكره جزءا ذهنيا حتى يكون ذلك المفهوم ذاتيا وان اراد بها المعاني المنتزعة من الاشياء وامثالها وانما يلزم كونها ذاتية ان لو كانت اجزاء وهو ممنوع ثم الظاهر ان هذا القول نقيض القول بان الاجزاء المحمولة متغايرة ذاتا وحملا ووجودا اذ المشتقات المذكورة كالنامي والحساس من الاجزاء المحمولة وكل واحد منها لو صدق على شيء مغايرة ذاتا وحملا ووجودا بالضرورة فيكون تلك المشتقات التي فرضت اجزاء من الموجود الخارجي متغايرة فيها وهذا بعينه هو الاحتمال الثالث الذي سنذكره وحمله على الاحتمال الثاني مما لا يقبله من له ادنى تمييز كيف وان القول باتحاد الحركة مع الابعاد في الوجود الخارجي الذي يقتضيه القول باتحاد المشتقات فيه ليس مما يسوغ ان ينسب الى المتميز فضلا عن العلماء المتبحرين **قوله** وينتزع العقل منه باعتبارات شتى **اقول** المراد بالاعتبارات كما يفهم من شرح المواقف هو الاستعدادات الحاصلة للنفس بحسب شروط بعضها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات فيما بين تلك الجزئيات فانهم قالوا النفس تستعد بحسب مشاهدة زيد ان يرتسم فيها او في بعض آلاتها صورة تطابقه فقط بمعنى مناسبته له وكونها اثرا منه فقط واذا شاهدت مع زيد افرادا اكثر انتزعت عنها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا ومن نوعه واذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا انتزعت عنها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد ومن جنسه **قوله** الاحتمال الثالث **اقول** قال الفاضل المحشي فيما نقل عنه هذا هو الذي اختاره الشيخ في الحكمة المشرقية ويرد على هذا المذهب ان تلك الاجزاء اذا تغايرت في الخارج ماهية كما هو مقتضاه يكون متميزة فيه وكل متميز عن الشيء في الخارج يكون متميزا له فيه بنفسه ووجود مستقل وهو ظ فيلزم ان يكون تلك الاجزاء متغايرة حملا ايضا **قوله** فليتامل **اقول** اشار به الى ان ما ذكره مخالف لما ذهب اليه من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كما سبق لانه ان اراد بالاخذ منها انتزاع الصور يكون الجنس والفصل تلك الصورة صور الامور المتغايرة ذاتا ووجودا فيكون هذا قولا بالاحتمال الثالث دون الاول والثاني وان اراد به الاخذ كاخذ المشتقات من مآخذها كما قال عقله من قال فينتزع العقل من تلك المعاني محمولات اه وقال المحشي فيما سيجيء فما اشتق من الجزء الخاص يكون فصلا ومن الجزء المشترك يكون جنسا يكون الجنس والفصل متغايرين ذاتا ووجودا لان مغايرة الماخذ التي هي اجزاء المشتقات تستدعي تغاير الكل الذي هو المشتقات فلا يكون الجنس والفصل في تلك الصورة متحدين ذاتا ووجودا **قال في الشرح** هذا التفسير عام يجمع الماهيات المركبة من البديهيات اذ لا يتصور لها

ومعنى تركبها عن الماهيات اه **اقول**

من اللبس ثم الاولى ان يقال المراد كونه ماصدق الحد على تقدير ان يكون الماهية مكتسبة او يقال المراد بالحد ما يوجب يكون العلم به علما بالماهية على التفصيل **قوله** قيل لعله يجوز ان يكون الامر كذلك **اقول** من الصنف بنفسه جزم فيما صدر وربما بانه اذا احس بالسواد الواحد والبياض الواحد يحس مجموع الواحد وان لم يكن احساسهما بحاسة شيء والاحتمال المذكور مخالف للضرورة فلا يسمع والا لم يوثق بالبديهيات **قوله** ان الماهيات المركبة من الاجزاء المحمولة يجوز ان يتركب من اجزاء مجهولة **اقول** لا يقال لا شك ان التركيب من الاجزاء الخارجية انما هو باعتبار الهوية الخارجية دون الماهية الحاصلة في الذهن كما ان التركيب من الاجزاء الذهنية انما هو باعتبار الماهية الموجودة في الذهن دون الهوية الخارجية فاذا حصل تلك الاجزاء في العقل لم يكن ذلك الشيء حاصلا في العقل باعتبار هويته واذا حصل الاجزاء العقلية في العقل كان المركب حاصلا فيه باعتبار ماهيته لا دون هويته ولو فرض عدم اشتمال الاجزاء المحمولة العقلية على الاجزاء الخارجية الغير المحمولة لا يلزم ان لا يحصل منها صورة مطابقة لماهية ذلك الشيء بل يلزم ان لا يحصل صورة مطابقة لهوية ذلك الشيء وقوله ضرورة ان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء المبهمة كما سبق لانه اذا اراد بالصورة المطابقة للماهية الكلية فلا نم عدم المطابقة لها وان اراد عدم المطابقة للمجموع والهوية ثم و لا استحالة فيه وهو والحاصل انه لو كانت للمركب اجزاء غير محمولة آه يرد عليه انه لو كان للمركب اجزاء خارجية غير محمولة يكون مجموعها تمام حقيقته وهويته الشخصية ولو كان له اجزاء ذهنية يكون مجموعها تمام ماهيته الكلية الموجودة في الذهن ولا استحالة في ان يكون للشيء حقيقتان مختلفتان بهذا الوجه بل الامر كذلك لان الذي المركب هويته الشخصية مركبة من الاجزاء الخارجية اذا اعتبرت تلك الاجزاء كان مجموعها تمام حقيقة تلك الهوية من حيث هي واذا جرد ذلك المركب عن التشخص كان الباقي ماهيته الكلية لانا نقول مراد المستدل انا اذا تعقلنا اجزاء المركب الخارجي الغير المحمولة باسرها مجتمعة بعد حذف مشخصاتها عنها وجعلها قد حصل ذلك المركب بماهيته الكلية في العقل وكان القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا له ثم ان هذه الاجزاء المجردة عنها المشخصات ليست محمولة بعد حذف المشخصات ايضا ضرورة تغايرها في الحمل والوجود ولو فرض ان ذلك المركب اجزاء محمولة فتلك اجزاء ان لم يشتمل على الغير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية وان اشتملت عليها فاما ان يشتمل على امر زائد او لا والاول يستلزم ان لا يكون ما فرض محمولا والثاني يوجب ان يكون الماهية الكلية قابلة للزيادة والنقصان **قوله** هذا هو المطابق لعرفهم الذي بنوا عليها احكامهم **اقول** القوم بعد تصريحهم بان المقصود من التحديد ان يدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لتمام تلك الماهية قالوا

ان القول الدال على جميع اجزاء الغير المحمولة حد تام وكذلك قالوا ان القول الدال على جميع الاجزاء
الخارجية حد تام وبنوا على ذلك الحكم بان الجسم مع البياض ما يدل على جميع الاجزاء الغير المحمولة وكذا بنوا
عليه الحكم بان الصلاة العطا والافطس ما يدل على اجزائها الغير المحمولة وكذا بنوا عليه الحكم بان ما يدل على اجزاء
البيت الخارجية حد تام له ولا شك ان القاعدتين المذكورتين المبني عليهما تلك الاحكام ما يطابق ما ذكره
ذلك الفاضل من ان المذكور من الاجزاء الغير المحمولة لا يتركب من الاجزاء المحمولة فاتتم بوجه هنا كتب وهو ان ما ذكره
ذلك الفاضل وان كان مطابقا لما ذكروه من القاعدتين الا انه مخالف لما ذكره الشيخ وغيره من ان الكم جنس
للعدد والكيف جنس لما تحته من الكيفيات البسيطة والمركبة اذ العدد والكيفيات المركبة كالبلقة مركبة من
اجزاء غير محمولة ولو كان الكم جنسا لها لكان له فصل فيلزم تركبها من اجزاء محمولة ايضا فيكون ما ذكروه من القواعد
المسلمة لما ذكره ذلك الفاضل مخالف لما ذكروه من جنسية الكم والكيف قوله وان لم يطابق عشيلا اسم لا كلام
ان ادوله عشيل الاجزاء المحمول مثلا الحيوان الناطق ولا شك ان افرادهما مركب خارجي من اجزاء غير محمولة قوله الاولى
ان يقال اقول وجه الاولوية ان في هذا القسم انحصار الشك في القسم الاول لعدم ذكر التساوي فيه وفي
ادراجه في المتباينة بعد وترك لما ينبغي كما ذكره ومنهم من ادرجه في المتداخلة لكن المشهور ان المتداخلة مخصوصة
وبين ذكره الشارح وقيل ان المص لم يذكر التساوي في الاقسام بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متسا
عنه على ما يجي قوله لان السلب لا يتصور الا مع الايجاب اقول توقف تصور السلب على الايجاب ومقارنته له
البتة لا تقتضي الا يكون الايجاب جزءا من مفهوم السلب وفي تجويز ان يركب العقل من السلوب ماهية اذا الكلام في
مطلق المركبة اعم من ان يكون لها اعتبار بمحض اعتبار العقل واختراعه ولا كا يدل عليه كلام المحشي مثل هذه الماهية
مركبة من اجزاء مفهوماتها سلوب قوله فتامل اقول اشار بذلك الى انه يمكن الجواب بان يقال المراد بالامر مع غير
العلل والمعلولات الامر مع عين الاضافة الى العلل والمعلولات مقابلا للامر مع العلل والمعلولات بمعنى الامر
مع الاضافة الى احدهما وح يكون المعنى اما ان يكون مركبا من شيء ماخوذ مع شيء هو الاضافة الى العلة والمعلول و
يكون مركبا من شيء ماخوذ عين الاضافة اليهما ولا شبهة في ان المركب من الهيولى ماخوذ مع فصل الصورة مركب من
شيء ماخوذ مع شيء عين الاضافة الى العلة والمعلول لان الماخوذ مع الهيولى نفس الصورة لا اضافتها الى الصورة
وكذا الحال في عكسه قوله ظاهر هذا الكلام اقول انما قال ظ اذ يمكن ان يؤول قوله اجزاء الماهية بان المراد
اجزاء الماهية المتداخلة او اجزائها المحمولة قوله فان بعض الاجزاء اه محصول الكلام ان الصور العقلية يعتبر على وجوه مختلفة
فتارة

٢٩٨

فتارة يعتبر بشرط لا شيء اي بشرط انها واحدة في نفسها بحيث اذا انضمت اليها صورة اخرى كانتا متغايرتين في
الوجود وهي بالعكس منها صورة بالله فالصورة العقلية المعتبرة من هذه الحيثية مادة وجزء كالحيوان والناطق
اذا اعتبرا من حيث انهما موجودان متغايران في العقل وتارة يعتبر بشرط شيء اي بشرط ان يضم معها صورة
اخرى ويكونان معا مطابقين لامر واحد ولا يلاحظ فيه تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المعتبرين من حيث
انهما مطابقان لماهية الانسان وهذا هو النوع وتارة اخرى يعتبر لا بشرط شيء فيكون محتملا للاعتبارين التغاير
والاتحاد وهذا هو الذاتي المحمول لانه من صح الحمل التغاير والاتحاد في الذات وانما فسر كل واحد من قوله بشرط شيء
وبشرط لا شيء تنبيها على ان المراد بالاول ههنا اخص مما هو المشهور الذي سبق وان المراد بالثاني ما يباين
معناه المشهور اذ لا بد في اعتبار الجزئية من انضمام شيء آخر اليه قوله واما اراد ان الماهية مطلقا اه اقول اي في
الماهية الذهنية ولذا رجح الخيالي قوله اي الماهية باعتبار الوجود الخارجي اقول يعني ان المراد بالذات الماهية و
الاتحاد فيها الاتحاد فيها باعتبار وجودها لا باعتبار نفسها اذ لا معنى الاتحاد في الذات الا اتحاد الوجود فيكون
عطف الذات على الوجود كانه عطف احد المترادفين على الآخر ولا ينافي التغاير في الماهية مطلقا قوله واللام بمعنى
الجنس الا مع فصل ما اقول فيه نظر اذ يحتمل ان يكون بعض الفصول لازما لجنسه بل الجنس المنحصر في النوع ويلزم من
بعلمه بعقله وعمومه كسبي عمومه واما ان تحت الفصل للصدق على الافراد فيه ذكر الفصل لا ينافي استلزام
بعلل الفصل وهو لا يلزم من عليته مثل هذا الفصل للجنس المحال المذكور فلا يثبت ما ذكره ما يفهم من قوله ويوهم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن لطف من السبب الظ على ما هو الظ واصالحرز في توارد العلل على سبيل
البدل كما مر وفي لا يلزم لوجود الجنس في الذهن وجود فصل ما فيه لجواز ان يحصل وجود الجنس بعلة اخرى بدلا بدون الجنس
من الفصل فقيل الاولى ان يقول والا لم يعقل الفصل ولا يخفى عليك ان المراد بالعلية التنبيه والنفية مطلق
العلية سواء كانت تامة او ناقصة اذ القوم بعرض الحلالة في مقام بيان ان الماهية لا بد من احتياج بعض اجزائها الى
بعض ولا شك ان بعض الاحتياج والعلية مطلقة احتياج والعلية ولا شك ان مطلق العلة لا يستلزم المعلول
فتامل قوله ولكن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بل كل المعنى لا المعنى الآخر اه اقول قال الشيخ في
الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يميز به شيء عن شيء لازما او
مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقرن بطبيعة الجنس فيعرفها ويعينها
ويقومها نوعا ومراد المحشي بالمعنى في قوله بل كل المعنى هذا المعنى الثاني الذي اعتبر فيه المعاني الثلثة المذكورة ومراده

بالمعنى الاخص قوله بالمعنى الاخص اي لا بالمعنى الاول الاعم المذكور في الشفاء او المعنى الاعم الذي ذكره في الاشارات حيث
قال يرسم بانه كل حال في الشيء وهو ليس اي شيء هو في جوهره قوله ونظيره الماهية المركبة من جوهر اه اقول يرد
عليه ان يقال ان كون الوحدة الحقيقية حلول بعض اجزاء المركب في البعض يكون العرض المركب من المحل والحال واحدا
حقيقيا وان كان الحال عرضيا ولكن للجوهر المركب منهما فلا وجه لتغييره ونظيره على ما ذكره وان لم يكف ذلك بل كان تمام الامر
فيه من شرط آخر فالم يتعين اشتراط ذلك الشرط في صورة المركب من المحل والحال المذكورين لم يحكم بسبب الوحدة الحقيقية
عنها فلا وجه لنفي الوحدة الحقيقية عن العرض المركب عن الحال والمحل مطلقا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل
يلزم ان لا يكون السرير المركب من القطع والخشب والهيئة الحالة فيها واحدا حقيقيا وهو خلاف ما صرح به
المحققون قال في الشرح وايضا اذا حل الاجزاء في الموضوع اه اقول يرد عليه انه ان اراد بقوله اذا حل
الاجزاء في موضوع يكون كل منها حالا في ثالث ان الاجزاء اذا حلت في موضوع مطلقا يكون الكل حالا في ثالث ولا ما ذكر
لجواز ان يحل العرض في موضوع هو عرض حال في محل كالسرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم وان اراد ان الاجزاء اذا
حلت في موضوع حال كون ما فرض حالا متقدما بالذات على المحل الذي هو العرض يكون كل منها حالا في ثالث فلا
ذلك ايضا انما يلزم ذلك ان لو كان الحال من حيث انه حال متقدما على المحل المعروض الذي هو العرض وهو ممنوع لجواز ان
ان يتقدم ذات الحال من حيث هي على المحل ويكون حلوله متأخرا عن المحل فلا يلزم من حلول الاجزاء في موضوع على ذلك
التقدير ان الكل حال في الاخص يلزم الترجيح من غير مرجح قوله كالاشخاص الجوهرية التي تتركب من ذوات جوهرية اقول
يرد بالاشخاص الجوهرية المركب من الجواهر والهيئات العرضية الاشخاص الجوهرية المركبة من الجواهر والاعراض المتخصصة
تركيبا اعتباريا اذ الاشخاص لا تتركب في الخارج من جوهر وتشخص كما سيجيء ولا تتركب من جوهر وعرض مشخص تركيبا
حقيقيا ويحتمل ان يكون ما ذكره مبنيا على من ذهب يقول بتركب الشخص في الخارج من التشخص ما تقوم به الا انه
غير مرضي عند المحققين قوله قد عرفت جوابه اه اقول اراد به ما ذكره من قوله وقد يجاب عما ذكره الشارح في جواهر
الوجوب الذاتي اه وقوله والجواب ان المراد به انه لا يلتئم حقيقة اه فان الاول جواب للمنع والثاني للنقض و
اقول ما ذكره يدل على ان الانسان مركب من جزء من البدن المادي والنفس المفارقة لكن وحدته ليست
حقيقية بل اعتبارية ولا يخفى فساده اذ كل من الجزئين في سند يدخل تحت جنس مباين لجنس الآخر فان النفس
مندرجة تحت الجوهر المجرد والبدن تحت البدن المقارن فلا يكون التركيب منهما تركيبا حقيقيا بل بحسب اعتبار
العقل فلا يكون الانسان مركبا حقيقيا بل اعتباريا ولا شبهة في بطلانه قال المحشي في حواشي شرحه كلمة المعنى
الانسان

الانسان يطلق على الهيكل المحسوس وعلى النفس وهي الانسان بالحقيقة ولهذا يشير اليه كل واحد بقوله انا والاول
مركب في الخارج من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير واما ان الانسان
ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المفارقة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اذ النفس
تحت الجوهر المجرد والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب منهما اصلا اللهم الا باعتبار العقل قوله وقيل ليس
كل ادراك متقدما على الحركة اه اقول زعم هذا القائل ان الحساس والمتحرك بالارادة متساويان ولذلك قال
في شرح الاشارات ان التحرك بالارادة والاحساس مبدءا فصلين متساويين وقال صاحب المحاكمات وهذه العبارة زائدة
ساهية والاولى ان يقال انهما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم وقد يوضع موضعه بعض لوازمه
القريبة الواضحة والحق ان جميع فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك بالارادة لازمين له في مرتبة واحدة
وضعا موضع فصله الحقيقي والا لم يكونا فصلين في الحقيقة وهذا يدل ايضا على ان الحساس والمتحرك
بالارادة متساويان عنده ولا يخفى عليك ان المتحرك بالارادة اعم من الحساس لوجوده بدونه في الافلاك على زعمهم
وايضا لا نم انهما في مرتبة واحدة اذ التحرك بالارادة من الافعال الاختيارية والفعل الاختياري يتوقف على تصور
على وجه جزئي ولا طريق للحيوان الى العلم بالجزئي الا الاحساس على ما قال في كلام شرح المطالع ان العلم بالجزئيات
ليس كاسبا ولا مكتسبا وطريق حصولها الحواس الظاهرة والباطنة فيكون العلم الجزئي للحيوان المتعلق
بحركته الارادية بالاحساس متقدما عليها فلا يكون الحساس والمتحرك بالارادة في مرتبة واحدة بل يكون الاحساس
اقرب الى الفصل الحقيقي من الحركة الارادية وفي كلام وجه لقول المحشي ان الحركة الارادية تتوقف على الادراك لا على
الاحساس ويمكن الجواب عن الاول بان المراد بالحركة الارادية التي جعلوها مع الاحساس موضع الفصل الحقيقي
الحركة الارادية المقرونة بصحة الفعل والترك لا مطلق الحركة الارادية لانه الحاصل بتعلق الارادة بها وجوبا كالحركة الارادية
الفلكية على ما زعموا من انها واجبة وتعلق الارادة بها ضروري ومقتضى ذاته وعدم تعلقها بها ممتنع والها المنافي
من الحركة الارادية اذ الحركة الارادية الغير المقرونة بذلك المعنى ما له الايجاب كما صرح به المحققون قوله وبما قررنا يعلم
كلام سيجيء ما قيل اقول وجه الاندفاع هو انه اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس ويستدل على
المقدمة الممنوعة بقول الشارح والا لكان النوع متحققا بدونه بان قال لان الجنس اذ يحصل به اه يعني ان الجنس
اذا حصل وزال ابهامه ويرد من بين الماهيات بالفصل وحده كان ذكر الجنس من حيث انه يحصل بهذا المعنى عا
معينا غير محتمل لسائر الماهيات بسبب ذكر الفصل وحده فيكون الجنس مع ذكر الفصل وحده مطابقا بالتمام

ماهية ذكر النوع اذ لا معنى لكون الحيوان مثلا نوع الانسان غير تحصيل الابهام الذي هو زوال الابهام بسبب الناطق
وحمل الا كون الحيوان مع الناطق عند انضمامه نوعا فيلزم ان يكون ما فرض جنسا وهو الجنس الاول خارجا عن النوع
فلا يتوجه قول المعترض انا لا نم انه يستلزم عليه الفصل لزوال الابهام ان لا يكون لكل من الجنس والفصل مدخل الجنس
في تحقق النوع بسبب تقومه بهما حتى يلزم ان لا يكون ما فرض جنسا خارجا عنه اذ حاصل ما ذكره المحشي ان سببيته
فصل لزوال ابهام جنس يستلزم ان يكون النوع متقوما به فقط وهو ظاهر لمن له ادنى مسكة على ما قررناه ومما
قال ان الاعتراض باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنس له مدخل في تحصيل الاول لكنه لما كان مبهما عام تحصل
ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصيل الاول وحاصل الاعتراض انه ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لا مدخل للجنس
من الجنس مدخل في تحصيل الاول وهذا المعنى وان اريد به كون جميع النوع فلا نم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل
الاول فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاول لا المعنى تقوم ذكر النوع بجنس ولا المعنى زوال ابهامه
فقد ظهر عليه ما للمحشي على من نظر في كلامه ولم يلتفت الى مرامه **قوله** نعم يتجه ان ذكر الفصل يراه **اقول** اذا تفارق العامان
عموما من وجه يكون كل منهما مخصصا بسبب ذات الاخر شاملا لبعض افراده وبعض افراد الاخر فقط دون
جميع افراده فيصح ان يكون الجنسان عامين من وجه متساويين في الابهام بان لا يكون شمول احدهما اقل
من شمول الاخر ومع ذلك يكون الذاتي احدهما مدخل في تحصيل الاخر بدون تحصيلها فلا يتم ذكر الفصل في حصر
صور التساوي لكن قوله اعلم اذا كان الجنسان متساويين في الابهام يشعر بتمام الحصر فيه **قوله** وانما ترك
ذكره **اقول** يعني ان ما ارتكبه الشارح من حمل كلام المصنف حيث قال فلا تركيب عقلي الا منهما سوء على قوله
وما لا جنس له لا فصل له وان كان تكلفا بعيدا عن الاذهان السليمة حيث وسط بين الموضوع والمحمول عليه **قوله**
وكل فصل تام فنوع له ولا يمكن وهو حيث هو في مرتبة واحدة لماهية واحدة الا انه ضروري اذ في حمله على ما
يليه اعني قوله وكل فصل تام فنوع واحد نوع يعسف خال عن الفائدة اما كونه تعسفا فظاهر واما كونه خاليا
عن الفائدة فلان ذكر انحصار التركيب العقلي في التركيب منهما حال كونهما واحدين بعد ذكر امتناع تعددهما والعلم
لا يفيد شيئا يعتد به بخلاف الحمل على ما حمل عليه الشارح **قوله** الاولى ان يحمل ما ذكره على التفريع على مجموع قوله
وما لا جنس له لا فصل له وكل فصل تام فنوع واحد ولا يمكن وهو جنس اه وتحمل التفريع منها راجعا الى الجنس و
الفصل المتقدمين بعدم التعدد في مرتبة واحدة والتفريع لذلك واضح وامثاله كثيرة في التراكيب ولا تعسف فيه ولا تكلف
بل السوق والذوق شاهدان عليه بخلاف ما حمل الشارح عليه **قال في الشرح** ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة

ما

قال المحشي في حواشي شرح المطالع ههنا سؤال وهو انه لا يجوز ان يكون التمام المشترك بعينه التمام المشترك
الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل منهما في عام مشترك
بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض عام المشترك بين كل من النوعين واعم
من كل واحد من عامي المشترك ولا مخلص عنه الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة وقيل يمكن دفع
هذا الاعتراض من غير بناء على تلك المقدمة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض عام المشترك يكون مشتركا بين
الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون عام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل
الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وبين كل
النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل الكلام اليها فيلزم مشتركات غير متناهية يكون
كل منها اعم مطلقا من الاخر **قوله** والتي يمكن تعقلها **اقول** **قال** في حاشية شرح المطالع يتجه عليه انا لا نم امكان
تعقل شيء من الماهيات فان قيل هذا النوع ما ذكره في موضع عبر عنه من علمها في مباحث الوجود في اثبات
زيادة الوجود للموجودات يرد عليه انه لو لم يمكن تعقل الكنه لم يكن الشيء معقولا لنا اصلا اذ لو تعقل فالمعقول
اما الكنه او الوجه لا سبيل الى الاول لكونه خلاف المقدر ولا الى الثاني لان للوجه كنها ووجها فان كان المعقول
كنهه يلزم خلاف المقدر ان كان وجهه فينقل الكلام ويلزم فينتشر الوجوه فيلزم تعقل امور غير متناهية
وايضا نعلم انا نتصور شيئا ونعلم وما تصورنا باسقاط تعدد الوجوه التي تصورنا الشيء بسببها ولا يمكن ان يدفع
ههنا بان يخص ويقال المراد منه امكان تعقل الموجودات الخارجية كما يمكن دفع المنع المورد في مباحث الوجود
لان ههنا اثبات انحصار جزء الماهية مطلقا سواء كانت الماهية من الموجودات اولا ولكن الا يمكن دفعه بان
يقال المراد منه امكان تعقل كنه الماهيات الحقيقية الغير المخترعة ولا يلزم ترتب الوجوه الغير المتناهية
لجواز ان ينتهي الى وجه مخترع للعقل معقول بالكنه اذ يقال يلزم ان لا نتصور شيئا من الاشياء الا ان يكون
فيه تصور شيء اعتباري متوقف على اعتبار العقل واختراعه كما هو مذهب ارباب اعتزال ولا شك في بطلانه فانا
نتصور كثيرا من الاشياء ونعلم قطعا بانتفاء اختراعنا واعتبارنا المتعلقة بها بتصور تلك الاشياء قلنا
المراد منه امكان تعقل كنه الماهيات المركبة فيجوز ان يتعقل المركب بامر بسيط هو وجهه فلا يلزم تعقل وجوه
غير متناهية **قوله** وقد يلزم ذلك **اقول** لا يقال في لفظ الالتزام اشعار بان اللازم ملتزم او مستبعد ولا
يخفى عليك ان اللازم ههنا امتناع تعقل كنه بعض الماهيات لا كلها اذ المدعى بناء على الاجناس والفصول في كل الما

هيات

المركبة ونقضه المستلزم لامتناع بعض الكنه عدم تناهي اجزاء كل الماهيات المركبة بان يراد بوجه الايجاب الكلي
والمفهوم لانه امتناع بعض الماهيات المركبة من الاجناس والفصول ولا شك انه غير مستبعد
لانا نقول لجواز ان يكون الاستبعاد من جهان اللازم امتناع بعض الكنه مطلقا اي بالنسبة الى النفوس والمبادي
العالية ايضا فان امتناع بعض الكنه البعض وان كان غير مستبعد بالنسبة الى النفوس الا انه مستبعد با
بالنسبة الى تلك المبادي **قوله** هذا ما اشتهر من كلامهم موافقا لمقاصدهم **اولا** اي ما ذكرنا من ان عموم الفصول
وترتيبها انما هو على عموم الاجناس وترتيبها انما اشتهر من كلامهم موافقا لمقاصدهم اي موافقا لما قالوه من
ان الاجناس اذا ترتبت ولا بد ان ترتب الفصول وان الفصل المقسم للجنس العالي يعمها اولا لانه اعم من فصل
قسم الجنس السافل كذلك لظهور ان الترتيب والعموم لا يجامع ترتب الاجناس وعمومها موافقا لما استلزم ترتب
الاجناس وعمومها ترتب الفصول وعمومها وكذا لو كان المقسم للعالي اولا عاما من المقسم للسافل كذلك حتى لو كان
العموم والترتيب يجامع عموم الاجناس وترتبها بان تكون الفصل العالي غير السافل لا تكون ترتب الاجناس
وعمومها ولا يلزم ان تكون ما تقسم الجنس العالي اولا عاما من المقسم للسافل كذلك وحاصل قوله ولا بد في قوله و
فيها عوال وسوافل ومتوسطات مناسبا في ذكر ولا وجه لما قيل انه ان ما ذكرنا من ان عموم الفصول وترتيبها
لا يجامع عموم الاجناس وترتبها الذي ينبغي عليه ما حمل عليه الشارح قوله والفصل البعيد الخ وفيها عوال وسوافل ومتوسطات
كلام مشهور عندهم وموافق لمقاصدهم وقوله للخص وفيها عوال انه لا مناسبة في ذكر ولا يرد شيء على ما قال عليه "
الشارح وذكر القول الذي على ذكر المشتهر الموافق لقواعدهم **قوله** هذا للحكم عام اه **اولا** الظاهر انه صدر به الاعتراض
على قوله الخص واذا نسب الى انه اضافات اليه يكون الجنس اعم والفصل مساويا وكمل ان يكون مراد المحرد بيان
حال كل من الخس والفصل من العموم والتساوي بان الاول عام بجميع الاجناس والثاني خاص بالفصل القريب
وان لم يحمل ذكر القول على قصد التعميم لكل جنس وفصل بل على قصد التخصيص لكل خس قريب وفصل قريب بان
يراد بالضمير في قوله واذا نسب الراجع الى الجنس والفصل الخس والفصل القريبين لا يرد الاعتراض لانا ان
السوق يابا عن كل الا بباء والجواب ان المراد من المضاف اليه في قوله واذا نسب الى ما يضاف ان اليه اولا
وبالذات تكون المتبادر من اضافة الخس والفصل وح تكون هذا الحكم عاما لكل خس وفصل يضاف من
الماهيات صدقا اليه سلك الاضافة وكون الخس والفصل المضافين تلك الاضافة قريبين بالنسبة الى ما اضيفا
اليه في نفس الامر لا تقتضي ان عد الخس والفصل في قوله اذا نسب الخس والفصل لذلك الغير حتى لا يلزم الاطلاق

الاطلاق المفهوم من قوله ولا على اخر الجنس بالنسبة الى الفصل وانهم من اجاب عن الاعتراض بان المحل عتبر
الفصل الخاص عن جميع المشاركات والفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه
مميزا له عن جميع المشاركات وانما سمي فصلا للماهية باعتبار انه فصل لجنسها واورد ان اراد هذا القائل ان
المص اطلق الفصل على المميز عن جميع المشاركات واصطلح عليه وذكر ما لا دلالة عليه وان اراد ان المعتبر في
الفصل المصطلح من القوم هو المميز التام عندهم وذكر مخالف لما صرح به وشرحه الاشارات من ان الداخل في جواب
ماهو الذي لا يكون مقولا في جواب ماهو بالنسبة الى ماهو ذاتي حكم الخارج عن المقول في جواب ماهو في
كونه فصلا لما هو ذاتي له ولا شبهة ان الفصل البعيد ذاتي للماهية لا يكون مقولا في الجواب عن السؤال عنها بما
هي فيكون فصلا لها عندهم وكذا الخلاف ما ذكره فيه من ان كل ذاتي لا يصلح لجواب ماهو صالح للقسم الذاتي فهو
فصل لان الفصل البعيد ذاتي للماهية لا يصلح للجواب بما هي هو غير للماهية فيكون فصلا لها ولا احتمال لان
يحمل ما ذكره هناك مبنيا على انه بصدد بيان معنى الفصل الحقيقي دون اللغوي **قوله** لا يقال ذكره وشرحه الاشارات
ان الواو بمعنى او اي يكون مميزا عن المشاركات فيما اضيف اليه بكل الكلمة ويدل على ان يكون الفصل الذي
لا بد ان يصلح للجواب بأي ممتاز عن جميع المشاركات لا ما نقول ما ذكروه ان كان واقعا من المص لا انه غير
مرضي ولذلك اعترض عليه بان ما ذكره بعض ان لا يعم الفصل البعيد واما في جواب اي شيء والمذكور من كلامه
ما علمناه اولا والحق في اعتراضه عليه على ان تقييد الفصل في قوله وكل فصل تام لا يكون الا واحدا تقييد تام
احترازا عن الفصل البعيد اعدل شاهد على انه اراد بالفصل في هذه المواضع معنى مشهورا **قوله** الماهية
الانسانية مثلا اه **اولا** ان كل ماهية نوعية وان نفس تصور معنى منها غير مانع من الحمل على الكثيرين ولذلك
من ادعى حملها على الكثيرين موجودين وفي الخارج لم يكن دعواه هذا مناقضة يكون تلك الماهية نوعية بضابطة
بالبرهان ومن ادعى انحصارها في شخص واحد لم يكن دعواه هذا اولية بل مطلوبة بالبرهان واما نفس
تصور الشخص من حيث هو شخص فمن تصور يمنع من حمله على كثيرين ولا شك ان الماهية النوعية بتمامها حاصلة
فيه فلولا ان فيها امرا زايدا لكان حكمها حكم الافراد **قوله** وهو المسمى بالشخص **اولا** المراد بالتشخص هنا المجرد
الاطلاق لا من كون الشيء في موضوعه لان المراد بالامر الزايد الذي يجمع به الاشخاص عن فرض الاشتراك
هو الفرد المخصوص من الشخص اذ به يمنع الشخص المخصوص عن فرض الشركة لا مطلق الشخص المحمل للاشخاص
الكثيرة ولان المقصود هنا بيان مغايرة افراد الشخص لكل ماهية نوعية لا مغايرة مطلق الشخص له اذ هو

في الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان ولا شك ان الفرد ليس مما وضع لفظ التشخص بازائه بل الموضوع له مطلق التشخص
قوله والا لما امكن الحمل بينهما اه **اقول** قد يقال كما ان التشخص المطلق مغاير للماهية النوعية في الذهن كذلك التشخص الجزئي
مغاير له فيه والا لكانت المغايرة بين الماهية والتشخص منحصرة في المغايرة بين الماهية والتشخص المطلق ولكان التشخص
الجزئي عين الماهية في الذهن اذ التشخص مركبا من الماهية والتشخص المطلق في الذهن وذلك يقتضي ان يكون الماهية وكان م
الكلية جزئية كالتشخص الجزئي وان يكون التشخص المطلق ذاتيا للتشخص الجزئي والاول ظاهر البطلان والثاني
مما منع المحقق حيث قال فيه منع لجواز ان يكون كل تشخص اه واذا كان التشخص الجزئي مغايرا للماهية في الذهن مع كونه
عينها في الخارج كما اعترف به يلزم ان يحمل التشخص الجزئي على الماهية والتشخص لثبوت مصحح الحمل وهو اتحاد المتغايرين
ذهنا بحسب الوجود الخارجي مع ان الجزئي لا يحمل على الكلي واصلا لا يقال ان التشخص يصح حمله على الماهية الانسانية مثلا ولذلك
اذا قيل الانسان متشخص في الخارج يجد العقل بخلاف ما اذا قيل الانسان متشخص في الخارج وايضا لا فرق عند
العقل بين قولنا الانسان موجود وقولنا الانسان متشخص في صحة الحمل وعدمها فيكون القول بعدم صحة الاول دون
الثاني تحكما والقول بان المراد بالتشخص ههنا ما به تميز الشيء عن غيره بحيث يمنع العقل عن فرض الشركة فيه لا المعنى غيره على ح
المصدري وان الماهية الخارجية عين ان يزالها عن الغير ذلك الامتياز فيصح حمله عليها ليس كما ينبغي لان المعلوم
لنا ان الماهية الخارجية ممتازة ذلك الامتياز واما ان تكون سببا لذلك الامتياز فغير مسلم لجواز ان يكون
السبب لذلك الامتياز امرا منضما اليها في الخارج كما يدعيه من يقول بالزيادة في الخارج نعم لو ثبت عدم تمايز التشخص
والماهية في الخارج لكان سببية التشخص للتميز عين سببية الماهية له وامكن الحمل بينهما الا ان المقصود ههنا اثبات
عدم التميز المذكور بامكان الحمل بينهما فاثبات امكان الحمل به يكون دورا لانا نجيب عن الاول بان المراد بالاتحاد
في الوجود الذي يصحح الحمل به الاتحاد الذاتي مع الغيرية في الوجود بقرينة ان هذا التفسير لا يصح الا ان يكون تفسيرا
لحمل الذاتيات كما صرح به المحقق ولا شك ان التشخص الجزئي ليس ذاتيا للشيء لان دلالة اللفظ على ما ذكره وظهور
العرفية غير مسلمة وايضا ان التفسير المذكور لو كان مطلقا للحمل اذ لا فرق بينه بين الاتحاد الذاتي والاتحاد العرضي
في صحة الحمل به وعلى الثاني بان الجواب عن الثاني بان المراد بالتشخص ما به منع وقوع الشركة كما صرح به وان الماهية الخارجية
ما به منع وقوع الشركة لانه يصح مع التشخص في الخارج والا لما امكن الحمل بينهما والمعنى على ذوي الانصاف انا اذا
تصورنا التشخص من حيث انه تشخص نعلم انه يمنع بذاته بدون التوقف على امر الغير عن وقوع الشركة فيه وفي
يكون الماهية الخارجية التي هي التشخص في الخارج سببا للمنع عن وقوع الشركة لان اتصال الشيء حال الحمل به فيلزم ان

ان يحمل التشخص بالمعنى المذكور على الماهية الخارجية وهو المط **قوله** بل هو ان العقل اذا لاحظ المعنى اه **اقول** لا يخفى
عليك ان السؤال والجواب يشعران بان المراد بكون التشخص اعتباريا كون التشخص من مخترعات العقل اما السؤال فلانه
لو كان المراد بكون التشخص معدوما مطلقا سواء كان من المخترعات او لا لم يثبت الملازمة بين كونه موجودا او معدوما
في الذهن اذ المعدوم مطلقا لا يستلزم الوجود الذهني ولا امكانه ولا يكون المقدم الدال على تلك الملازمة العاقل لو كان
المعنى من الاعتبارات العقلية لكان له وجود في العقل وجه واما الجواب فظاهر ولا شبهة في ان ليس المراد بكون
التشخص مخترعا عقليا لمجرد كونه معدوما مقابلا لكونه موجودا كما يزعمه الخصم والوجه ان يحمل الجواب على التنزل
فيقال ليس المراد بكون التشخص اعتباريا كونه من مخترعات العقل بل مجرد كونه معدوما ولو سلم ذلك فلا يلزم
التسلسل لانقطاعه بانقطاع اعتبار العقل **قوله** لحصل عنه بانا نريد بالتشخص اه **اقول** اعترض عليه بانا سلمنا
ان مفهوم ليس مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة
المتشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم ذلك فالجزئي العقلي للموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا
خارجيا ولو سلم فذلك الشيء هو المخصص من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع
لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها تشخصا بل ما به التشخص والجواب عن الاول ان المراد ان الانسان
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية عنه يصدق على كثيرين ولو كان زيد عبارة عنه لا امكن صدقه على كثيرين مع قطع
النظر عن العوارض الخارجية عنه وليس كذلك وعن الثاني ان التشخص اذا كان داخلا في الهوية الخارجية في العقل
لا يكون عروض الوجود الخارجي للماهية الانسانية فقط واللازم باطل لوصل العقل الهوية الخارجية الى الماهية والتشخص
معنى بل لا بد العرض الوجود للماهية والتشخص معا بحسب الذات في الخارج وفيه يلزم ان يكون جزء الموجود الخارجي
بحسب العقل موجودا خارجيا وعن الثالث انه لا يجوز ان يكون الشيء الاول هو الاعراض المشخصة من الاين وغيره
لان التشخص من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العوارض الخارجية عنه لا بد ان يكون ممتنعا عن جميعها غير مانع
عن وقوع الشركة فيه فاذا فرض ان يكون ذلك التشخص من الاعراض الجوهرية فلا بد ان يكون جانب التميز الذي هو غير خارج
عنه جوهرا لان في الجوهر لا بد ان يكون جوهرا كما هو المشهور وثبوت جزئية التشخص لمثل تلك الاشخاص يكفينا في
اثبات المط الذي هو وجوده التشخص على ان نقول ان التشخص معنى ما به يمتنع الشيء عن وقوع الشركة فيه متقدم
بالذات على تلك الاعراض لان وجود الاعراض يتوقف على وجود معروضاتها وتشخصاتها فكيف يكون تلك الاعراض
داخلة في تلك الاشخاص المتقدمة عليها من حيث انها اشخاص مانعة عن وقوع الشركة وليس مراده بالاعراض المشخصة الاعراض

القاعد للتشخص بل مراده بها هو الاعراض الخارجة اللازمة للتشخص على ما نص عليه الفاضل الرازي في المحاكمات ومباحث
الهيولى والصورة **قال الشارح** واما ما نسبنا قبلا بالاتم ان اللا تشخص عدمي وان الشيء المعبر عنه بالعدول لا يلزم
ان يكون عدميا اه **اقول** فيه نظر لانه ان اراد منع عدمية مفهوم اللا تشخص كما هو الاوجه لظهور ان العدم في امثاله كذا
الحال فكل مفهوم يعبر عنه بالعدول يصدق على الموجود لانها في ذكر كاللامعدوم فانه مفهوم اعتباري صادق على
الموجود وان اراد منع عدمية ما صدق عليه اللا تشخص كما يدل عليه قوله واعتبر اللامعدوم فهو لا يفيد لان مراد المستدل
باللا تشخص الشيء الذي هو مفهوم اللا تشخص ويدل عليه انه لان اللا امتناع عدمي لان المجزوم بعدمية المفهوم دون ما
صدق عليه واحتمال ان يكون التشخص عدما لفرد اللا تشخص مندفع بالاحتمال الذي ذكره بقوله او غيره فلا فرق
بين الاحتمالات المذكورة في عدم ان يراد باللا تشخص مفهومه كما هو الحق فيها على تقدير ان يراد فرد اللا تشخص
فلا يكون صحة الحصر فيما ذكره من الاحتمالات قريبة لان يراد باللا تشخص فرده **قوله** اي يكون العدمان اه **اقول** لما كان
ظاهر كلام الشارح دالا على ان التردد بين كون التشخص عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وبين ما ينفك عدمه عن
عدم الاطلاق وكان نص الجميع ترددا بين كون العدم الذي هو التشخص منفكا عن عدم الاطلاق وبين كونه غير منفك
عنه واستلزم ذلك ان يبطل قوله في تصوير الانفكاك واما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس لانه يدل
على تصور الانفكاك من الجانبين لا من جانب واحد فقط وما دل عليه كلامه اولا هو الانفكاك من جانب واحد فرق
المحشي قوله اولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بقوله اي يكون العدمان متغايرين اراد بعدم الانفكاك في قوله او عدما لما
لا ينفك هو معنى التلازم مجازا اطلاقا للازم على الملزوم بقرينة قوله في تصوير الانفكاك واما ان يوجد عدم الاطلاق اه
قوله بهذا الكلام بظاهره يدل اه **اقول** انما قال بظاهره اذ يمكن ان يراد بالافراد في قوله في الدليل يلزم اشتراك
جميع الافراد وفي قوله والجواب ان لو تم لكل فرد من افراد الماهية النوعية الافراد النوعية وح يكون محصل الجواب
انه انما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد من افراد الماهية نوع مخصوص به متمايز عن التعينات الاخر معروض لمطلق التعين
فيؤل ما ذكره الى الاحتمال الاول لان محل الافراد والفرد في عبارة الشارح على ما ذكرنا خلاف ظاهر لان الماهية لم يذكر صريحا كما ان المفهوم
صراحة هو التشخص والحمل على افراد التشخص شطط **قوله** ولكن هذا اه **اقول** وجه التخصيص ان كلام الشارح
بحسب ظاهره يدل على جواز كون افراد التعين متفاوتة بان يكون بعضها متحدا بالنوع وبعضها متميزا بالفصل في
كون التعين الذي هو عبارة عن عدم الاطلاق او ما يساويه ماهية نوعية له وهو مما يخالف ما يقتضيه العقل اذ لا فرق
بين تعين وتعين في كون عدم الاطلاق او ما يساويه كالكلية والعموم ذاتيا له وعرضيا **قوله** اي لا لذاتها الماهية اه **اقول**
العموم

القوم ذكروا هذا التفصيل وبنوا عليه احكامهم وهو يشعر بان التشخص ممتاز في الخارج عن الماهية مع انهم
صرحوا بعدم التمايز فيه ومن جعلهم ان يقال كما ان الاتحاد في الوجود مطلقا كما هو مذهبهم ومشعر التحقيق كذلك
التعين وبذلك قالوا هو الجنس في مرتبة التحصل كل واحد منها الا انه موقوف على تحصيله وعلى تقدير ان يكون الاتحاد
من حيث انها متحصلة عليه للتشخص يلزم اما الدور او كون الشيء علة لنفسه والفرق بين الاتحاد والتعين
بان الاول مطلقه فرع الوجود وليس التعين مطلقه فرع التعين بل ما يكون فرع التعين انما هو تعين
الغير دون تعين نفسه مخالف لما يحكم به العقل بداهة فان من انصف من نفسه يجزم جزما ضروريا بان الاتحاد
والتعين متساويان في كونهما موقوفا على الوجود والتعين في الاطلاق والخصوصية ويرد ايضا انه يقال كما ان
افادة الوجود الخارجي يتوقف على الوجود الخارجي مطلقا كذلك افادة التشخص الخارجي يتوقف عليه مطلقا سيما اذا
كان التشخص من الموجودات الخارجية كما هو مذهب المحققين من القائل بهذا التفصيل اذ ح يكون العلة المتقدمة
على موجودية النفس التشخص ويلزم على كل تقدير ان يكون الوجود متقدما على التشخص وهو مناف للتحقيق الذي
ذكره من ان تقدم الوجود على التشخص يستلزم عروض الوجود للمبهم في مرتبة التقدم وايضا لا فرق بينهم
في الامكان وعدمه بين كون الماهية من حيث هي الى هي قابلة لغرض الاشتراك بين الكثيرين علة لخصوصية منها
وبين كون الصورة العلمية القائمة لها الحاصلة في ذهن الفاعل المختار مرجحا في خصوصية فرد من الافعال
الاختيارية فيكون القول بنفي مرجحية الصور الكلية في خصوصية الفعل الاختياري الجزئي بناء على ان نسبة
الكلي الى جزئياته على السوية فلا يترجح بمجرد ذلك التصور خصوصية هذا الفرد بل لا بد من تصور على وجه جزئي
مستلزما للقول بنفي علية الماهية لخصوصية التشخص بناء على ان نسبة الماهية الى المتشخصات وافرادها ها
على السوية فلا يكون مرجحا لخصوصية منها او يكون القول بعلية الماهية لتشخصها مستلزما للقول بكون
التصور الكلي مرجحا للتعين بعض افراده من الافعال الاختيارية فيكون القول بجواز علية الماهية لتشخصها
دون مرجحية تصور الكلي في خصوصية الفعل الاختياري الجزئي على ما صرحوا بهما تحكما محضا **لا يقال** الفرق
ان التصور الكلي لا يرجح خصوصية فعل اختياري على سائر افراد ذلك الكلي الذي يمكن صدوره عن الفاعل
لاستواء نسبته الى الخلاق للماهية التي فرضت علة لتشخصها اذ سائر افرادها ممتنع فلا يكون نسبتها الى
الجميع على السوية **لانا نقول** يجوز ان يكون لبعض الكلي الذي يتصور به الفعل الجزئي افراد ممكنة سوى الفعل
الذي كان ذلك الكلي آلة للملاحظة ولا يكون نسبة هذا الكلي الى جميع افراده على السوية فلا يثبت الفرق المذكور في

بين الصورة **قوله** فلا بد هناك من مادة **أقول** يمكن للخصم أن يعارض ويقول إنكم اعترفتم بتعدد أشخاص العلوم القائمة
بالعقول المجردة وبكل عقل فإنه يدل على أن المادة غير لازمة في تعدد أشخاص الماهية الغير المقتضية لتشخصها
قال في الشرح ونسبة المباين إلى الكل على السوية **أقول** إن أراد بالمباين ما لا تعلق له بالتشخص أصلا فلم
يخصص غير المباين بهذا المعنى في المحل ولكان الجواز التعلق محققا وهو ظ وإن أراد به ما لا تعلق له تعلق الحلول فلا حكم
بتساوي نسبة المباين بذلك المعنى يخالف حكمهم بتعدد المعلومات المتعلقة لها فإن متعلقات تلك العلوم ليست
محال الماهية النوعية ولا حالا فيها **قال في الشرح** وغير المباين إما حال في الشخص أو محل له **أقول** لا نم الانحصار
لم لا يجوز أن يكون غير المباين صفة عرضية قائمة بماهيته سابقة على تشخصها فإن المراد بالعلة ههنا ما لا مدخل
له في التشخص لا الفاعلية حتى يمنع أن تكون صفة عرضية علة للتشخص الحادث وليس المراد بالحال ههنا التابع المعلل
العرضية حتى يكون التقسيم حاصرا إذ لا يلزم سبق المحل بالتشخص الحال على الصفة العرضية وهو ظاهر **قوله** إلى غير
ذلك من المباحث المتفرعة عليه اه **أقول** منها أن تعدد أفراد الماهية الواحدة إنما هو بتعدد قابلها أي بتعدد موادها
ومنها ما فرعوا على هذا الفرع من أن ما ليس بمادي ويسمى مجردا أو مفارقا فنوعه منحصر في شخصه فإن المتفرع على المتفرع
على الشيء متفرع على ذلك الشيء لا يقال لو كان تعدد أفراد الماهية الواحدة بتعدد محلها الذي هو المادة كما تقتضيه
قولهم تشخص الماهية الغير المقتضية لتشخصها بالمحل لكان تعدد النفوس الناطقة بتعدد محلها الذي هو المادة
فيلزم أن لا تكون مجردة عن المادة بل حالة فيها وهو خلاف مذهبهم لأنا نقول مرادهم بالمحل هو المتعلق الذي
لا يكون المتعلق متقدما عليه بالتشخص ومتعلق النفوس الناطقة الذي هو البدن كذلك فإن النفس الناطقة
ليست متقدمة عليه بحسب التشخص فإن هذا التعلق ليس إلا تعلق التدبير وهو لا يقتضي تقدم المتعلق بحسب
التشخص بخلاف المتعلق بالمادة تعلق التأثير فإنه متقدم عليه بحسب التشخص إذ مرتبة العلة الموجدة متقدمة بحسب
الوجود والتشخص على مرتبة الأثر ولذلك لم يجوزوا كون المادة علة لتشخص المجردات المفارقة المتعلقة بها تعلق
التدبير وجوزوا كونها علة للنفوس الناطقة المتعلقة بها تعلق التدبير فاندفع ما نقل عنه بأنه محال وفيه بحث لأن
العقول أيضا متعلقة بالمادة تعلق التأثير وما الفرق المؤثر بين التعلقين **قوله** فلا تتعدد أفرادها **أقول**
لا نم كون الانحصار منافيا لتعدد أشخاص الخارج عن المادة مطلقا إذ لو عرض لها استعدادات مختلفة تتوارد
مختلفة يجوز أن تفيض من المبدأ الفياض تلك الصور شيئا فشيئا بحسب حصول تلك الاستعدادات كما يفيض
على مادة الماء الصورة الهوائية ثم تفيض على تلك المادة بعينها الصورة المائية ثم تفيض عليها الصورة الثانية الهوائية
فيتعدد

فيتعدد أشخاص الماء والهواء وإن كان ذلك على سبيل التعاقب ولكن يجوز أن تفيض على المادة العنصرية بحسب
استعدادات تعرض لها بحسب القرب والبعد من الفلك صور مختلفة فيتعدد أشخاصها بالفعل فإنهم قالوا إن مادة
العناصر الأربع واحدة بالتشخص ويدل عليه كون وفساد ومع ذلك تعرض لها استعدادات متغايرة فيتوارد
عليها صور مختلفة فيتعدد أشخاصها على سبيل التعاقب ولكن العرض لها استعدادات بحسب القرب والبعد
من الفلك فتتعدد أشخاصها على سبيل الاجتماع على ما يشاهد من كليات العناصر وأجزائها **قوله** وتعدد أشخاصها
بسبب تلك الأعراض الحالة فيها اه **أقول** هذا يدل على أنهم يقولون بتعدد أشخاص العنصر بتعدد أشخاص موادها
بسبب أعراض تحل فيها وهو مخالف لصريح ما قالوه من أن المادة العناصر الأربع واحدة بالتشخص وإلا لم يتحقق الكون و
الفساد وأيضا ما ذكره من أن تشخص المادة بسبب أعراض تحل فيها مخالف لما ذكره ههنا وفيما سبق من أن المحل سابق
على الحال فلا يكون الحال سببا لتشخصه فإن الحال في العرض لا يكون متشخصا لتقدم العرض عليه بالتشخص ولو كان
ذلك علة لتشخص لزاد **قوله** ويرد عليه اه **أقول** قيل عليه إن كلام الحكماء ههنا مبني على ما زعموا من أن تعاقب
الاستعدادات المتسلسلة إلى غير النهاية إنما يكون في المادة كما سبق وصحح أن كل حادث مسبوق بمادة ولو تم
هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه ذلك الاعتراض **والجواب** أن مرادهم بالمادة التي جعلوها محلا للإمكان الاستعدادي
الذي هو الاستعداد مطلق المحل الأعم من الموضوع والهيولى والجسم وكيف لا فإنهم قالوا إن الإمكان الاستعدادي
قائم بمحل الحادث ولا شك أن لا يكون محل الحادث هيولى بل ربما كان موضوعا كما إذا كان عرضا وربما يكون جسما
كما إذا كان صائغا بانفراد ذلك الهيولى بناء على أن الموضوع والجسم يشتملان عليه وهو لا يقتضي أن لا يقوم
الإمكان الاستعدادي بالموضوع والصورة الجسمية إذا كان الحادث أعراضا كما نحن فيه بل نقول إنهم صرحوا
بأن الحركات الوضعية الفلكية سابقتها معدة للاحقتها ولا خفاء أن الموصوف بالحركة الوضعية أولا وبالذات هي
الصورة الجسمية فلا تتصور الأعداد أولا وبالذات إلا بالنسبة إليها **قوله** وإن استند أو انتهى إلى تعدد المادة اه **أقول**
قال في شرح المواقف في الجواب أن علة تشخص المادة أمور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص مقارنة لتشخص
آخر معلل بأمور أخرى مقارنة لتشخص آخر ومتقدمة على التشخص الأول وهكذا إلى ما لا نهاية له **أقول** إن أراد
بالسبق في قوله سابقة على ذلك التشخص وتقدمه على التشخص الآخر السبق الذاتي يلزم التسلسل في أمور مترتبة موجودة
معا وذلك ظاهر لمن تأمل وإن أراد الزماني يلزم أن تكون تشخصات المواد حادثة فيلزم حدوث المواد المتشخصة بها
المتعددة الأفراد تشخصا فيلزم حدوث مادة العناصر تشخصا وهو خلاف ما ذهبوا إليه من قدم مادة العناصر

تشخصا فلو بنى الجواب على هذا التعريف مخالفا لمذهب الحكماء فالاولى في التقرير ان يقال مشخصات للاعراض
حالة فيها كل واحدة منها علة معدة لتشخصها الى غير النهاية ومشخصات تلك الاعراض سابقة عليها كل واحد منها معدة
لملاحظها لا يقال اذا كان تشخص المادة بامور حالة فيها التي هي حادثة يلزم حدوث المادة لانا نقول المراد
ان تشخص المادة معلل بمطلق الاعراض كما تقولون ان الصورة علة لتشخص الهيولى ويريدون ان مطلق الصورة علة له
قوله لكان الوجود الخارجي العارض في تلك المرتبة عارضا لامر مبهم اقول هذا انما يلزم ان لو استلزم تقدم صفة على صفة الشيء
ان يتصف الموصوف بها بالصفة الاولى حال اتصافه عاما في تلك الصفة كالوجوب السابق اذ يقال لو تقدم الوجوب
على الوجود لكانت الوجوب عارضا في تلك المرتبة لامر معدوم والحال ان التقدم انما يستلزم عروض المتقدم للموصوف
عاما في الصفة المتاخرة لو استلزم ذلك التقدم بعدم المنافي ايضا وليس كذلك فان المتقدم انما يعرض للماهية
من حيث هي لا للماهية الملحوظة مع ما ينافي الصفة المتاخرة فالوجود يعرض للماهية الملحوظة مع الابهام سواء فرض
تقدمها على التشخص اولا فلا يستلزم ذلك التقدم عروض الوجود لامر مبهم لانا نقول نعرف معنى الابهام وسائر
الصفات فانه امر عقلي على معنى انه عبارة عن كون الماهية بحيث لو لاحظها العقل لوجدها محتملة لكثيرين ولا شك
ان هذا المعنى لازم للماهية ما لم يلاحظ العقل معها التشخص فاذا فرض ان الوجود متقدم على التشخص بالذات كان
مرتبة الوجود في العقل متقدما على مرتبة التشخص فهو على معنى ان العقل يلاحظ الماهية بدون ملاحظة التشخص معها فيجدها
متصفة بالوجود ثم بعد ذلك يجدها متصفة بالتشخص ولا يشتبه على عاقل ان وجدان العقل للماهية الملحوظة من حيث
اي بدون ملاحظة انضمام التشخص اليها متصفة بالوجود قبل وجدانها متصفة بالتشخص يستلزم وجدان العقل
عروض الوجود للماهية القابلة للاشتراك بين كثيرين اذ الماهية قبل عروض التشخص لها مبهم محتمل عند العقل لكثيرين
وهذا هو المراد بقوله لكان الوجود الخارجي العارض في تلك المرتبة عارضا لامر مبهم واما الصفات الاخر المنافية للصفة
المتاخرة فليست مثل الابهام العقلي بالمعنى المذكور فلا يلزم هناك مثل ما لزم ههنا فافهم قوله ثم اعلم انه لا تقدم للماهية
على الوجود اه اقول هذا مبني على تغاير التشخص والماهية على ما يدل عليه البحث والا فما ذكره من المختار
اعني كون التشخص متحدا مع الماهية في الوجود يقتضي ان يتقدم التشخص على الوجود العارض له تقدما بالذات ضرورة
تقدم المعروض على العارض بالذات كتقدم الماهية على الوجود فلا وجه لقوله لعدم الخ قوله كما يظهر بالتامل الصادق
اقول عدم تقدم الوجود مستلزم لعروضه لامر مبهم ظاهر مما ذكرناه واما عدم تقدم التشخص فلانه لو تقدم لكان ان لا
يلاحظ العقل بعدم عروض التشخص الخارجي للماهية على عروض الوجود لها وبطلانه اظهر من ان يخفى وان من يرجع
الى

مبحث الوجود والتشخص

الى وجدانه يجد انه لا يمكن ان يلاحظ تقدم تعين الماهية الخارجي على اتصافها بالوجود الخارجي واما تقدم التشخص
على الوجود بمعنى عدم عارض للماهية والتشخص في الوجود فانه تقدم بحسب ماهية التشخص من حيث هي هي وبمعنى حصول
التشخص وامتياز الماهية في الخارج قبل الوجود كان تقدم للماهية على الوجود لكونها قابلة لها لا يستلزم حصول
الماهية قبل الوجود قوله يصدق عليه مفهوم الوجود في الخارج اقول هذا يدل على ان المراد بالوجود الذي حكم
بالتساوي بينه وبين الوحدة انما هو الوجود الخارجي لان الظاهر ان الوجود الذي حكم بالتساوي بينه وبين الوحدة
هو الوجود الذي حكم بالتغاير بينه وبينها فاذا كان المراد به الوجود الخارجي في تلك الصورة كان المراد به الوجود
الخارجي في هذه الصورة كان المراد ذلك في تلك الصورة ايضا واذا كان المراد بالوجود الذي حكم بالتساوي بينه وبين
الوجود الخارجي يلزم ان يكون كل واحد موجودا خارجيا وليس كذلك فان الكلي من حيث هو كلي واحد وليس بموجود
خارجي وكما هو الحق لا يقال المراد بالوحدة والوجود اللذين حكم بينهما بالتساوي الشخصيان لانا نقول السوق
يأبى ذلك فان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الذي بين التغاير والنسبة بينه وبين الوحدة الوجود المطلق
الشامل للذهني ايضا ويكون حاصل الدليل الذي يستدل به على التغاير ان الوحدة المطلقة لو كانت عين الوجود
المطلق لكان مفهوم الواحد الخارجي عين مفهوم الموجود الخارجي واللازم باطل لما ذكر من ان الكثير من حيث انه كثير اه
قلنا هذا لطف يستبعد حمله على حمل الوجود في قوله مفهوم الوجود من حيث هو موجود وقوله من حيث
هو كثير موجود على مطلق الوجود الشامل للذهني ايضا كما حمل عليه الوجود المحكوم عليه بالتغاير على ان قول المحشي و
عما قررناه يظهر اندفاع ما قيل صريح في انه حمل الوجود المحكوم عليه بالتغاير على الخارجي والاولى ان يحمل الوجود
والوحدة في عبارة المحشي والشرح على مطلق الوجود ويقال ان المقصود بيان التغاير والنسبة بين مطلق
الوجود والوحدة وفي تطبيق صحة ما ذكره من النسبة وصحة ما ذكره في بيان التغاير من قوله فان الكثير من حيث هو
كثير موجود اه نوع من الخفاء والى العناية التي ذكرها بقوله بل المراد ان ما صدق عليه هذا المفهوم اه وما ذكره القائل
من ان التشخص المطلق الشامل للذهني ثابت لكل واحد وان كان كليا فلا يصح سلبه عنه ليس بشيء لان التشخص
الذي قصد بيان احواله فيما سبق من كونه وجوديا او عدميا وكونه سببية نفس الماهية ولازمة هو التشخص
الخارجي والمناسب لذلك ان يكون المراد بالتشخص ههنا التشخص الخارجي دون المطلق بخلاف الوجود فانه قد بحث
عنه خصوصا وعموما فالبحث عن الوحدة بانها تغاير الوجود المطلق وتساويه مما يناسب السباق قوله وعكس ان
يقال ان المدرك اه اقول لا يقال كما ان الجزئيات المتكثرة تحصل في الخيال كذلك الكليات المتكثرة تحصل في النفس

يعرض لكل واحد منها وحدة فهنا كذلك الجزئيات المتكثرة كل واحد منها يعرض له الوحدة فيحصل احدهما
بالاعرفية في الخيال والاخرى بالاعرفية في العقل بما لا وجه له اذ لا يقال كل واحد من الكليات المتكثرة الحاصلة في
النفس ملحوظ من الجزئيات المتكثرة الحاصلة في الآلة وكل كثرة حاصلة في النفس يتوقف على كثرة حاصلة
في الخيال فيكون حصول الكثرة في الخيال اكثر من حصول النفس وما كان حصوله اكثر في الخيال يكون اعرف
فيه بالنسبة الى العقل الذي كان حصوله فيه اقل وما ذكره من ان كل واحد من الجزئيات المتكثرة الحاصلة في الخيال
معروض للوحدة فيه مسلم الا ان معروض تلك الوحدات انما يلاحظ في اكثر الاحوال في ضمن الكل وبالتبع لا بالذات بخلاف
خلاف الكثرة فانه ملحوظ اولا وبالذات ولا شك ان ما هو ملحوظ اولا وبالذات يكون اعرف مما هو ملحوظ تبعا
فيكون صفة اعرف لكونها اقرب اليه من صفة جزئه اذ ما هو اقرب الى الاعرف فهو اعرف كما قيل في الوجوب من
انه اعرف من الامكان والامتناع لكونه اقرب الى الوجود لانه تاكد الوجود وفيه بحث ظاهر فتامل ثم ههنا شيء
وهو ان الجزئيات ربما تحصل في الآلات سابقا فيها، وقد لا تكون تلك الجزئيات معروضة للوحدة ويكون ملحوظة اصلا
فلا يثبت بما ذكره اعرفية الواحد والوحدة في العقل بل اعرفية الكثرة والكثير في الخيال الا ان حصول الجزئيات على
هذا النمط قليل بالنسبة الى الحصول بها مجتمعة بل على ذلك ينبغي ان يحمل كلام الشارح في اتساقه بالجزئيات سيما المتكثرة
بالبصر وفيه يكون حصول الكثير في الآلات ملحوظا بالذات اكثر من حصول الواحد فيها فيكون ما ذكره كافيا
في افادة المقصود ولكن الفاضل المحشي اشار الى ما ذكرنا من السؤال والجواب بقوله فتامل ويحتمل ان يكون
الامر بالتامل لاشارة الى منع قوله ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى ذاتها وحدها من المرتسم في الآلة الخ بان يقال لا نسلم ان المرتسم في ذات الشيء يكون اعرف عندها من المرتسم في الآلة
فان القرب لا يدل دلالة قطعية على ان يكون المرتسم فيها اعرف عندها فان من الكليات المرتسمة في ذات النفس
ما لا تعرفه النفس بالنظر ولا تعرف الجزئيات المرتسمة في الحواس الا بالبديهة ولا نحو ان الحدسيات تظهر للنفس من
النظريات وان كانت الاولى مرتسمة في الآلات والثانية في النفس وايضا نحن نعلم بعض صفات النفس من
التجرد والحدوث وغيرهما مما لا نعلم الا بالانظار الدقيقة الحاصلة في الازمان المتطاولة ونعلم بعضها بنحو خاد في
هنا بالبديهة واهل النظر كبرودة الماء وحرارة النار وغيرهما والفرق بان هذا هو العلم التصديقي وما ذكر
من اعرفية الكثرة والوحدة تصورهما لا يجدي نفعا لان علاقة القرب والبعد من النفس ليس بحيث توجب الاعرفية
بحسب التصور والبديهة لا بفرق بينهما في الجانب لكن العلاقة احديهما دون الاخرى فافهم قوله ولكن الحالة في العارضين
اعني

[illegible]

اعني الوحدة والكثرة الكليتين اه اقول يعني بالمختار ان المحكوم عليه بالاعرفية هو الوحدة والكثرة الكليتين
اذ الكلام فيهما الا ان المراد بالاعرفية عند الخيال الاعرفية عند العقل ملحوظا مع الآلة والمراد بالاعرفية عند العقل
الاعرفية عنده وحده نظرا الى ذاته بدون ملاحظة انضمام الآلة وهو نظير صحة الحكم بالاعرفية بما لان الوحدة
من الصفات العارضة لما ارتسم في العقل والكثرة من الصفات العارضة لما ارتسم في الآلة ولا شك ان المرتسم في
ذات الشيء والعارض له اقرب منها بالنظر الى ذاته من المرتسم في آلته والعارض له فيكون اعرف منهما بالنظر
الى ذاته وحده من المرتسم في آلته والعارض له وان المرتسم في آلته والعارض له اقرب من النفس ملحوظا مع
تلك الآلة فيكونان اعرف عند العقل ماخوذا مع الآلة من الامرين اللذين كانا اقرب الى النفس واعرف منها
عندها ملحوظة وحدها هذا غاية كلامه ولا يخفى عليك ان الاعرفية عند العقل نظرا الى ذاته وحده تقتضي تعلق
المرتسم في الآلة نظرا الى ذاته وحده ولا شك في بطلانه اذ لا يمكن ادراك العقل وحده بالنسبة الى المرتسم في الآلة اذ
لا يمكن ادراكه الا باعتبار الآلة فلا يكون ملحوظا الا مقيدا بالآلة والحاصل انه لا يجعل افعل هنا بمعنى التفضيل
الا انه استعمل مع من بناء فهم كما نص عليه المحققون قوله اعني الوحدة والكثرة الكليتين قال الشريف في شرح
المواقف فاذا اعتبرت من جهة الماهية كان الواحد لذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض
لما ارتسم في الآلة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذ الكليتين
او جزئيتين وهو يشعر بان الوحدة الجزئية العارضة لما ارتسم في العقل بحيث تدرك بالعقل ولا شك انه في تجردها
جاز حصول الجزئي في النفس جاز ان الكليات من الجزئيات المجردة المتكثرة الحاصلة في ذات النفس فلا
يكون الكثرة ولا معروضها مختصين بالآلة فلا يلزم اعرفية الكثرة ومعروضها عند الخيال وما ذكره من ان
الكليات منتزعة من الجزئيات الحاصلة في الآلات فكأنه اراد به كون الانتزاع المذكور اكثر وهو الكافي
في الاعرفية عند الخيال قوله والضد هو الذي يبطل الضد بالذات اه اقول هذا منقوض بالاعراض البسيطة
والمركبة المتضادة وبالاعراض المركبة المتضادة فان ابطال البسيط او المركب للمركب لا يكون الا بابطال
جزئه فهو مقدار ضرورة تقدم عدم الجزء على عدم الكل فيلزم ان لا يكون مثل الطعم متضادا للبسيط او المركب و
ايضا تعريف التقابل والتضاد على ما هو المختار المحكم لا يقتضي ان يكون ابطال الضد للضد بالذات قوله فلا
حجر في تغاير موضوعي الوحدة والكثرة اه اقول لا يخفى ان هذا التغاير تغاير اعتباري لا بالذات ولا ينافي
وحدة الموضوع بالذات التي هي المراد من وحدة الموضوع التي اعتبرت في تعريف التقابل لانها المتبادرة من اطلاق

الوحدة وقد يقال الوحدة والكثرة متقابلان لصدق تعريف عليهما لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد في زمان
واحد من جهة واحدة فان الامور المتكثرة المعروضة لهذه الاصابع واحدة من حيث انها معروضة لتلك الهيئة
ومتكثرة من حيث انها متعددة فالوحدة والكثرة في مثل هذه الصورة ممتنع الاجتماع في معروضها اجتماعا من جهة
واحدة بل من جهتين المذكورتين لانا نقول لو كان المراد بالوحدة في تعريف التقابل الواحد
بالذات لم يكن مثل السواد والبياض متقابلين اذ يمكن اجتماعهما في موضوع واحد بالذات كما في الملتف
العارضة للجسم المتصل فان المتصل امر واحد بالذات ولا تعدد فيه بحسب الاجزاء فلا يكون ما قام به السواد من اجزائه
الموضوعة عين ما قام به البياض منها غيره بالذات بحسب نفس الامر فلا يكون محل شيء من العارضين الا واحدا
بالذات فلا بد ان يكون المراد ما لو الواحد الملحوظ وذلك التعريف الواحد الذي لا تعدد فيه لا بالذات ولا بالاعتبار
حتى يلزم خروج مثل البياض والسواد عن التعريف بناء على ان ما قام به كل منهما من اجزاء الجسم المتصل غير ما
قام به الآخر بالاعتبار فلا يكون محلهما واحدا كذلك فلا يلزم الاجتماع المنافي لتقابلهما قوله بل الهيولى
عندهم لا واحدة ولا كثيرة اه اقول فيه بحث من وجهين الاول انه مخالف لما ذكره الشيخ في الاشارات
حيث قال لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة المعينة او الى الصورة
من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين
احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة تلك الصورة من حيث هي صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى
لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدا بالشخص فلا بد ان يكون وراء
الصورة المطلقة موجود مفارق يعضدها وتجد الهيولى بلغاية الصورة فانه يدل على ان الهيولى الكائنة
واحدة بالشخص بعينها وليس المراد بهذه الوحدة الشخصية الوحدة العارضة لها بسبب الصورة الواحدة
الشخصية اذ لا يلزم ان تكون الهيولى مما يثبت لها خصوصية هذه الوحدة الشخصية كما يدل عليه قوله
لان الهيولى واحدة بالشخص بل هو ان يثبت لها التعدد الشخصي التابع للصورة ايضا واصلا المانع يكون
المطلق على الواحد الشخصي هو الوحدة الشخصية التابعة له في نفسه لا الوحدة الشخصية الثابتة باعتبار تعلق
والثاني ان الهيولى التي تعلق بوجودها في نفسها ان كانت بحيث لو تصورت كانت مانعة من وقوع الشركة فيها
اولا فان كان الاول يلزم ان يكون جوهرا متشخصا فان كان هذا التشخص متعددا كانت الهيولى متكثرة
في نفسها والا كانت واحدة في نفسها اذ لا يعقل تشخص غير متعدد لا يكون واحدا وان كان الثاني يلزم ان يكون
هيولى

هيولى العناصر وغيرها كلية معدومة في الخارج تعقب واقول مقصود الفاضل هاهنا بيان ان
اثبات ما قالوه من نفي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة موقوف على ما اشتهر منهم من ان الهيولى ليست
واحدة ولا كثيرة في نفسها بل هي تابعة فيهما للصورة فالموصوف بهما في الحقيقة ليس الا الصورة وليس غرضه
تصحيح ما قالوه من نفي ذلك التقابل ولا اثبات ما بنوا عليه من ذلك المشهور من المقصود في شيء فلا يرد
على ما قصده الاعتراض بمجرد ابطال ما بنوا عليه الا ان يبين عدم تمام مطلوبهم المذكور على تقدير تمام ذلك
المبني وانى لك ذلك لا يقال قد يبين انهم يقولون ان الهيولى باقية بعينها حالة الاتصال و
الانفصال فهذا تصريح منهم بان محل الوحدة ليس غير محل الكثرة وهو يكفينا في نفي التقابل بينهما فلا بلغ
نفي التقابل عنهما على تقدير تمام كون المادة غير متصفة بالوحدة والكثرة في نفسها لانا نقول
بقاء المادة في حالتي الاتصال والانفصال تصريح منهم بعينية محل الكثرة والوحدة بالذات وهذا
لا ينافي ان يكون محلهما متغايرين بالاعتبار بان يكون محل الكثرة المادة من حيث انها محل الصور المتكثرة
ومحل الوحدة المادة من حيث انها محل الصورة الواحدة وتغاير المحلين ولو باعتبار ما في صدق تعريف
التقابل لان المراد بالوحدة هناك نفي مطلق التعدد كما سبق هذا واعلم ان بعض المحققين من شراح هذا
الكتاب اعترض على الدليل المذكور الدال على نفي التقابل الذاتي عن الوحدة والكثرة وقال لم لا يجوز ان يدل
على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة ولذا بين الكثرة واللاكثرة وما هو ظاهر وللحق ان موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان
او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم مثل الانسانية
والفرسية والحيوانية والجمادية وغير ذلك مما انه قيل بزوال التشخص غير متقابل لسلوكها اذ لا يمكن
ان يكون شخص موضوعا لهما ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا فنقول فلم لا كانت
الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما
بني عليه لفظ باعيانها فيختار انها غير باقية بتعددها ولم يلزم ايضا فان زوال الكثرة عن
شيء لا يقتضي زوال وجودها والا كان يجب للمياه التي في الكيزان اذا صبت في كوز واحد اعدامها
بالجملة كلية والخلود ما او والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فيمنع الملازمة
فنقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وبكون ذاك عنها الكثرة وعرضها الوحدة حقيقة وللحاصل

ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احديهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما
والا لكان تفريق الماء الواحد في اناءين اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة
في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانه فان قيل فما ذكر من جمع المياه المتكثرة و
تفريق الماء الواحد الى المياه المتكثرة محل الكثرة والوحدة هو الصورة الجسمية المتصلة بالذات والهيولى انما
القابلة للمتصل الواحد اذا فصل الى شيئين او المتصلين اذا جمع في شيء واحد والكثير موجودين قلنا
هذا مما ابتناؤه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيها ومن المصنف على ما سيجيء انما
دل على ان الجسمية الواحدة بالشخص لا تكون محلا للوحدة والكثرة ولا تقوم بهما الكثيرة على ان المحل
الامر الواحد بالشخص لا يكون محلا لهما لم لا يجوز ان يكون محلهما هيولى الماء الباقية بعينها في حالتين قد
اتصف في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف باحديهما محلا وما ذكره المحشي من ان الهيولى
لا واحدة ولا كثيرة في حد ذاتها ضرورة ان المتصف في ذاته باحديهما لا يمكن ان يتصف بالاخرى بل انما
تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريق وصف الشيء بوصف مجاوره فان
فالموصوف الحقيقي الذي هو محل الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى محظور فيه اذ منشأ ما ذكره
الاشتراك اللفظي لان اتصاف شيء بامر قد جاء يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالوصف
ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر ويتعلق بذلك
الشيء فيوصف ذلك به على نحو وصف المتعلق كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف
بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله
الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما
لا يمكن ان يتصف بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد تكون موصوفة
في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم ولكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي بكل من الكثرة
والوحدة هو الهيولى كما ان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون
موصوفا حقيقيا بكل منهما انتهى كلامه واقول ما ذكره من اوله الى اخره خبط اما اولا فلانه تم هذا الدليل
دل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة اه فليس بشيء لانه ان اراد باللاوحدة
واللاكثرة سلبهما يكون التقابل بين الوحدة واللاوحدة تقابل السلب والايجاب ولا شك ان محلهما شيء واحد كما

كما سيجيء فلا يجري الدليل فيه وان اراد معنى العدول فلا شك ان محلهما يكون واحدا فان موضوع الوحدة اذا
اذا عدم يكون في الذهن متصفا باللاوحدة كزيد المعدوم الحاصل في الذهن الظاهر انه ليس بواحد اذ الوحدة
يلزمه الوجود على ما يعتبر كون بينهما مساواة ومن كلامه فاذا ارتفع الوحدة والصفة في الذهن باللاوحدة اذ
السالبة والمعدولة المحمول متساويتان على تقدير وجود الموضوع وان كان ذهنيا فلا يجري الدليل في هذه
الصورة ايضا لان الوجود ليس في امر محل الوحدة بل شرط الحلول فيه فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع ذلك
المحل وعروض محل اخر بخلاف محل الوحدة التي يتعقبها الكثرة فان محل الوحدة هناك قد زال بعروض الكثرة
وعروض محل اخر للكثرة وهو ظاهر لمن له ادنى مسكة ومنشأ الغلط توهم استلزام اللاوحدة العارضة للكثرة الى
فان حمل الوحدة مساو لمطلق الوجود الشامل للذهني ايضا فيقول ان لم يحمل اللاوحدة بهذا المعنى يستلزمه
لقيام الكثرة بمحلها لا يكون محلهما متعددا وان حملت يستلزمه له فلا نم تقابلهما بالمعنى المصطلح فان من شرط
وحدة المحل في التقابل كيف تسلم ثبوت التقابل في صورة تعدد المحل ومجرد اختلاف المفهومين بالعدم والملكة لا
يقتضي ثبوت التقابل المصطلح عندهم وان اول المحل بان الموضوع لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور
لزيد او بالنوع الى قوله كيف ويلزم اه فليس مما يعول عليه لانه ان اراد بالواحد بالنوع وبالجنس وبالامر الاعم المتحد
بالنوع او بالجنس او بامر اعم كالفرس المندرج تحت نوع واحد او جنس واحد او امر اعم واحد فانه يستلزم عدم
صدق تعريف المتقابلين على المتقابلين الذين يعرضان للفرس المندرج تحت شيء واحد لامتناع التقابل
من عدم اجتماع شيئين في محل واحد ولا شك انهما مما يعرض لافراد نوع واحد ويجتمع فيها الظهور ان الزوجية والفردية و
الرجولية والانوثية مما يعرض لافراد نوع واحد او جنس واحد وليس المراد بالاجتماع سوى هذا وان اراد بها النوعي
او الجنسي والعرضي التي هي الماهيات الكلية من حيث هي كلية وليس ما ذكر من عوارضها الكلية فهما من عوارض الافراد
نظيره رأي المتصف بالوحدة والكثرة في الصورة التي توهم اتحاد محلهما فيها هو افراد الصور الجسمية التي هي
واحدة وحدة نوعية عندهم دون الصور الكلية وكذا الحال في الرجولية والانوثية والزوجية والفردية و
الخيرية والشرية وان اراد الواحد النوعي او الجنسي او العرضي او الفصلي بان يكون المراد بالحلول في محل واحد
اعم من الحلول في واحد شخصي والحلول فيما صدق عليه الواحد النوعي او الجنسي او الفصلي او العرضي فانا نمنع كونه
مسلما لحمل اللفظ على ما يتبادر منه الحمل للتعريف ومسلمنا لحمل لفظ الواحد بالنوع والجنس والامر الاعم على ما
يتبادر منه لا يفيد لان ما ذكر مما عده من المتقابلات مما يحكم في افراد الكليات التي اعتبرت وحدتها وان اراد

فرد الواحد النوعي مثلا فصار يكب ما هرب عنه اعني وحدة الحل بالشخص فليس من القوم بقوله وقد صرحوا فليس مما يقول عليه واما قوله ولو سلم ان موضوع المقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فليس بشئ لورود ه عليه ما ذكره بقوله فان قيل المياه اذا كانت في اوان اه وما احاب به فهو اول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة اه ليس بصحيح لان ما ذكره من كون معروض الوحدة والكثرة امرا مبهما هي صورة جسمية مطلقة والوحدة او صورة كثرة كل واحدة منهما تزول عند حضور اخرى ليس مما يبتني على اثبات الهيولى بل على وجود امر متصل في ذاته سواء ثبت الهيولى اولا والعدول عن ذلك للمصير الى الصورة الجسمية لا يستلزم ان يتوهم المذكور على اثبات الهيولى وان ما ذكره من قوله هذا عائد على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص اه غير صحيح ذكره الفاضل المحشي واجاب عنه بما ذكره هذا القائل بقوله وما ذكره المحشي من ان الهيولى لا وحدة له وما يفهم من قوله مبطور فيه اه ليس بتمام لان المراد بالوحدة والكثرة المتنافيتين الوحدة والكثرة بالذات فان اتصاف الهيولى بامر يهما اتصافا بالذات يعد اتصافها بالقوة كما ان كونها مجتمعة بعينها حين ذلك الاتصاف غير متصور اذ الوحدة والكثرة الذاتيتين كل واحد منهما يلازم التشخص في نفسه فاذا كانت الهيولى متصفة بامر يهما بعد اتصافها بالقوة لم تكن باقية بعينها لانتفاء لازم التشخص عن الوحدة او الكثرة بالذات وهو خلاف ما نقولونه لانهم قالوا ان الهيولى باقية بعينها حال اتصال الصورة الجسمية الواحدة وحال اتصال تلك الصورة الى الخمسة من المتصلين الاولين وستصرح به الفاضل المحشي فلا بد ان تكون لا واحدة ولا كثيرة في ذاتها حتى يتصور ان تكون باقية قوله ليس من سمع الجواب المذكور اه اقول لما دل كلام المحشي على ان الصدية من الوحدة والكثرة العارضتين بناء على ان الصد هو المطلق للضد بالذات والوحدة ليست مبطلة للكثرة بالذات لم تكن ولا تكون الوحدة العارضة ضدا لها عطف عليه قوله وايضا الوحدة الطارية غير عارضة اه الدال على ان الوحدة العارضة ليست ضدا للكثرة بناء على ما ذكر محلها بتنبيهها على ان الدليل الاول الذي يحصل عن هذا القول كما دل على ان الصدية من الوحدة المقومة للكثرة بناء على ما ذكر دل على ان الصدية من الوحدة والكثرة العارضتين بناء على ما ذكر محلها لئلا يتوهم من عدم التعرض لعدم السوال لئلا ضدية بناء على ما ذكر عدم دلالة ذلك الدليل على ان ضدية ما ذكر لذلك ليس والاسعد ان يحمل القول المذكور من تتمة الجواب ببيان ذلك السوال المذكور وان سوق الابطال المقدمة العتيدة والدليل الباقي الدال ان الوحدة لا سيما الكثرة المقومة من قوله بل بسطا وبسقة الا ان ما ذكره في ابطاله لما كان دالا على ان الوحدة والكثرة متحدتان محلا كان السوال المذكور متضمنا لسوال المعترض على الدليل الاول والمراد في السوال الاول المذكور صريح اتباع المحشي عن السوال

عن السوال المتضمن على ان الدليل الاول على وجه لم يتم مجال لان يتوهم اتحاد محل الوحدة والكثرة او يقول لما كان السوال المذكور متضمنا للاستدلال على اثبات الضدية بناء على ان الضد هو المنافي للضد والوحدة ترد على محل الكثرة فيبطلها كما ان في السوال سوالا ضمنيا ما اراد ان يقول وايضا في ذكر قوله لا يمكن اتصافه وحدانية بالاخرى لا يمكن اتصافه بالاخرى حال كونه باقيا بعينه عند ذلك الاتصاف وهذا الحكم مخصوص بالوحدة والكثرة ونظائرهما مما يلازم التشخص وليس عاما يجمع الاوصاف العارضة اولا وبالذات او يجوز ان يتصف الجسم بالحركة والسكون اولا وبالذات بحسب زمانين حال بقائه بعينه قوله والا لم تحرها عن كونها وحدة لها لكونها لحرصها عن كونها محلا لها اقول لا شك انه يكفي في كون الوحدة وحدة لها مجرد تعلق الوحدة لها فان كان ذلك بواسطة قيامها بما حل فيها ولا يلزم في ذلك قيام الوحدة بالهيولى وحلولها فيها لكن تحرير الهيولى عن ان تكون محلا لها ولكن اولا ولا تكون محلا حقيقة لشئ منها يدل على ان الاوصاف الثابتة للشئ بالعرض ليست بثابتة له في نفس الامر وان اطلاق المشتقات عليه كالمتحرك والحار على موصوفاتها اطلاق مجازي وان الموصوفات خالية عن المعاني المقتضية لتلك المشتقات ولا وجه لحمل اللام اعني في الحامل بالذات ولا واسطة دون مطلق في الحامل في نفس الامر وان كان ذلك بالعرض اذ العرض في كون الهيولى محلا للوحدة والكثرة في نفس الامر والاستدلال به على ان الضد لا يحل ضده فيها ولو سلم كونها محلا لهما في نفس الامر ويصح وان سمي ذلك الحلول حلولا بالعرض فقد سلم وصف محلها المسلم له للاعتراف بثبوت التضاد بينهما اذ المراد بالحامل الحال في نفسه ليس الا اتحاد المحل في نفس الامر سواء سمي ذلك محلا بالذات او بالعرض والذي حطر بالبال وتصرح به الفاضل الرازي في الحاكمات ان المتحرك بالعرض انما يحكم عليها الفاضل المحشي بعدم حلولها فالمسلم لسفينة كما يدل عليه كلام ليس من الاوصاف التي لم تكن قائمة بالجالس في نفس الامر اذ لا شك عاقل في ان المتحرك بالعرض يحصل له في نفس الامر حالة مخصوصة بين الحركة وان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة في نفس الامر وحق يعقل من حالة ان كان ذلك باعتبار بعض اجزاء المكان وهو الكافي في تحقق تلك الحالة المسماة بالحركة المنافية للسكون وله فرق بينه وبين السفينة الا بان تلك الحالة المخصوصة فيه بسبب حالة غيره وان تبدل او ضاع او بتبدل او ضاع ذلك الغير وايضا منافية لخلاف السفينة وايضا المتحرك بالذات توجيها الى الحامل اعني مسلم بالذات البتة سواء كان ذلك سلما طبيعيا او قسريا او ارادا وهذا الميل ومبدؤه لا توجد ان في المتحرك بالعرض فاه واحر ما لا يتحرك ومع هذا لا شك ان المحصول الى موضعنا لكن ذلك الميل والحركة صدرتا عما رصين لنا عن ارادة ولا اراده في الجماد فذلك الميل والحركة موجودان في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض وله لا نا نقول هذا على تقدير صحة

في الواحد واما مقصود القوم ان نسبة ذاتي الوحدة والكثرة تقابلا بالعرض لا بالذات لانه بين موضوعي بعض بعضها
تقابلا بالذات او بالعرض وما ذكره الفاضل من اثبات التقابل بين موضوعي بعض بعضها ليس من المقصود في شيء **قوله**
معنى تعقل الشيء بالقياس الى غيره ان يعقل مقيسا الى ما هو خارج عنه اي هو في حد نفسه بحيث لا يعقل ماهيته الا يعقل
ما هو خارج عنها **اقول** وفيه ههنا تطويل بلا طائل اه اذ لا حاجة ههنا الى جعله من قبيل الاتحاد بالموضوع الذي
فيه تطويل بالنسبة الى جعله من قبيل الاتحاد في المحمول حيث لا يرفع بعد اعتبار وحدة المحمول اعتبار الاشتراك في
الموضوع عنه الحفظ عروض الخلاف الاتحاد في المحمول لان الابيض عارض للقطن والثلج ولا ضرورة في العدول
عن جعله من قبيل الاتحاد في المحمول بخلاف المثال الاول على ما نحن **قوله** تحت جنس قريب بسيط **اقول** ان اراد
بالفصل القريب فلا حاجة الى تقييد الجنس القريب بالبسيط اذ لو فرض تركيبه لا يتصور النوعان المتفقان في
الفصل القريب وان اريد الفصل البعيد او مطلق الفصل يتوجه ان اذا الجنس شاركه الفصل الحد في النوع والجنس ايضا
لان المراد بالفصل ههنا ما يكون الفصل البعيد والمطلق هو الملائم ولا شبهة في ان الاتحاد في الفصل البعيد او
مطلق الفصل لا يستلزم الاتحاد في النوع وان اراد الاتحاد في كل واحد من القريب والبعيد كان قوله ولا اهماله رفعا
للايجاب الكلي صادق بمجرد عدم الاتحاد في الفصل القريب وسواء ثبت سواء كان الجنس بسيطا او مركبا ولا حاجة
الى تقييد الجنس القريب بالبسيط احترازا عن المركب كما في تقييد النوع بالبسيط احترازا عنه **قوله** اما ان لا يكون
مفهومه سوى عدم الانقسام الى ما يوهم سوى كونه الشخص بحيث لا ينقسم ولكن المراد بقول الشارح بمجرد عدم الانقسام
بمعنى مجرد كون الشخص بحيث لا ينقسم ما ذكره من قبيل المسامحات التي لا يلتبس معانيها لظهور ان الوحدة الشخصية
لا تكون عبارة عن مجرد عدم الانقسام فلا يرد ان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية **قوله** و
ولهذا بالمحل ايضا عند من يثبت الهيولى **اقول** هذا مخالف لما سبق من ان الهيولى عندهم ليست واحدة وله كثرة
اذ لا يتصور الوحدة بالمحل بدون اتصاف المحل بالوحدة وقوله اذ كل موجود خارجي لا بد ان يكون كذلك هذا مخالف لقول
ارباب هذا العلم من ان الهيولى موجودة وليست متشخصة في نفسها كما سبق **قوله** عدم المنقسم بحسب الماهية **اقول**
يعني ان الوحدة الشخصية التي تنقسم بحسب الماهية والتشخص والشيء الغير المنقسم سواء الكمية والغير المنقسم سواء الجزئية اولى
بالوحدة من النقطة والمفارق لكونهما فاقدا للتركيب من الاجزاء الحدية والحق عندك ان ما ذكره موقوف على ان يكون
الوحدة الشخصية عبارة عن مجرد عدم الانقسام بان يكون الاتصاف الى الانقسام خارجا عن حقيقتها ويكون
العدم لا يوجد بسيطا في الذهن وكلاهما ممنوعان وقد دل كلامه فيما سبق على ان الوحدة تساوق الوجود الخارجي فاذا
فرض

فرض كون الوحدة الشخصية واحدة يكون موجودة فلا يكون عبارة عن مجرد عدم الانقسام الذي هو معدوم الا
ان كلام المص فيما سبق يدل على ان الوحدة امر اعتباري يعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام فلا استحالة في كونها عبارة
عن عدم الانقسام على ما يقتضيه قوله قوله وهذا المعنى هو المراد ههنا زعم البعض ان المراد ههنا ما هو معنى الحمل بالمواطاة
واراد المص بقوله والهوية هو هذا المعنى ان بعض افراد الحمل من البعض كان بعض افراد الوحدة اولى بالوحدة من
البعض وقال الوجه ان المراد بالمعنى الحاصل الحكم على ما هو من كونه مثل الوحدة فليقل الجزئي لان اقسامه هو سوى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة وهو بالحقيقة اقسام الوحدة **واقول** يلزم على ما ذكره ان يكون الحكم المذكور
مكررا لانه ذكر سابقا ان متعلق الحمل على قراءة مختلفة بالهوية وعدمها وهو فليقل الجزئي بلا شبهة واما على تقدير
ان الحمل على معنى الاتحاد في شيء فغايته ذكر الحكم المذكور ان معنى هو هو معنى الاتحاد المذكور فيكون تقسيم على نحو تقسيم
الوحدة الى اقسامها ولا شبهة انها فائدة جليلة لسيما من مثلها ما حمل عليه ذلك الزاعم مما يؤدي الى التكرار المذكور
قوله ذكر في الشفاء ان المخيل هو الكلام الذي يذعن له النفس اه **اقول** يعني ان المخيل هو مثل الكلام الذي يعقبه
النفس فتنبسط انبساطا صادرا عن امور خارجة عن ذلك الاذعان والتصديق من حسن المحاكاة او فصاحة
العبارات وبلاغتها وحسن ترتيبها وغير ذلك من الوزن والمقاربة لسجعات رحيم والذي يدل على اعتبار قيد الخروج
انه قال في الاشارات يخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وهو تحرك النفس من الهيئات الخارجية
عن التصديق وانما اختار في اول الامر التعريف بهذا المثال لمكان الاشتباه والالتباس في هذه الصورة من
حيث ان التاثير المعتبر فيه لا في شيء التصديق او لغيره وان الكلام المصدق به ينافي المخيل ام لا وفيه وبالجملة تصريح
بعموم الشامل وتنبيه على ما ذكره سابقا لتبيين تعريف شامل لكل المقصود به هو التعريف بالمثال الرافع للاشتباه
الباقي فيه من اول الامر كما ذكرنا ودفع لتوهم الاختصاص بالمصدق به الناشي من ظاهر قوله هو الكلام الذي
يذعن له النفس والحق عندك ان ما ذكرنا من حمل الاذعان على معنى التصديق واعتبار قيد الخروج ينافي تعريفه له بنشاط
على الاذعان فوجب الحمل القاعدة في الواو مجازا وان حروف العطف ربما تستعمل في معنى البعض مجازا ولا يرد ان بعضها
لحض قوله ما ينفعل منه انفعالا لا يكون من التصديق وكذا في قوله والحاصل ما ذكره هو ما قيل **فان قلت** هذا
ادل على ان المخيلات تفيد اثرا نفسانيا قبضا او بسطا لا تصديقا اما بهما وهو ليس كذلك بل الظاهر ان أي ما ينفعل منه انفعالا
لا واسطة بين الحمل والقبض والبسط في افادته اياهما **قلت** لا شك ان الكلام المخيل يفيد بسبب المحاكاة
مثلا حصول صورة حسنة او قبيحة في ذهن السامع فيتوقف هذه الصورة الحالية عن التصديق في البسط او

ضروری لا یمکن انفکاکہ فان خصوصیۃ وجود زید وتشخصہ مما لا تتصور العقل احدہما عن الغیر فاذا ادرج احدہما عن الغیر فاذا فرض زوال وجود زید لا یلزم زوالہ وانعدامہ بالضرورۃ ولذلک قال الشارح یلزم انعدام احدہما بالضرورۃ اہ وقد تقدم ما ذکرنا فی مباحث امتناع العود فتذکر قال فی الشرح والتحاوج اما انعدام احدہما اہ اقول یعنی انہ علی تقدیر عدم تحقق کل واحد من الوجودین الاولیین اما ان یتحقق احدہما فقط او لم یتحقق شیء منہما لان سلب تحقق الکل وہو الانحاب الکلی وہو قد یتحقق بانحاب البعض والسلب علی البعض وقد یتحقق بالسلب الکلی فان کان الاول یلزم انعدام احدہما الذی لم یسبق وجودہ وکون الشیء الواحد الذی فرض بقاءہ وجودہ موجود الوجودین احدہما الوجود الباقی والاخر الوجود الذی سبقہ الانحاد وان کان الثانی یلزم انعدامہما وعروض شیء ثالث لزوال الکل واحد من الوجودین وحصول وجود اخر مغایر للاولین قولہ کما یظہر لمن تامل اقول وجہ ان اللازم فی الشق الثانی ہو انعدام احدہما علی تقدیر ان لا یتحقق احدہما فقط ولا یتصور ان یقال شیء بانہ یجوز ان یکون احد الوجودین متحدا بالفعل اذ لا یکون احد الوجودین غیر متحقق بالفعل ولا یطابق المنع المعروض واما الشق الاول والمعروض ہہنا ان یکون الوجود العام بالمتحدین احد الوجودین الاولیین ای لا یلزم ان یکون متحدا بالوجود الاخر قولہ ولوضوحہ ما ذکرہ بعضہم اقول لا یقال ہذا الموضع مخالف لما ادعاہ ارسطو من ان العشرۃ مخرج وحدات مبلغہا ذلک مرۃ واحدۃ لانا نقول علی ان لا یکون للعشرۃ غیر الوحدۃ وما ذکرہ البعض یدل علی ان لہا غیرہا صورۃ ما منوعا مبدءا لخواصہا ولو لزمہا فلا وجہ لذکرہ فی ایضاح الطریق الذی استدل بہ علی ذلک المدعی المخالف لانا نقول ہذہ المخالفۃ لا یضر بالمصداق ما اردہ الشارح ایضاح ما ذکر فتبصر قولہ وہذہ الانواع مخالفۃ للحقایق اقول ما ذکرہ سابقا وبیانہ قول الشارح نقلا عن ارسطو من ان العشرۃ ہی مخرج الوحدات التی مبلغہا ذلک مرۃ واحدۃ یدل علی ان مختار الشارح قول ارسطو وہو یدل علی ان لا یکون للاعداد المتوالیۃ فصول غیر الوحدات وما ذکرہ ہہنا یدل علی ان یکون لہا فصول غیر الوحدات عندہ حیث بین قول الشارح ہہنا وابی بما قال الامام وکذا ما سیذکرہ حیث قال والصور النوعیۃ التی ہی مبادی لخواص الاعداد امورا عتباریۃ ایضا لظہور انہا لیس مختارہ لا بطالہ فی شرحہ المواقف ولا بد ان یحمل علی مختار الشارح وحمل الحصر المستفاد من قولہ ہی مخرج الوحدات التی مبلغہا ذلک مرۃ واحدۃ علی الحصر الاضافی ای بالنسبۃ الی جنس الاعداد لیس مطابقا لمذہبہ

العضو کلمۃ قولنا اللحم بالقوۃ سیالۃ والعصارۃ مقباۃ قولہ کما دل علیہ ظاہر عبارتہ اقول الی قولہ امر کان قبل الانحاد وامر حاصل بعد اقا قال الظاہر عبارتہ اذ یمکن ان یؤل العبارۃ المذکورۃ بان یقال امر کان قبل الانحاد فقط وامر حاصل بعد الانحاد لیتم من ان یتصف بالوجود قبل الانحاد قولہ وفیہ الاول یقال اولا فرق بین تقریری الدلیل عاد وہی الانحاد حتی یحصل الانقسام فی تقریر الدلیل علی الوجہ الاول ثلثۃ وفی تقریرہ علی الوجہ الثانی اربع والظاہر انہ اراد انہ اذا قرر الدلیل علی ظاہر تقریر الشارح تکون الاقسام ثلثۃ فی الاول واربع فی الثانی والا فالفرق بینہما فیما ذکرہ بعید وعلی تقدیر تسلیم ان الدلیل المحصل الملخص ما نقول من ان الامرین اللذین فرضا موجودین اما ان لا یکونا موجودین بعد الانحاد او معدومین او یکون احدہما موجودا والاخر معدوما والاقسام الاولان فلما ذکر واما الثالث فیرجع الیہما ماذکر فی الشرح وملخصہ وہو انہ لیس بالانحاد تظہور ان الاقسام ثلثۃ علی کلا الوجہین اذ لا فرق بحسب ان ہذا الملخص فی الوجہ الثانی ان تحصل الاقسام اربعۃ کما لا یخفی والجواب انہ فی الوجہ الاول اذا تقرر ہکذا الامر ان اللذان کانا احدہما موجودا قبل الانحاد والاخر حاصلا بعد اما ان یکونا بعد موجودین او معدومین او احدہما موجودا والاخر معدوما والکل باطل اما الاولان فلما ذکر واما الثالث فلانہ لیس بالانحاد والقول بانہ لا حظ فی تقریر ملخص الدلیل علی الوجہ الثانی الاستدلال علی ان الاصمال الثالث لیس بالانحاد اذ لو فرض المعدوم ہو الاول یلزم خلاف المفروض الذی اعتبرہ معنی الانحاد وان فرض الحاکم بحصول الانحاد وتقریر الملخص علی ہذا الوجہ سبق قلم حاصل الاقسام اربعۃ وہو لیس بجار علی الوجہ الاول لیس کما یسوا ذ یمکن ان یستدل لہذا الدلیل علی بطلان الاصمال الثالث علی الوجہ الاول ایضا بان یقال اما ان یکون المعدوم ہو الصابر وہو خلاف المفروض الذی اعتبرہ فی معنی الانحاد او المصیر ایاہ الصابر یلزم عدم الانحاد والتغیر عن الصابر بالاول وعن المصیر ایاہ بالثانی لیس لہ دخل فی الاستدلال ولا یشکل ان ہذا التقریر یقتضی ان تحصل الاقسام اربعۃ فی الوجہ الاول ایضا وان استدل علی بطلان الاصمال الثالث بانہ فناء احد الامرین وبقاء الاخر ظاہرا نہ لیس بالانحاد لکون الاقسام ثلثۃ سواء قرر علی الوجہ الاول او الثانی وان احتمل الملخص ما اشرنا الیہ من ان الصابر والمصیر ایاہ اما ان یکونا موجودین او معدومین او الاول موجودا والثانی معدوما او بالعکس والکل باطل بما ذکر فی الشرح یکون الاقسام اربعۃ کلا او بعضا فی الانحاد قولہ واما الوجہ الاول فلا تفصیل کما لا یخفی اقول اراد بہ نفی التفصیل المذکور لا مطلق التفصیل اذ التفصیل علی الوجہ الاول ایضا بان یقال اما ان یکون المعدوم الصابر او المصیر ایاہ الصابر اہ قولہ قبل الانحاد اقول لا یشترط فی ان یتحقق کما اشرنا الیہ وہو قولہ ان یکون المعدوم الصابر او المصیر ایاہ الصابر اہ قولہ فیلزم انعدام اقول لا یشترط فی ان یتحقق الشیء وتشخصہ انہ یلزم لوجودہ لخاص واذا نفی التشخص وہذا ضروری

اولا او یقال او حاصل بعد الانحاد کما ہو حاصل قبل الانحاد ص

بعد الانحاد ج

علی ص

ارسطو وايضا ما ذكره ههنا كلام ظاهري اذ ليس للاعداد اجزاء هي فصول لها غير الوحدات لظهور ان تلك
الخواص لا حاجة بها الى امر غير الوحدات المجتمعة كما تقول به من يثبت الفصول فانهم قالوا لمراتب الاعداد صور
نوعية هي الهيئة العارضة للوحدات المجتمعة فهي مبدأ لخواصها ولوازمها ثم اعلم انه قد قال في شرح المواقف مراتب
الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت مشاركة في كونها كثيرة الا انها متمايزة بخصوصيات هي صورها
النوعية وذلك لاختلافها باللوازم والعشرة مثلا تشارك اعدادها وانها كثيرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها
كثيرة مخصوصة هي مبدأ لوازمها وتقوم كل نوع من انواع العدد بوحداته التي يبلغ بها ذلك النوع من العدد
وكل واحد من تلك الوحدات جزء للماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فالقائل بان الوحدات كل عدد اجزاء مادية
ولا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي عين مجموع وحداته وهذا المجموع
المخصوص منشأ للخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها
انتهى كلامه ولا يخفى ان المراد بالصور النوعية في قوله لكنها تمتاز بخصوصيات هي صورها النوعية الامور المنوعة للشيء
سواء كانت نفس ذات الشيء كما في الانواع البسيطة او اجزائه كما في المركبات ولم يرد بها الجزء المنوع واراد
بالخصوصيات خصوصيات الكثرات العددية لا خصوصيات الاجزاء المنوعة ويدل عليه ما ذكره بعده
بقوله فعلى هذا تكون الانواع العددية انواعا حقيقية ذواتها متميزة عن ما عداها بالذات لا بالفصول المنوعة
وكون الكل مشتركا في كونها عبارة عن الوحدات التي هي جميع واحد لا يقتضي اشتراك الكل في الكل الجميع لا ان
حقائق الكل متفاوتة بزيادة وحدة ونقصانها فان حقيقة الاثنين مجموع الوحدتين وحقيقة الثلثة مجموع
الوحدات وهكذا ولا شك ان الحقائق تختلف بزيادة المقوم ونقصانه ولا يخفى عليك انه يمكن ان يحمل كلام الشارح
على ما يوافق كلام شرح المواقف من ان العدد مجموع الوحدات التي يبلغ بها ذلك النوع من العدد ونوعه فقوله لان
العدد مقوم بها لا بغيرها ولا مانع من حمل كلامه عليه سوى قوله ولكن الاربع والاثنان فيها خواص لانه حينئذ يشعر بان
في الاعداد امورا غير الوحدات خارجة عنها من الاعداد ويمكن ان اعتبار يكون لكل الاعداد المشتملة
عليها خارجة عنها فيها وسوى قوله بل الى امر مختص مقوم للملزوم ولذا حمل الشارح المحشي كلامه على المخالف
التحقيق المخالف لكلام المواقف من ان العدد مركب من الوحدات التي هي اجزاء مادية ومن الصور النوعية التي هي
الهيئة العارضة لها والامر فيه هين اذ يمكن ان يقال مراده ان الثلثة التي هي مجموع الوحدات من حيث هي مجموع و
كذا الاربع فان هذا المجموع من حيث هو مجموع حاصل لماهيته وان كان كل واحد من الوحدات مقوما لان هذا

المجموع الذي

الذي هو غير كل واحد اما ان يكون جزءا للماهية او لا فان كان جزءه يلزم ان لا يكون الوحدات جزء الشيء ابتداء او يكون
معتبرا فيه بالجزئية على كلا الوجهين ابتداء وعلى وجه كونه في الجزء وكلاهما باطل فتعين ان يكون خارجا ومراده
بالمختص والمقوم في قوله الى امر مختص مقوم للملزوم ما ليس بشامل وما ليس بخارج فيتناول ذات الشيء التي
لا يوجد في غيرها من المباينات فما هذا الا تجشم في الجواب عن الاعتراض الذي ذكره سابقا بقوله فقيل عليه ان
اراد بالاعداد الباقية اه الى ما ان يكتب من كلامه على ما يخالف التحقيق من كون الجزء الصوري معتبرا في العدد ولا ينبغي
ان يعتبر في الاستدلال على ما ادعاه الشارح من عرضية العدد كون صورته النوعية التي هي الجزء الصوري امرا
اعتباريا بل لا بد ان يكتفى بعرضية الوحدة قوله فسقط المنع وايراد النقض اه اقول لا اشكال ان كون الاربع
من الاعراض السارية التي حقيقته لا مدخل له في ايراد النقض بل دفع عدم جريان الدليل في الاعراض الغير
السارية فيكون عطفا على فسقط غير موجه لدلالته على ان له مدخلية والجواب ان سقط جواب شرط محذوف
او اندفع عطف قوله
اي ان كان الامر كذلك سقط المنع وقوله وايراد معطوف على الجملة الشرطية لا على الجزاء وهو كما قيل مثله في قوله
تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قوله لان الدليل انما ينهض في وجود الاعراض
السارية اقول اي انما ينهض في وجود الاعراض السارية الواحدة وحدة حقيقية القائمة بمحل مركب غير واحد
وحدة حقيقية قوله ويلزم من ذلك ان لا يكون متشخصة بوحداتها اقول فيه بحث لما ذكرنا سابقا من ان
قد يتوهم صريحه بان هيولى العناصر واحدة بالشخص معللا بطلاق الصورة لهذا البعض ان يكون هيولى العناصر
وحدة وتشخص بوحداتها وللمعترض ان يبني عليه ما بني اعتراضه عليه من انهم قالوا ان الهيولى التي لهذا الجسم
شخص واحد وانهم صرحوا بان الهيولى موجودة وقالوا لا وجود للكليات بل للجزئيات فهذا ايضا منهم بان الهيولى
من الجزئيات وهو يقتضي ان يقولوا بانها متشخصة بوحداتها اذ الجزئية التي هي مع وقوع الشركة يستلزم شيئا
ما به منع الاشتراك الذي هو التشخص وايضا قالوا هيولى العناصر قديمة متشخصا وصورها الجسمية قديمة نوعا
والنوعية فقديمة جنسا وهذا تصريح منهم بان الهيولى متشخصة في نفسها والا لم يكن لحكمهم بكونها قديمة متشخصا
وجه اذ التشخص التبعي ليس بقديم بل حادث مثل تشخص متبوعه وايضا انهم صرحوا في نفي وجود الكلي الطبيعي
بان كل موجود خارجي هو متشخص في نفسه وكذا اصحابه في بعض ادلة التوحيد وهذا قول منهم بان الهيولى
التي حكموا بوجودها متشخصة في حد ذاتها وايضا صرحوا بان هيولى العناصر متشخصة متشخص بذاتها و
متشخص بتبعية الصورة وهو ما ذكره الفاضل المحشي في بعض ما علقه وهذا الذي نقلناه منهم يبني عليه المعترض

ويمكن لانه

اعتراضه وقولهم في بعض المواضع ان الهيولى لا واحدة ولا كثيرة واستلزام ذلك نفي تشخصها ووحدتها لا قدح
في بناء المعترض اعتراضه على ما ذكره الحكماء في بعض المواضع مما نقلناه عنهم **قوله** قال بعض محققي الشارح **اقول**
لا نجاة لما ذكره اصلا اذ يجوز ان يترك ذلك الطريق الاخصر لورود المنع على المقدمة القائلة والوحدة امر اعتباري
لعدم تمام الدليل الذي استدل به عليه فيما سبق من لزوم التسلسل واما ذكرها فيما سبق من لزوم التسلسل بمجرد متابعة
المتقدمين يتجه عليه ان يقال لو تم الدليل المذكور لدل على ان عروض العدد للمعدود اصلا بيانه ان ذلك ان الاربعة مثلا
لو اتصف بها الموصوف فاما ان تكون بتمامها صفة قائمة بكل واحد من الاشخاص وهو محال والا لكان كل شخص
واحد اشخاصا اربعة او يعرض لكل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة وليس في الاربعة الا الوحدات فيكون في كل
شخص وحدة فلم يعرض للمعدود نوع واحد وحدة حقيقية او لا تكون اربعة بتمامها ولا شيء منها عارضا لكل شخص
فيلزم ان لا تكون الاربعة عارضة لشيء ويتجه ايضا ان يقال ان اراد بقوله فلم يوجد نوع واحد اشياء من الاربعة لو
ماتت لكل شخص لم يوجد نوع واحد من حيث هو نوع واحد اي لم يوجد العدد الواحد الكامل من حيث انه واحد
فلا نسلم بطلان اللازم وان اراد انه لم يوجد شخص من نوع واحد فلا نسلم الملازمة فان لعدد الاربعة الشخصية لا بد له
وحدة نوعية فان الواحد النوعي يجوز ان يصدق على المتفرد الشخص الذي لا يكون واحدا حقيقيا الا بسوء ذكر
من دليل **قال في الشرح** وليس في الاربعة الا الوحدات **اقول** لا يقال هذا يخالف لما حمل المحشي كلامه عليه
من ان الاعداد مركبة من الوحدات والصورة النوعية **لانا نقول** المراد وليس في الاربعة من الاجزاء
التي يتقوم بها شيء من محل الاربعة الا الوحدات وهو لا ينافي ان يكون لها في غيرها وقائم بمحل الاربعة بل بالكل
الاجزاء اعني الهيئة الاجتماعية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا التلطف على ما حملنا كلامه عليه فتدبر **قال في الشرح**
فالامر الاعتباري له تحقق في العقل **اقول** ليس المراد بالاعتباري ههنا ما يكون باعتبار المعتبر وفرض
الفارض كزوجية الاربعة لظهور ان الوحدة ليست اعتبارية فرضية مثل زوجية الخمسة بل المراد معنى العدمي
المقابل للوجود ولا شك ان الاعتباري بهذا المعنى لا يستلزم ان يكون له تحقق في العقل فلا وجه لقوله والامر
الاعتباري له تحقق في العقل اذ يكون عدما قولنا الوحدة معدومة وكل معدوم له تحقق في العقل فالوسط الذي
اعتبره في هذا القياس ليس يستلزم للاكبر اسندنا ما عقلنا موجبا للانتقال منه اليه ولا ما يناسبه ذلك
مناسبة مصححة للانتقال منه اليه والخط الصدر من تلك الكبرى فالاولى ان يحذف الاستدلال المذكور ويحمل الامر
بينا او يقال الوحدة موجودة في العقل لانا نتصورها **قوله** اي كمفهوم هذا الاسم ومسماه **اقول** لا يخفى عليك ان التعريف

212

نوع من التشبيه على امتياز الوحدة بالاضافة ليس له كثير فائدة ههنا فان الكل من عروض الاضافة سواء كانت
وحدة او غيرها يسمى بالمضاف المشهوري كما سيجيء فتخصيص ذلك الحكم ههنا بالوحدة بعد بيانها على ما فرع عليه
خال عن الفائدة المعتد بها وايضا التشوق والذوق شاهدان على ان المص لما اورد بعد بيان عروض الشركة
للوحدة قوله فيختص قصدا الى ان يبين به ما به امتياز الوحدة عن تلك الشركة وهذا يقتضي ان يحمل قوله
فيختص على معنى فيتميز اذ لو حمل على ما حمل عليه المحشي يفوت ذلك الغرض وظاهر ان الشارح بصدد بيان معنى
شرح المص فيكون قوله فيختص محمولا على ما حمل عليه كلام المص فالاولى في الجواب ان يقال المراد فيتميز بالاضافة
المضاف المشهوري فيكون من قبيل حذف المضاف ومنهم من فسر قول المص فيختص بالمضاف المشهوري
فقال اي يتميز كل وحدة عن الاخرى بما اضيف اليه وقال وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى بالمضاف المشهوري
وقال تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لمعروضها ايضا ولهذا الاعتبار يسمى معروضها مضافا مشهوريا
قوله وقد اعتبر وحدة الموضوع **اقول** فيه بحث لانهم ان ارادوا بالموضوع معناه المخصوص اي المحل الذي يقوم
ما حل فيه لا يتناول التعريف المذكور الا تقابل الاعراض المحتاج الى المحل بعضها من تقابل التضاد والتضايف
الموجودين في الاعراض فيخرج سائر التقابل من التعريف وان ارادوا المحل المستغني عما حل فيه اعم من ان يقوم
ما حل فيه كمحال الاعراض او لا كمحال بعض الامور الاعتبارية بالنسبة الى ما قام بها من ذلك الاعتباري مثل
محل العمى بالنسبة اليه وهو المواهي لما سنذكره خرج عن التعريف مثل تقابل الامكان والامتناع والوجوب
السالبة واللاوجوب والوجود والعدم لا بعد الثلث فيخرج في الموضوع بهذا المعنى اذ محلها ليس مما يستغني
عنها فلا يكون محلها موضوعا لها فلا يتوارد كل واحد منها مع ما يقابله على موضوع واحد فلا يتحد في الموضوع
بمعنى توارده على موضوع واحد لها كما هو المتبادر من الاتحاد في الموضوع **لا يقال** المراد بالاتحاد في الموضوع
اعم من الاتحاد فيه تحقيقا كما في تقابل الاعراض ومن الاتحاد فيه تقديرا على معنى ان يكون الشأن يتحد في الموضوع
اذا ثبت لهما موضوع ولهذا المعنى يكون مثل الامكان والامتناع والوجوب واللاوجوب والوجود
والعدم المتحدين في الموضوع لظهور ان محلها واحد وان فرض كونه مستغنيا عنها **لانا نقول** فعلى هذا يكون
للجوهر تضاد لاتحادها موضوعا بهذا المعنى مع ان من ذكر قيد الموضوع في التعريف قصد به اخراج تقابل الجواهر
في محلها عن التعريف لعدم شمول التقابل له بمعنى كما سيجيء **فان قيل** المراد بالاتحاد امتناع الاجتماع امتناع
الاجتماع باعتبار حصولهما في موضوع واحد وهو اعم من ان يكون الموضوع موضوعا لهما او لاحدهما ولا شك ان

محل الامكان والوجود والوجوب وان كان غير مستغن عنها لكنه مستغن عن نقايضها فيكون موضوعا
بالنسبة اليها وهو يكفي في اتحاد الموضوع قلنا هذا مع كونه خلاف الظاهر مخالف لما سيذكره في الشرح من ان
لا اضداد من الجواهر وغيرها لعدم التوارد على موضوع على ان ما ذكر لا يدفع اختلال التعريف بصور اخرى فان
معروضي الوجود في هذا الزمان والوجود في ذلك الزمان وكذا معروضي الوجوب السابق في هذا الزمان والوجوب
في ذلك الزمان متقابلان مستغني المحل عن خصوصية الحالين ولا يستغني عن مطلقهما فان اريد بالاستغناء
عن المحل في تعريف الموضوع المأخوذ في تعريف التقابل الاستغناء عن خصوصية الحال او الاعم الشامل للاستغناء
عن المطلق وعن تلك الخصوصية لا يجري تفسير الاتحاد في الموضوع على الجواهر اذ محلها مستغن عن خصوصية ما
يحل فيه من الصور الجسمية والنوعية وان كان المحل محتاجا الى مطلقه فيكون ذلك موضوعا والاتحاد فيه اتحاد في
الموضوع وان اريد الاستغناء عن خصوصية الحال ومطلقه لا يكون محل ما ذكر من المعروض موضوعا لاحتياجه
في وجوده الى مطلق الوجود والوجوب والحاصل انه لا فرق بين محل الصور ومحل المعروض من المذكورين في كونهما
موضوعا وغير موضوع فان اعتبر في الموضوع الاستغناء عن خصوصية الحال او العام مطلقا يكون محل كل واحد
من الصور والمعروض من المذكورين موضوعا وان اعتبر الاستغناء عن خصوصية الحال ومطلقه لا يكون محل كل
واحد مما ذكر موضوعا فان قلت المراد بالموضوع ههنا هو المحل المقوم لما حل فيه على تقدير وجود الحال وهذا
عام لمحل الصفات الاعتبارية المتقابلة فانه وان كان غير متقوم بالفعل لما حل فيه لعدم وجوده ويصدق الا انه
متقوم له على تقدير وجوده وليس بصادق لمحل الصور اذ المراد بامتناع اتحاد الشيئين في الموضوع امتناع اجتماعهما
فيه على تقدير وجودهما وعلى كل من التوجيهين يصدق تعريف التقابل على تقابل مطلق الصفات ويجري على الجواهر
قلت هذا خلاف الظاهر فلا يصار الى امثاله في التعريفات فالاولى ان يفسر بامتناع اجتماع الصفتين في
محل واحد ويجري على الجواهر بمعنى الصفة او يفسر بامتناع اجتماع الشيئين في محل واحد ويرد ذلك المانع في التضاد
وهذا امر اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح قوله بل هو لازم له فهو التقابل لا يقال لا مدخل للتقييد
الموضوع في انواع تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة اذ لا يعقل اجتماعهما لا في موضوع واحد ولا في
موضوعين لان احدهما عدم الآخر واستحالة اجتماع الشيء مع عدمه مطلقا ظاهر وما يتوهم من انه يجوز ان يتصف
زيد بالبصر وعمرو بالعمى فقد اجتمع المتقابلان تقابل العدم والملكة في موضوعين في غاية السقوط لان العمى الذي اتصف به
عمرو ليس عدم البصر الذي اتصف به زيد وكذا الكلام في الايجاب والسلب فان السلب الوارد على نسبة القيام الى زيد ليس

ليس بنسبة القيام الى عمرو ولئن لا نقول القوم اصطلحوا التقابل بالايجاب والسلب في معنى اعم من التقابل الذي
بين الايجاب والسلب اللذين هما من لواحق القضيتين اعني ثبوت النسبة ولا ثبوتها ومن التقابل بين المفردين
المتنافيين بحسب انفسهما من غير اعتبار نسبة يرجع الى السلب والايجاب كمفهومي البياض واللابياض
المأخوذين بدون تلك النسبة ويدل عليه كلام الشيخ وحصرهم التقابل في الاربع وجعلوا القسم الرابع من التقابل
هذا المعنى الاعم ولا شك ان المتقابلين بهذا المعنى يجوز ان يجتمعا في موضوعين كالبياض واللابياض والمراد
بالمتقابلين عدما وملكة اللذين جوزوا اجتماعهما في موضوعين مطلق العمى والبصر فانهما متقابلان عدما
وملكة كتقابل ما يليهما لكن مع انهما يجتمعان في موضوعين والغلط انما نشأ من الذهول عن تقابل مطلقيهما
كما سيجيء مثله في المتضايفين مثل الابوة والبنوة قوله مع اعتبار وحدة الجهة اه اقول لا يحتاج
الى زيادة ذلك القيد لادخال المتضايفين مثل الابوة والبنوة اذ الابوة والبنوة المجتمعان في محل واحد
كزيد بالنسبة الى شخصين ليستا متضايفين اذ لا يعقل احدهما بالنسبة الى الاخرى لظهور ان ابوة
زيد لبكر انما يعقل بالنسبة الى بنوة بكر لزيد ولا يعقل بالنسبة الى بنوة زيد بالنسبة الى عمرو وما هو متضايف
مثل الابوة من زيد لبكر وبنوة بكر له وهما ليستا مجتمعتين في محل واحد من جهتين لا يقال مطلق الابوة
والبنوة متضايفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد
والاحتراز انما وقع عن وقوع المطلقين لا المقيدين حتى يتوجه ما ذكره لانا نعلم ان زيادة القيد قد يكون
معينة لدخول ما لم يكن داخلا كما انها معينة لخروج ما لم يكن خارجا اما الاول فكما اذا اطلق وقوع التعريف
على ماذا فقد يصير تعريفا للاخص كتعريف وحدة الموضوع والزمان وقيد بعدد الجهة الواقع في هذا التعريف وحده
والى هذا اشار بقوله وانما كانت هذه القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعهما في سياق النفي واما
الثاني فظ قوله فالمتقابلان تقابل التضاد موجودان اه اقول هذا يدل على ان المتضادين لا بد ان
يكونا موجودين بخلاف المتضايفين على مذهب من يقول بوجود الاضافات في الجملة فانه ربما يكونان
موجودين حيث اورد ههنا كلمة قد الدالة على التقليل وقال في الجملة وترك هنا ذلك وليس الامر كذلك في
الواقع وليس ذلك ما يقتضيه تتبع الشايع المشهور فيما بينهم اما الاول فلان المتضادين ربما يكونان عدميين
كمفهومي اقتضاء الوجود واقتضاء العدم فانهما متقابلان ليسا من اقسام التقابل الا وهو التضاد فيكونان
متضادين مع كونهما عدميين واما الثاني فلانهم ارادوا بالوجودي ما لا يكون حرف السلب جزءا من مفهومه
وهو لا يستلزم الوجودية

قول والمقابلان مقابل العدم والملكة اه اقول هذا يشعر بان الملكة في المقابل العدم والملكة يكون بوجود الشيء وهو ليس بلازم كالعلم والجهل على مذهب من يقول بعدمية العلم فلا بد ان يراد بقولهم يكون امر في قولهم قال في الشرح اي يكون المقابلان فيهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقد والتصور لعناه اه اقول هذا كون المقابلين في صورتي الايجاب والسلب في القول او العقد كونهما متدرجين في جنس القول او العقد فيكون ما استعمل فيه لفظ كون الشيء في ذلك اعم هنا كون خاصة في العام فان المقابلين بالايجاب والسلب اعم من مطلق القول او العقد ويحتمل ان يكون الكون في ذلك اعم هنا مستعملا في الكون في الموضوع والمحل بان يكون المضاف محذوفا ويكون المعنى يكون ويحصل مقابل المقابلين في قضية القول والعقد وانما صرح برجوع المقابل المذكور الى القول والعقد بما ذكر لئلا يتوهم من الرجوع الى القول والعقد رجوع نفس المقابل الى نفس القول والعقد كما توهمه العبارة وحاصل ما ذكره ان المراد بالرجوع الى القول والعقد رجوع مقابل الايجاب والسلب الى مقابل القول او العقد الى المعقود والمعلوم التصديقي الذي يتعلق به الحكم بمعنى الاذعان والقبول مثل معنى ذلك القول الى القولين الذين يعدان متناقضين واتما زاد التصورية في المفرد مع انه لم يذكر في المفرد تنبيها على ان المقابلين ايجابا وسلبا اعم شؤون النسبة واسنادها لانه لا يلزم ان يكون متعلق العقد والتصديق دائما واما انه لا يتوقف مقابل الايجاب والسلب على ان يتعلق بالمقابلين التصديق والاعتقاد بل يتعلق بهما مجرد التصور لم يحرر عدم كونهما مقابلين ايجابا وسلبا وقد يكون المراد بالرجوع الى القول الرجوع الى ما يصلح ان يكون فردا من متعلق العقل والتصديق سواء كان متعلق التصديق بالفعل او متعلق التصور السانح وعلى هذا يرجع الرجوع المذكور الى معنى كون المقابلين ايجابا وسلبا فرد الخصوص من افراد المعقود والمتصور اعني الشيوع الذي يمكن ان يتعلق به الاعتقاد بدلا من التصور السانح وهو شيوع النسبة واسنادها اللذين ادراكهما اما اعتقاد او تصور وبما ذكر يظهر ان المراد بالعقد والتصور في عبارة الشرح متعلق العقد والتصور وان المراد بقول المحشي اذا حصل الذهن لحاظ ادراك اعتقاد مجرد اللزوم وان كان بوساطة اللزوم الكائن اعلم ان نسبة المراد برجوع المقابل الى القول ان يكون في افراد القول ما يتصف بالمقابل جميع بل المراد نسبة المقابل له بحيث يكون دالا على المقابلين المخصوصين قول لعل ذلك للتنبيه والنظر الى الظاهر اقول لعل الملائم على ما ذكر يؤدي الى قول الملائم على ما سيلزم ان لا ينحصر المقابلة في الاربع لخروج مقابل المفردين عن الاقسام المذكورة مع ان الظاهر ان عزل الشرح من ذلك التقسيم دون توهم عدم الانحصار بسبب توهم ان المقابل المذكور خارج عن مقابل الايجاب والسلب ايضا قال في الشفاء ان من المقابل بالايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجودي اي معنى كان سواء كان باعتبار وجود في نفسه او وجود لغيره ومعنى السلب لا وجودي اي معنى كان سواء كان لا وجود في نفسه ولا وجود لغيره وبهذا صرح في ان المراد بالسلب في مقابل الايجاب والسلب اعم من السلب المحصل والعدول وفي بعض ان يكون عد الشيخ المقابل المذكور من مقابل الايجاب والسلب لكونه قسما حقيقيا من مقابل الايجاب والسلب بالمعنى المراد به هنا لا الشبيه المذكور والنظر الى الظاهر لا يخفى كيف يعد مثل اليوسف والانسان قسما حقيقيا من ذلك المقابل مع انهما ليسا مما يحملان في محل واحد لا ما يقال يحمل ان يراد بالعدم والملكة عدم الشيء وملكته عما ان الشيخ لم يعد لكون ذلك قسما لليوسف والانسان في بعد محصل كذلك بل قال لكونه والملكة عما ان ما ذكر مناقشة في المثال لا يلتفت اليها المحصلون قال قلت وقد ظهر مما ذكر ان الضد والشيء ان المقابل المعقود من مثل البياض واللابياض ليس من مقابل الايجاب والسلب ولا من سائر المقابل اما المضايف والعدم والملكة فظاهر واما التضاد فلانه اعتبر فيه كون المقابلين وجوديين ومثل هذا المعقود ليس كذلك فيلزم عدم انحصار المقابل فيما ذكر من الاربع على ما قيل قلت يمكن ان يراد بذلك المقابل في التضاد بان يقال ان المراد بالوجودي الذي اعتبر في تعريف التضاد ما لا يكون السلب المحصل جزءا من مفهومه وان المراد بالعدم في قول الشارح اما ان يكونا وجوديين او لا واحد منهما عدما في هذا السلب المحصل ولا يشكل ان العدم الذي هو جزء من مفهومات مثل هذه المعقودات ليس حقيقيا فيدفع بان ذلك المعنى بحكم الوجودي لهذا المعنى ولا يشكل ان كلا واحد من ذلك المعقود غير معقول بالقياس الى الاخر فيصدق عليهما تعريف التضاد قول والحري ان كونهما كذلك اه اقول لا يقال معنى المقابل اشياء احدها يشبه الشيء في موضوع واحد والمتبادر منه اشياء صدق الشيء بالفعل على موضوع واحد اعم من ان يتبع كونها كذلك بوصف احدها الصدق عليه الا في اولا ان اريد بالاجتماع الصدق ولو الامتناعي اشياء حلولها بالفعل في محل واحد اعم من ان يتبع كونها كذلك بوصف احدها في محل حال الا في غيره في ذلك الزمان اولا ان اريد بالاجتماع الحلول وعلى عاما في اشياء كونها كذلك بوصف احدها الصدق الا في او حال احدها محل الا في ما يدل عليه هذا الجواب لتوقف عليه محل اللطيفة السريعة على خلاف ما يتبادر منه بلا ضرورة وقد يدفع دلالة عليه ولو سلم لصحة قولهم ان العدمي المضاف لا يتبادر الا عدم ما هو وجودي عنهما وحصر المقابل في الوجودي والعدمي والوجودي على ذلك لا يصح ان يحمل قوله على ما ذكر اذ ذو الحمار بحيث لا يسبقه كونهما قوله

من لا دين له بمعزل فضلا عن الحكماء المحققين لا نا نقول نعلم من موارد استعمالاتهم لفظ التقابل انه يكون في معناه
كون الشيء بحيث يمتنع ان يصدق احدهما على شيء يصدق الآخر وليس فيه امتناع حمل احدهما في محل على شيء
حمل الآخر فيه وهذا اوضح واصح مما اوردوا به امتناع الاجتماع في التعريف امتناع كونهما بحيث يصدقان معا
يصدق الآخر وامتناع كونهما بحيث يحمل احدهما امتنع حمل الآخر وورد على القيد الاول ان صدقهما على موجود
عين ما اضيف اليه العدمان ان يقال لانم ذلك لجواز ان لا يكون واسطة بين الموجودين اللذين اضيف اليهما
العدمان كالقديم والحادث والصانع ان يكون احدهما اضيف اليه موجودا والآخر نفس العدم والصانع جاز
ان يكون احد العدمين مقابلا للملكة مقابل العدم والملكة كعدم الحول مما من شانه ان يكون احول وعدم وابيه
البصر فان ملكتهما اعني الحول وابيه البصر منتفيان للجواز ان عدمهما غير مجتمعين فيه لان عدم الحول قد
شرط ان يكون مما من شانه ان يكون احول والحمار ليس من شانه ذلك ويمكن ان الجانب الثاني بان عدم العدم
وجود عندهم هذا العامل فيكون التقابل بين العدم المضاف الى العدم وبين العدم المضاف الى الموجود مقابلا
بين العدم المضاف الى الوجود وبين الوجود وهذا مردود لما سنذكره في المتن بان العدم المضاف كما يعقل
الى العدم والمضاف الوجود الذي اضيف العدم الى نفسه فلا يكون عدم العدم عين الوجود قوله وان كان التقابل
يكون اللائق عبارة اه اقول قيل عليه ان اريد به ان مقابل اللائق يعم سلب المقابلة مع العدم مقابل السلب والانجاب
وذلك مسلم ونسلم فمقصود المعترض حاصل وهو ثبوت التقابل بين العدمين وان اريد ان مقابل سلب القابلية
مع العالمة مقابل السلب والانجاب ممنوع مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في مقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر
عما من شانه ان يكون بصيرا قوله لكن هذا لا يشاء مبني اه اقول يعني انه مبني على ان لا يكون مقابل السلب
والانجاب بعض عام لما لا يكون العدم عدما للوجود ولا لا يكون للمقابلين موضوع واحد مخصوص والشاهد
وهو هم فان الشيخ قد صرح بان المقابل بين السالبة الكلية والموجبة الكلية ليس مقابل التناقض بناء على ان
السلب ليس سلبا للوجود الذي هو الانجاب الكلي ويلزم منه ان لا يتوارد الانجاب والسلب على محل واحد فيلزم
منه ان يكون هذا المقابل الذي جعل كونه غير مناقض مقابل السلب والايجاب اعني المعنى العام وان لم يكن مقابلا
بالانجاب والسلب الذي اراد الشيخ حيث شرط فيه ان يكون السلب رفعا للوجود وظهر ان مقابل الانجاب والسلب
بالمعنى العام الذي اراده الشارح هو نفس بعض مقابل التناقض والاول المحشي قال الشيخ في الشفاء سمعت المعلم
واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان مقابل السلب والانجاب الكلي مقابل التضاد يدل على انه لا يشترط في التقابل الانجاب
في الموضوع

في الموضوع او يكتفي بالاتحاد في الموضوع نوعا او جنسا او غير ذلك على ما سيجيء عند ظهور ان الانجاب والسلب
كليين لا بد ان يكون محل واحد هو النسبة الحكمية الواحدة وان النسبة في السالبة الكلية نسبة المحمول الى بعض افراد
الموضوع كقولنا لا شيء من الحيوان بانسان وان النسبة في الموجبة الكلية نسبة الى كل افراد الموضوع فلا اتحاد
بينهما الا في النوع او الجنس العرض والمحشي عليك ان التعريف المقابل بالتعريف المذكور يتبادر منه الاتحاد في الموضوع
شخصا او ذاتا ولذلك قال الفاضل المحشي في شرح المواقف ومعنى امتناع اجتماع الشيئين في موضوع واحد
من جهة واحدة ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي حق مجرد ملاحظتهما مثلا كل
واحد منهما على سبيل البدل حيث قيد الموضوع بالواحد الشخصي اي الواحد بحسب الذات ولم يعم الواحد بالنوع
وغيره ودرسنا فيما سبق بذلك ومنه ذكر قوله لانا نقول المراد بعدم اللازم عدم مصاقاه اقول يعني انا
نلتزم عدم اتحاد الموضوع في تلك الصورة ان اوردت وجود الملزوم وعدم اللازم الوجود والعدم بحسب انفسهما
او اردت وجود الملزوم حصوله للغير وعدم اللازم عدمه في نفسه كما يعلم مما ذكرته وقوله لا يقال واما اذا اريد
بالوجود الوجود للغير وبالعدم العدم عن الغير فلا قوله اما دخالها واما عرضا اقول اشاربه الى ما ذكره الشارح
من ان التقابل جنس لما تحته وانه صادق عليه صدق المقول وجوابه ما هو ليس بمعلوم بل المعلوم ان
التقابل منقسم الى تلك الاربع واعم منها اوجنسا لها او عرضا قوله وفيه نظر اه اقول ان قول الشارح والعلم
ان التقابل حبس الى قوله ويقوله التقابل اشارة الى جواب سوال من وجهين الاول انكم قسمتم التقابل
المقابل الى الاربع وهو يقتضي ان يكون التقابل اعم من تلك الاقسام مع انه قسم من المضاف فيلزم ان يكون
الشيء الواحد اعم من شيء واخص منه وهو محال والثاني انكم جعلتم المتضادين قسما للمتضايفين مع انه قسم
منه فيلزم كون قسم الشيء قسما له وهو ايضا محال والفاضل المحشي اشار الى دفع الوجه الاول بقوله ثم
اعلم ان موضوع التقابل الى قوله وان قلنا ان موضوع المضاف واشار الى جواب قوله وان قلنا
وفصل فيه وردد في موضوع المضاف بانه عارض لموضوع التقابل او جنس له استفاد بجمع المحتملات
العقلية لا لكون التقابل مصدرا ان كان الظاهر كونه عارضا بناء على انا نعقل معنى التقابل مع الغفلة
عن معنى المضاف كما يقال مثلا في زيادة الوجود وعينه على عروضه ولذلك قرر الشارح الجواب
بنحو من ذلك وقال ان حبس تعرض له تقابل المضاف وقال باعتبار عارض ولم يعرض لاحتمال الكونه
جنسا وقدم المحشي في تقرير ذلك الاحتمال واراد المحشي بالجواب في قوله وقد اجاب عن السوال بالوجه الاول

واشار الى توضيح الجواب عن الوجه الثانى من ذلك السوال الذى اشار اليه الشارح بقوله وكذلك السواد اه
بقوله مما سبق حاصله ان الضدين ذاتى السواد والبياض اه قوله قلت اذا كان الضدان اه اقول
وسبق انا عروض العدم الخزئى للعدم المطلق يستلزم عروض العدم المطلق لنفسه فى ضمن ذلك الخزئى اذا
كان العدم ذاتيا لافراده وعلى هذا القياس يلزم ان يكون الضدان عارضا لنفس المقابلات فى ضمن عروض
موضوع المقابل لها على تقدير كونه ذاتيا فيكون موضوع المضاف صادقا على افراد المقابلات بحسب انفسها
كما يصدق عليها موضوع المقابل فلا يندفع الاعتراض وايضا لا يشمل ما اذا كان موضوع المقابل يصدق على نفس
افراده فيكون الضدان صادقا عليها كان ما يصدق عليه يصدق ويحمل عليه ذاتيا فلا معنى لحمل الشئ على الشئ
الا هذا او انه المحمول عليه فلا وجه لقوله واما صدقه على بعض الاقسام فظاهر انتهى قوله وبه يتضح ان اقول لا يخفى
ما ذكر على تقدير صحته انما يدل على ان سلب الشئ لا يستلزم ايجاب ذلك الشئ وكذا الحاجب لا يستلزم الاسلم وهو لا يدل على ان
لا يكون بين الموضوعين غير هما مناقاة وان لا يكون بين ذلك المناقاة اقوى من هذا التقابل وان مطلق الموضوعين
ليس محصلا فى موضوعى الايجاب والسلب فجاز ان يكون بين الموضوعين اللذين للايجاب ولا سلب منهما حقيقة
كموضوعى السواد والبياض وموضوعى الفرس واللافرس مناقاة وان يكون بين المناقاة اشد المناقاة لا يخفى
المناقاة التى يلزم بين المتقابلين بحسب انواعها انما هى باعتبار ثبوت المتقابلات للمحل واتصاف المحل بها و
اذا فرض انا مناقى وقوع نسبة الخبر هو سلب ذلك الوقوع وانتفاؤه ومناقى ذلك السلب منحصر فى وقوع
بتلك النسبة يلزم ان لا مناقى ثبوت الخبرية واتصاف المحل بها ثبوت الشرية واتصاف المحل بها وكذا الحال
فى سائر الانواع والا يلزم ان لا ينحصر مناقى الايجاب فى السلب ومناقى السلب فى الايجاب ويلزم من الحصار مناقى
الايجاب فى السلب ومناقى السلب فى الايجاب الحصار مطلق المناقى فيهما قوله اولا يرى ان الحاجب اشار اه اقول
يعنى انه لا يستلزم الحصار مناقى السلب فى الايجاب الحصار مناقى الايجاب فى السلب وان مناقى الحاجب الشر منحصر
فى الحاجب الخير حصرا اضافيا بالنسبة الى سلب الخير مع ان مناقى الحاجب الحسن لا ينحصر فى الحاجب الشر ذلك الحصر بل
هو مناقى ايضا لسلب الحسن وكون الحالة الحصر الحقيقى بلا فرق بينهما عند العقل قوله وان سلم الحصار
مناقى الايجاب اه اقول على ان يدفع هذا بان المراد بالمناقاة فى قوله بل لا يناقيه الا الايجاب الشر هو المناقاة
بالذات لا مطلق المناقاة بالظهور والا عدم مناقاة سلب الشئ للايجاب عنده وسلبه لا يستلزم الحصار مناقيه
مناقاة مطلقة فى الحاجب لجواز ان يكون لذلك الشئ مساو ويكون سلبه مناقيا للايجاب ذلك المساوى مناقاة مطلقة

مطلقة فى الحاجب لجواز ان يكون لذلك الشئ مساو ويكون سلبه مناقيا للايجاب ذلك المساوى كما انه مناقى كذلك
الايجاب نفسه فلا ينحصر مناقى السلب مناقاة مطلقة فى الحاجب بل مناقى السلب مناقاة بالذات هو المنحصر فى الحاجب
الشئ فيلزم منه انحصار مناقى الايجاب مناقاة بالذات فى سلبه ولا شك ان الحاجب ضده وان لم يكن هذه المناقاة
ذاتية فيلزم كون تقابله اضعف من تقابل الايجاب والسلب لان ما كان مناقاة بالذات يكون اقوى فى التقابل
مما كان مناقاة غير ذاتية قوله فلا تقابله شئ منه فتعين مقابلته بالذات اه اقول حاصل ما ذكره ان سلب الشئ
يشمل جميع ما بين ذلك الشئ فلا تقابل شيأ منه فيكون مقابله بالذات للحاجب اذ لم يبق شئ يكون مقابلا
بالذات سواه لان المباين لم يكن مقابلا اصلا والحاجب المساوى وان كان مقابلا له الا ان هذه المقابلة ليست مقابلة
بالذات فتعين انحصار المقابلة الذاتية فى الحاجب وظهر بهذا التقرير ان تبديل المناقاة ليس تبديلا له اى مطلق
المقابلة بالذات كما يدل عليه قوله فتعين لمقابلته بالذات مقابل المقابلة بعدى بالذات واعتبار المقابلة المطلقة
فى قوله فلا تقابله شئ منه لا يستلزم ان يعتبر لكل المقابلة وما فرع عليه اعنى انحصار مقابل الشئ فى الحاجب كما يظهر
من التقرير المذكور وقوة لا يكون ما ذكره بعدها فى العبارة ولا يرد عليه لكل الاسوله جميعها بل الاعتراض الاول
فقط دون الثانى الذى ذكر بقوله وان سلم انحصار الحاجب الخ ويبنى على زعم ان المراد من المناقاة هنا مطلق
المناقاة كما يدل عليه ظاهر الكلام وان كان هذا سندا مما ذكرناه قال فى الشرح والاول فالخير
اى معدا انه خير يعنى المعتقد الذى هو ثبوت الخير نسبة ذاتى هو من موضوع الخير الى الخير والشر هو اسفا الشر عدا
الخير بنسبة اى عرض هو الشر الى الخير وعلى هذا يكون معنى العرض هنا الخارج مطلقا وان لم يكن محمولا وكما لا يكون العرض
نفس الاسفا وكما لا يكون نفس الخير سالبه المحمول فافهم واول ان اراد بالموضوع فى قوله انه ضد ما يصدق
عليه الخير من الافراد فلا يلزم ان الشر ذاتى له وان اراد موضوع الخير فلا يلزم منه الا يكون عدما ان موضوع الخير خير
اقوى معانة لعدمان موضوع الخير ليس بخير من عدمانه شر ولا يلزم ان عدمان ما صدق عليه الخير ليس بخير اقوى
معانة لعدمان خير من عدمانه شر هل يقول هذا الدليل انما يدل على ان الحاجب امر ذاتى لشئ اقوى مقابلة لسلبه
عنه من الحاجب ضده للعرض الذى هو اعم والا يدل على كون مطلق الايجاب والسلب اقوى من سائر المقابل لانه كما كون
مقابل الايجاب والسلب اقوى من سائر الانواع لا يستلزم ان يكون كل فرد من ذلك النوع اقوى من سائر بل
الانواع بل ربما يكون ذلك بكون بعض الافراد منه اقوى من سائر بل الانواع لانا نقول الدليل المذكور
انما يدل على ان بعض افراد مقابل الايجاب والسلب اعنى مقابل الحاجب امر ذاتى وسلبه اقوى من سائر الحاجب امر ذاتى

لام عرضي ح

وراء لعوض وهو لا يدل على ان ذلك البعض اقوى من جميع انواع التقابل لجواز ان يكون تقابل الايجاب لمعروض الايجاب
عرض او صنف له اقوى منه وغاية الامر ان يكون بعض من تقابل الايجاب والسلب اقوى من بعض افراد تقابل
الضدين اللذين يكونان عرضيين اقوى من بعض تقابل الايجاب والسلب لعين تقابل الايجاب امر ذاتي لسلم وما لم
يبطل هذا الاحتمال لا يثبت كون بعض تقابل الايجاب والسلب اقوى من سائر التقابل والدليل المذكور هنا
لا يبطله فتامل **قوله** وفيه بحث لان ذكره اه **اقول** اشار بقوله ان صح سبق صحة فيكون ما ذكره اشارة الى جواب من
من طرف المص لتصحيح كلامه واشار بجبر بان سبق الصحة ما لا يعين المص لتصحيح كلامه اذ نعترف ببطلان العدمية المبني
كما سبق من الوجود مقول بالتشكيك فيكون خارجا عن افراده فلا سيما في معلوميته ومجهوليته كنه الباري الذي
هو الوجود الخاص لكن الخارج عنه ذلك القول بالتشكيك ويمكن ان يبنى الشارح كلامه على ذلك الاعتراف ويكون
حمله على كونه حسنا للابهام ماخوذا على انه الزامي ويكون مراده بانه لا يكون جنسا على مقتضى مذهبه واعترافه بان
الذاتي لا يكون مشككا وايضا ان اراد بالاعتبارية في قوله دون الماهيات الاعتبارية بمعنى اعتبار المعتبر و
اختراع المخترع كالانسان ذي جناحين فلا نم ان التقابل اعتباري بهذا المعنى بل هو مثل الامكان والوجوب
الذي يتصف به الاشياء في نفس الامر وان لم يوجد المخترع فظاهر وان اراد الاعتبارية بمعنى المعدوم فلا شبهة
في ان الدليل الذي ذكره لاثبات العرضية الممنوعية المعدومات ايضا لظهور انه لو فرض استلزام كون الذاتي
مقولا بالتشكيك ان لا يكون ذلك الذاتي واحدا في جميع ما فرض صادقا عليه واستلزام كونه متعددا مختلفا في
انواعه فلا شك انه ليس مختصا بالموجودات الخارجية بل يجري في المعدومات ايضا ولذلك حكموا بان الوجود مقول
بان ويقول بالتشكيك خارج عن افراده مستدلا بذلك الدليل الذي هو الاستلزام المذكور وان اراد بالاعتبارية
ما يكون وصفه اعتبارية فلا شبهة في ان الدليل المذكور يشمله ايضا **قوله** فتامل **اقول** وجه التامل ان تعال
ان قوله لهذه الاربع صنفا فالمحذوف ما تؤدي به سوق الدليل وان المراد بالجنس الجنس المشترك وان لم يكن محمولا
فيكون المعنى ان التقابل معنى مشترك لموضوعات هذه الاربع وح يندفع السؤال المذكور بكون قوله والكلام في ان
مفهوم التقابل هل هو ذاتي لما يصدق عليه في غير الموهوم **قوله** وقد سبق منا اشارة اه **اقول** ان اراد به ما ذكره سابقا
من قوله هذا الاشتباه مبني على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض وتوهم بناء على ان الايجاب مع السلب
الكلي تقابلان من التقابل مع انهما ليسا متناقضين يدفعه ان الاعم لو كان هذا من قبيل التقابل فصار لا يكون
تقابل الايجاب والسلب لما ذكرنا من عدم اتحاد المحل هنا وان اراد به ما ذكره من ان بعض الموجهات كالفرس واللافرس

وبعض الافراد من تقابل
الضدين ح

واللافرس تقابل عندي راجع الى تقابل القضايا وليس بما يعتنى به اصلا اذ لم يجعله من تقابل الايجاب والسلب لعدم
تحقق معنى السلب الحقيقي فيه كما عرفته فيما حققه ثم اعلم ان الحق ان التقابل بالايجاب والسلب الحقيقي من الواردين على
موضوع واحد الذي جعله المص قسما رابعا وجعله راجعا الى العقد انما هو في القضايا المتناقضة ذلك الايجاب والسلب
حقيقة في المفردات ولا تقابل حقيقيا في موضوع واحد في القضايا الغير المتناقضة وهي انحصار تقابل الايجاب والسلب
في التناقض على ما اختاره المص ومنشأ الغلط توهم عدم انحصار التقابل في الاربع اذ لم يجعل تقابل مثل البياض واللا بياض
والايجاب الكلي مع السلب الكلي من تقابل الايجاب والسلب وهذا التوهم فاسد لان تقابل المفردين المذكورين من تقابل
الضدين على مختار المص والثاني يصدق تعريفه عليه كما ذكره سابقا وان السلب الكلي مع الايجاب الكلي ليسا
متقابلين اصلا لعدم اتحاد الموضوع عند من شرط الوحدة الحقيقية في الحمل كالمص وغيره وليسا من قبيل التقابل
تقابلا بالايجاب والسلب من قبيل التضاد عند من شرط في تقابل السلب والايجاب ان يكون السلب سلبا للايجاب
المقابل ولم يشترط تلك الوحدة في الحمل كالدرس على ما سبق ومادة كل ناظر ان من جعل التناقض عبارة عن المص حكى
ما يعم تناقض المفردات اصحابنا على ان التقابل بالايجاب والسلب يعم تقابل المفردات ايضا فورد بها ان
ليس ذلك مطابقا لمختار المص في تقابل الايجاب والسلب الذي جعله راجعا الى العقد بل انما يطابق لمختار الشارح
في ذلك التقابل والغلط انما نشأ من عدم التمييز بين الاصطلاحين **قوله** ولا اشتباه في تناقض القضايا اه
اقول حاصل ما ذكره ان مثل الانسان واللاانسان من المفردين اللذين يضم الى كل منهما حرف السلب ما لم يعين
احدهما على شيء لا يتصور اعتبار السلب في الآخر فلا يتصور بينهما التناقض بالمعنى المتبادر منه المشهور فما
بينهم اعني المفهومين المتنافيين لذاتيهما اصالة وارتفاعا بل يكونان متناقضين بالتفسير البعيد الغير
المشهور اعني المفهومين المتباعدين غاية التباعد واذا اعتبر ذلك الصدق والسلب تحقق هناك قضيتان لا
متناقضتان احديهما موجبة محصلة المحمول والاخرى اما سالبة محصلة ان لم يجعل السلب جزءا من المحمول او موجبة
سالبة المحمول ان جعل جزءا منه ثم اذا نظر الى ذلك الصدق والسلب اللذين جعلا محمولين في القضية الموجبة المحصلة
والموجبة السالبة المحمول من حيث هما وجعلهما على شيء كانا متناقضين بذلك المعنى الشائع كالقضيتين اللتين
هما جزءاهما واللاانسان الماخوذ على هذا الوجه يسمى نقيضا بمعنى السلب وعلى الوجه الاول يسمى نقيضا بمعنى العدول
والنقيض بمعنى السلب المطور بذلك الوجه نقيض حقيقي لكونه مما يصدق عليه معنى النقيض الحقيقي المتبادر منه عند
النقيض المشهور فيما بينهم والنقيض بمعنى العدول لا يقال له النقيض لمشابهته لذلك النقيض الحقيقي اللازم

التقابلين

للايجاب

صدق

الا ان يفسر بمثل التغير البعيد والساقض في المعرف من الملاحظة على الوجه الثاني في قوله تناقض القضايا اذ المورد الخ
كما هنالك نسبة الى شيء واحد بالحمل عليه وصدقه فيحمل التنافي بينهما باعتبار هذا الحمل والصدق فيرجع تناقضها
وتنافيهما اصالة او ارتفاعا الى تنافي محمول الموضوعين للحمل الاول فيرجع الى تناقض القضايا ولذلك جعل الشارح المعرف
المذكور تعريفا لمطلق التناقض لما قال وقد علم في هذا الكتاب ان النقيض الذي يسميه القوم نقيضا بمعنى السلب
نقيض حقيقي والنقيض الذي يسمونه نقيضا بمعنى العدول نقيض مجازي كما لا يخفى وانت خبير بان الاول
ليس نقيضا حقيقيا الا على ذلك التغير البعيد وان الحق وان كان نقيضا اه وذكر في حاشية شرح العضد وشرح المواقف
ان النقيض بمعنى العدول والسلب كلاهما مجاز على التاويل الا انه يقول بل هو ههنا يقول وان الحق وان كان
نقيضا ان الحق النقيض وهو رفع الشيء الى شيء من حيث الصدق والحمل نقيض حقيقي لان الحق مطلق ايكون نقيضا حقيقيا
والمراد مما ذكره في ذيل الكتاب انه دون اعتبار صدقه وحمله على شيء نقيض مجازي لكونه منشأ للنقيض الحقيقي
في التباعد بين الموضوعين فان قلت كيف يجعل القضيتان المذكوران متناقضين مع التغاير المحمول و
سلبه عن بعض الى تناقضهما في الموضوعين المذكورين قلت لا اعتبار بهذا التغاير فان مرجع الموجبة السالبة المحمول راجع
الى رفع السالبة كما سبق فيرجع بحمل لهما الى بعض محمول لهما حالا فمتى ان ما لا ولكان المراد بوصف المحمول التي جعلوها من شروط
التناقض اعم من الوصف بالفعل والوصف حالا ما لا ان قيل قد ذكر المحشي ههنا ان المعرف هو التناقض المطلق وذكر في كلامه
شرح الشمسية ان المعرف تناقض القضايا لا مطلق التناقض الشامل لتناقض اطراف القضايا والموضوعات التي تعتبر فيها
النسب لان المقصود بيان احوال القضايا واحكامها واما تناقض المفردات فيعرف بالمقايسة وبوافقه ما
ذكره الفاضل الزندي في شرح المطالع قلنا ما ذكره ههنا جواب عما اعترض ههنا وذكره كتب الميزان مناسب لهذا
المقام حيث كان الشارح تصدى تعريف مطلق التناقض الذي ذكره المصحح قال وقال له التناقض لظهور
ان ليس المراد بذلك ان التقابل المذكور يسمى تناقض القضايا وحاصله ان التناقض الحقيقي المطلق لا يكون الا في القضايا
فهو توقف مطلقه بالتعريف المذكور وما ذكره في ذيل الكتاب جواب انه مناسب لذلك المقام حيث لم يعتبر القوم
بين اطراف القضايا والموضوعات المعتبرة فيها النسب تناقض بمعنى العدول ولا بمعنى السلب ملحوظا تبعيه وفسر والنقيض
بذلك التفسير البعيد ولم يكتفوا عن اصالتها فلو كان عندهم لهذا الاعتبار تناقض يرجع الى تناقض القضايا فالمناسب
في الجواب ههنا ان يقال المراد بالتناقض المعرف تناقض القضايا وكلمة ان يحمل ذلك الجواب المذكور في الكتاب من قوله
ويكون المعنى غير مذكور ولكنه يحمل الخ ان ليس المفردين متناقضين بما يرجع الى تناقض القضايا ولو سلم ذلك فالمراد بالتناقض

المعرف

٢٠٩

320

المعرف تناقض القضايا دون مطلقه **قوله** قيل نقيض القضية رفعها اه **اقول** يمكن ان يجاب عنه ان الشرائط
المذكورة انما هي شروط لتحقق التناقض المصطلح المعرف بما ذكر الحاصل في القضيتين وهو في التحقق شرط لتحقق
النقيض لا شرط لتحقق التناقض بين الشيء ونقيضه وانما اعتبروا تلك الشرائط لتحقق النقيض لمكان الالتباس
في النقيض الذي لا بد منه في تحقق التناقض حيث يطلق ويظن ان يكون قولنا الجسم ليس بساكن نقيضا لقولنا الجسم
ساكن في صورة التغاير بالقوة والفعل **قوله** بل هو قسم من تقابل الايجاب والسلب **اقول** فيه بحث لانه قد تقدم ان
التقابل انما يتحقق بين شيئين يكون لهما محل واحد ولهذا لم يتحقق التقابل بين الوحدة والكثرة ولا شك ان ليس
للموجبة الكلية التي هي محل ثبوتها غير نسبة السالبة الكلية لعدم اتحاد موضوعيهما اذ موضوع الموجبة الكلية كل ما
صدق عليه وصف الموضوع وموضوع السالبة بعض ما صدق عليه العنوان ولذلك كان لا شيء وليس بعض و
لا واحد سورها ولاتحاد وصف الموضوع لا يكفي في صحة النسبة ولا يتصور تحقق التقابل بينهما اصلا نعم من لم يشترط
في التقابل وحدة الموضوع او يكتفي بوحدته نوعا او جنسا على ما نقل من الشيخ امكن ان يتحقق تقابل التضاد بينهما
حيث يصدق بعضها عليه كما سبق وتدبر **قوله** اي عدم شيء في نفسه **اقول** احترز بذلك عن السالبة المحمول فان
محمولها هو عدم شيء عن الموضوع اي سلبه عنه على معنى انه سلب عنه ثم حمل عليه ذلك السلب فقد يقال هذا الفرق
مشكل لان عدم البصر في نفسه وعدم الفرس في نفسه لا يحمل الا على البصر والفرس فلا يصدق مثل قولنا زيد لا بصير
والفرس على معنى ان يحمل معدولة بذلك المعنى اللهم الا ان يحمل جميع المعدولات من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه
ويجعل معنى مثل زيد لا بصير بصير ونحو لا فرس زيد معدوم بصره وفرسيته وايضا يلزم ان يصدق مثل قولنا
زيد لا اعمى اذ على ذلك الفرق يكون معناه زيد معدوم عماه في نفسه وهذا المعنى متحقق حين اتصاف زيد بعمى العدم
في نفسه **قوله** هذا التعريف بظاهره لا يتناول للادنى اه **اقول** اما قوله بحسب ظاهره اذ يمكن ان يقال
اريد عاصل عنه ما يحتاج اليه مجازا اطلاقا للخاص على العام الا انه غير ظاهر لعدم وضوح القرينة عليه **قوله**
سواء كان الاحتياج اليه بحسب الوجود اه **اقول** اشار بذلك الى ان هذا التعريف اولى واعم من التعريف على ما
اليه شيء في وجوده اذ ربما يتوهم تخصيص الوجود ان المراد الاحتياج في الوجود فقط فيتوهم عدم جامعية التعريف
وقيل الصواب عدم تقييد الاحتياج بالوجود واشار الى صحة العلة على الماهية وعلل الوجود بان يقال ما يحتاج
اليه الشيء اما في وجوده او في ماهيته لان التحقيق يقتضي ذلك اما التقسيم فتنبيه منه للتفصيل الواقع في العلل فيعم
زيادة تحقيق ومعرفة واما الاطلاق فرعاية لما منه الذهن الى التنبيه للانقسام كله في ما تعلق بالوجود

فيتوهم

من خط

فانه يتقف الذهن هنالك يدرك ما ذكرناه بالتأمل اللطيف وقال البعض انه لو قيد بوجود لم يكن التعريف جامعا
لخروج علل الماهية وليس بشيء لان علل الماهية التي هي المادة والصورة يتوقف وجود المعلول ايضا عليهما او يتوقف
الماهية لا ينافي ذكرهم ربما يوهم ذلك التقييد وفي ذلك العلة كما ذكرنا واعترض بان عدم المعتبر يؤدي الى عدم
المنع التعريف اذ يصدق على ما يحتاج اليه الشيء في صفاته مع انه ليس علة له واجيب بان المحتاج اليه في ذلك هو الصفة
في الحقيقة لا الشيء فلا اشكال ونوقش بانه يستلزم ان لا يتعدد ما يحتاج اليه الشيء في وجوده الذي هو غيره فلا
في الجواب الا ان يقال المتبادر من قولنا ما يحتاج اليه الشيء هو المعنى العام لعلل الماهية والوجود فقط قوله فيه استشعار
بنوع التركيب في العلة التامة وليس بلازم اه قد اشير سابقا الى ان الوجوب السابق من جملة ما يحتاج اليه الشيء فيكون
التركيب لازما للعلة التامة لا يقال القوم ذكروا ان الوجوب السابق اثر العلة التامة وهذا يدل على
ان لا يكون الوجوب معتبرا في العلة التامة لانا نقول بعد اقامة البرهان على ان الوجوب من علل الوجود
العلة التامة يثبت كون العلة التامة مركبة في كل موضع وهو المقصود وتصريحهم بما ذكر لا ينهض نقضا على ان مرادهم
بالعلة التامة فيما صرحوا به معنى غير ما ذكرنا وهو مجموع ما يتوقف عليه الشيء الذي هو غير الوجوب او الفاعل المستجمع
لشرائط التأثير فانه ربما يسمى علة تامة لظهور ان الوجوب انما يكون اثرا للعلة التامة بهذا المعنى والعلة التامة التي
قصد تعريفها هاهنا واشير الى لزوم التركيب فيها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه الشيء كيف لا يشذ عنها شيء ولا شك
ان الوجوب السابق داخل في تلك الجملة فيلزم التركيب في العلة التامة التي قصد تعريفها هاهنا وايضا الوجود المطلق
للعلة الفاعلة مقدم بالذات على المعلول فيكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب من هذا الوجه ايضا لا يقال
الواجب وجوده من جميع الوجوه وعلة فاعلية عند الحكماء فلا يكون له وجوب مطلق مقدم على المعلول عندهم لانا
نقول لعل المعرفين لهذا التعريف لا يقولون بما في الوهم على انهم صرحوا بان الوجود المطلق مشترك بين جميع
الموجودات اشتراكا معنويا وان الوجود المطلق للعلة مقدم بالذات على وجود المعلول وهذا وان كان مخالفا لما
قالوا اولا الا انه اصح القولين وما ذكره الشارح من تعريف العلة التامة المشعر بلزوم التركيب فيها مطابق له ولا ضير
في مخالفته للقول الاول الغير المختار وايضا لا بد من اعتبار العلة القابلية مع الفاعل فيلزم التركيب في كل علة تامة
بهذا الوجه ايضا نقول ان اراد بعدم تصور المانع من التأثير امتناع المانع وعدم امكانه فهو لا ينافي ان يكون ارتفاع
جزء من العلة التامة وان ارتفاع المانع المستلزم للوجود مما يتوقف عليه الشيء وتأثير الفاعل فيكون جزءا من العلة التامة البتة
وان اراد عدم تصور شيء يكون مانعا عن تأثيره فمع انه ليس العقل ان يتصور شيئا يكون مانعا عن التأثير على التقدير

[illegible]

مقدور وجوده نفس الامر فلا يكون ذلك في شيء من الفاعل اذ للفعل لا يتصور فاعل مستقل او موجب بالذات معلم
ولا شك ان وجود مثل هذا الفاعل مما يمنع من التأثير فيه فوجوده لا يستلزم المحال الذي ذكره وهو توارد العلل
على معلول او ارتفاع مثل هذا الفاعل شرط التأثير الفاعل الموجود في جميع الصور فيلزم تركب العلة من هذا الوجه
ايضا فيتأمل قوله لانا نقول يجب علمه الاحتياج الى الفاعل اقول فيه بحث لان الامكان مما يحتاج اليه الوجود
اذ لا يتصور ان يقال امكن فوجد وايضا ان التأثير الذي يتوقف عليه الوجود موقوف على الامكان والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء واذا ثبت كون الامكان محتاجا اليه ثبت كون العلة مركبة البتة لظهور انه يصدق عليه
معنى العلة وليس علة تامة فيكون ناقصة وانه غير الفاعل فيلزم ان يكون معتبرا في العلة التامة فيلزم التركيب
قوله والامكان ملحوظ في جانب المعلول فلا نقضا ما لا يفيد لان كون الامكان محتاجا الى الفاعل والى ما هو
شرط مرجح لتأثيره وكون انضمامه الى المعلول واعتباره معه سببا لطلب تلك العلة والشرط لا ينافي ان يكون
الامكان ملحوظا في جانب المعلول دايما اذ الامكان للحوجة للمعلول الى كل انواع العلة فان المادة والصورة مما
يحتاج اليه المعلول لذاته لا لامكانه فلا احتياج في طلب الكل العلة الى ان ينضم الامكان مع المعلول بل انما يحتاج
اليه والى انضمامه مع المعلول في طلب العلة الفاعلة وما يتوقف عليه تأثيره من المرجحات دون مطلق العلة فلا يلزم
من انضمامه مع المعلول في طلب الفاعل والمرجحات ان لا يعتبر في مطلق العلة بل اللازم عدم اعتباره في جانب الفاعل
والمرجحات قوله فالاولى ان يقال العلة التامة ما يحتاج اليه اقول يعد هذا التعريف لا يصدق على الفاعل وحده
اذ الامكان والوجوب السابق خارجان عنه ومما يحتاج اليه الشيء في نفس الامر بما ذكر بل لا يصدق الا على التعريف
الاول الا على المركب قوله وعلى هذا يجوز ان يكون اقول هاهنا قسم اخر من العلة وهو ان يكون مركبة بحسب
بعض الفهم بنفسها باعتبار وجوده وعلته كالعلة القابلية اعني للماهية من حيث هي هي ولولا اتصاف النفس
الامور الاعتبارية من غير اعتبار وجودها وعدم معها على ما قالوا من ان العقل الاول علة للعقل الثاني باعتبار
وجوده وللفلك الاول باعتبار امكانه الا انه لم يتعرض لهذا القسم بل خصص نقل التفريع المستفاد من قوله
وعلى هذا بالاقسام المذكورة فقط لعدم تفرعه على ما فرع عليه ذلك القول قوله فمعنى قولهم ان العلة اه اقول ان
اراد به ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون حاصلة بجميع اجزائها على الوجه الذي لا بد ان يترتب عليه فلا وجه
لتخصيص هذا الحكم بعلة الموجود بل علة المعدوم ايضا كذلك وان اراد ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون حاصلة
على الوجه الذي فصله كما يدل عليه قوله هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها فلا دلالة لذلك القول عليه اصلا

والضا لا يلزم ان يكون علة الموجود مركبا من اجزائه ذلك قال الاولى ان يقال اراد بالعلة التامة العلة الفاعلة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع هذا المعنى شائع ولا شك انها لا بد ان يكون موجودة اذا كان المعلول موجودا بخلاف ما اذا كان المعلول معدوما **قوله** يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا وبالذات اه **اقول** لعل المراد بالعلة التامة في ذلك القول العلة الفاعلية المستجمعة لشرائط التاثير دون المعنى المذكور هنا فانها ربما تسمى بالتامة كما مر وقوله اولا وبالذات يعينه اذ العلة التامة بالمعنى المذكور ليس ما يتبعها العدم وقد لا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي **قوله** او بالفعل وهي العلة الصورية اه **اقول** المادة اذا الحقها الصورة يكون معها وجود الشيء بالفعل ولا يكون لها بالفعل اذ المراد بالسبب في قولنا لها اي سببها السبب القريب كما هو المتبادر من الباء فلا ينتقض بها التعريف المذكور في الشرح بخلاف التعريف عامه وجود الشيء بالفعل ولذلك عدل المحشي عنه الى التعريف بما به وجوب الشيء بناء على ان الوجوب لا يكون بالنظر الى المادة الا بالقوة وبالنظر الى الصورة الا بالفعل بخلاف الوجود ولكن هذا الفرق ليس بسديد لانه ان اريد بالمعية المقارنة في الحمل فلا شبهة في ان الوجوب يقارن المادة الملحوقة بالصورة مقارنة في الحمل لان المراد بالوجوب ليس الا الوجوب بالغير واذا قارن الوجود المادة فقد قارنه الوجوب المقارن له اياها ايضا فان اراد بالمعية المقارنة دائما فكما لا يقارن وجوب الشيء المادة دائما لا يقارن وجوده اياها دائما فلا فرق بينهما بهذا الوجه ايضا ويرد على التعريف بالوجوه الثلثة المادة لا تنفك عن الصورة المعينة كمواد الافلاك فانها مما يحصل الشيء بها بالفعل وما يحصل معه وجوب الشيء ووجوده بالفعل ويرد على تعريف المادة في الصورة الغير الاخير اذ الكاس مركب من الاجزاء المربعة ويرد ايضا الفاعل الذي يكون جزءا من المركب المعلول كالواجب اذا كان جزءا من المركب كما اذا اخذ المجموع مركب من الواجب والعالم فانه موجود ممكن لوجوب جميع اجزائه واحتياجه اليها وان فاعله جزء منه الذي هو الواجب ويصدق عليه انه جزء الشيء بالفعل ويكون معه وجوب الشيء ووجوده وانه صح جعل الفاعل المطلق من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لان مثل الفاعل المذكور ليس خارجا عن المعلول وايضا العلة الناقصة ليست منحصرة في الجزء والخارج اذ ربما يكون نفس الشيء كالعلة القابلية للوجود اعني الماهية فانها من العلل الناقصة مع انها نفس المعلول ولا خارجة عنه وايضا العلة الغائية ربما يكون نفس الشيء كما قيل ان غاية العلوم الغير الالية نفسها فخرج مثل هذه العلة عن اقسام العلة الناقصة التي حصرها فيها من الجزء والخارج وايضا جعل مطلق العلة الغائية من اقسام الخارج ليس كما ينبغي فيه مثل هذه الغاية عن التقسيم ويمكن ان يدفع بان المراد بان يكون الغاية نفس الشيء ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي كما صرح به الفاضل في بعض تصانيفه ولا شك ان الوجود الذهني

[illegible]

الذهني للشيء خارج عنه ويرد جزء الفاعل على حصر الخارج في الفاعل والغاية فانه خارج وليس بغاية ولا فاعل **قوله** لصورة السريرية **اقول** لا يقال صورة السقف قد تحصل في الخشب مع ان السقف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السقفية المعينة اذا حصلت يتحصل بها حصول السقف بالفعل وليس الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها اعترض عليه بانه لو تحقق هنا فرد من صورة السقف وجب ان يتحقق فرد من نوع السقف ولما لم يتحقق فرد السقف علمنا ان الصورة السقفية لم تتحقق هنا والجواب انما يلزم من تحقق فرد نوع صورة السقف تحقق فرد من السقف ان لو لزم كون كل فرد من النوع المذكور صورة سقف دائما وانما يلزم هذا ان لو قارن كل فرد من ذلك النوع المادة السقفية اذ لا بد في تحقق شيء تحقق جميع اجزائه ولا شك ان المادة السقفية من اجزاء السقف فلا بد من تحققها في تحققه وما ذكر من تحقق فرد نوع صورة السقف في الخشب ليس تحقق الصورة السقفية بل تحقق فرد من نوع الصورة الذي بعض من صورة كما اذا قارن المادة السقفية وبعضه ليس كذلك كما اذا لم يقارنها فمن الصورة السقفية لا تصدق الا على الشخص الذي قارن المادة السقفية وحصل السقف بها بالفعل دون غيره وتحقق ماهية الصورة السقفية النوعية لا يستلزم تحقق هذا النوع لكون تحققها عنها نعم لو استلزم تحقق نوع الصورة تحقق مادة النوع المخصوص البتة يلزم عند تحقق نوع صورة السقف تحقق مادتها فيلزم كون ذلك النوع صورة فيلزم من تحقق فرد نوع الصورة تحقق نوع السقف البتة ويرد ما ذكره ويمكن الجواب ان يوجه ذلك ويقال المعلوم لنا ان الصورة الشخصية المعينة المختصة بمادة معينة لصورة السقف المعينة العارضة لمادة الخشبية مستلزمة لمادة معينة واما ان نوع الصورة مستلزم لمادة معينة فلا **قوله** ولكن باعتبار انها من تتمة المادة **اقول** فيه ذلك بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا كماله الى المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا انه ما ولا الاخر ولا منع لعدم انحصار الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال والاحتياج الى ما ذكر انما هو بواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو العلة بلا واسطة او يقال هنا شيء وهو انه لما كان يمكن ان تحمل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في موثرية الفاعل واسمه فهو الخارج عن الشيء اما ما يكون مؤثرا في وجوده هو الفاعل او الى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر وهو الغاية انسب بكلامه **واقول** كلما ذكره من الرد والدفع والاعتراض فاسد اما الحاملان من جعل الاقسام

الاول

سقفية

[illegible]

المذكورة من تتمة الفاعل لا لحصر الاقسام فيما ذكر فقط بل يعتبر منها ما هو من تتمة من الاقسام المذكورة فنقول انما
لم يذكرها لكونها من تتمته وفي عداده وذكره في قوة ذكرها فاستغنى به عنها فلم يفردها بذكر وكذا الحال في نوعيها وكانه
قبيل الجارحة ان كان منه الشيء او كان له في حكم ما يتوقف عليه التأثير ولا يكون لاجله الشيء الفاعل او توابعه ومن جملتها
من تتمة المادة لا لحصر الاقسام والمقسم ما ذكر فقط بل يعتبر في المقسم ما هو في حكم الجزء ونقول انما لم يذكره لكونه
في قوة الجزء وذكره في قوة ذكره فاستغنى بذكره عنه وكانه قبيل الجزء او ما في حكمه ولكن العبرة في الاقسام الشرائط و
ارتفاع الموانع فنقول انما لم يذكر بها استقلالا لكونها في عداد المادة وذكرها في قوة ذكرها فاستغنى بذكرها عن
ذكرها عنه وكانه قبيل المادة او توابعها وكذا الحال في تعريف المادة بالجزء الذي يكون الشيء به بالقوة فان
ذكره في ذلك تعريف توابعها وكانه قبيل الجزء اما هو في حكمه ان كان الشيء بالقوة او كان ما في حكمه ونوع المادة او توابعها
لا يقال هل الاقسام المذكورة من توابع المادة وفي عدادها على ما قرر لا يندفع الاعتراض بعدم انحصار الخارجة
في الفاعل والغاية اذ تصدق عليها الخارجة ولا تصدق عليها اقسام المذكورة واعتبار هذه الاقسام على انها من توابع
المادة انما يفيد ان لو اعترض بعدم انحصار العلة الناقصة في الاربع لانا نقول من جملتها من تتمة المادة وقع
لا نريد بالخارجة ما لا يكون جزءا في الحقيقة بل نريد به ما لا يكون جزءا ولا في عداده وهذا لا يصدق على توابع المادة واما الثالث
فلان المذكورات لو كانت خارجة عن المقسم لم يكن لجعلها من تتمة الفاعل او الفاعل معنى لظهور ان وجه جعلها
من تتمة اعتبار هذه الاقسام من غير افرادها بالذكر لكفاية ذكر متبوعها الذي في قوة ذكرها كما اشعر به ... وانهم
فكونها لم تفرد بالذكر بناء على انها من توابعها وتتمتها وما ذكره بعض الافاضل ان جعل الاقسام والمقسم فانه جزء منها
من الاول واما الثالث فلان الغاية وان كانت مؤثرة في مؤثرية الفاعل وكانت من تتمة من هذه الحيثية كالشرائط
الا انها لما كانت متميزة عن الفاعل بكونها معلولة للمعلول في وجودها الخارجي لم تستحق ان تجعل من توابع
العلة الحقيقية بخلاف الشرائط وارتفاع الموانع فانها علة محضة تابع للفاعل الذي هو علة محضة قوله وما لا تصور له
مانع من قبضا ناه اقول المراد عدم تصور شيء يكون مانعا عن تعقل وجوده وان كان ذلك الشيء ممتنعا وجوده
وليس المقصود امتناع وجود المانع لانه لا يتأتى ان يكون عدمه جزءا من العلة التامة قوله فالصواب هيهنا
ان يستدل بما ذكره اقول لا يقال لم لا يجوز ان يكون بعض الزمان جزءا من اجزاء العلة التامة ولا يمكن وجود
للمعلول معها في زمان ما حتى يلزم ترجيح احد المتساويين لانا نقول يكفينا في المدعى ثبوت الوجوب في صورة
العلة التامة التي لا يكون الزمان جزءا منها كعلة المعلول الاول اذ المراد لا فرق بين المعلولات بالنسبة الى عللها

وفي عداده
ظ

لكنها
ظ

[illegible]

علتها التامة اصلا لانا نقول ما ذكره من الدليل انما دل على ان المعلول يجب ان يوجد من العلة التي يمكن بقاؤها
اذ فرض وجود المعلول بارزا وعدمه في حال كون العلة مستمرة انما يتصور في علة كذلك واما العلل الغير القارة
للمعلول الغير القار فلا وايضا هذا الدليل لا يجري في نفس الزمان الذي هو ممكن اذ فرض وجوده مع علته في
زمان وعدمه في زمان اخر مما لا يتصور لانا نقول اذا ثبت توقف وجود معلول ما على وجوده من علة ما يتوقف
وجود كل معلول على وجوده من كل علة اذ لا فرق في البديهة بين علة وعلة وبين معلول ومعلول في هذا الحكم لا يقال
جواز العدم بالنظر الى العلة لا يستلزم جوازه بالنظر الى الغير فلم لا يجوز ان يكون العدم ممتنعا بالغير وان
كان ممكنا بالنظر الى العلة فيلزم وقوع المحال الذي ذكر ولا استحالة في ذلك لان الممكن اذا كان ممتنعا بالغير
يجوز ان يستلزم المحال لانا نقول سبب امتناع العدم سبب وجوب الوجود وما لا يكون علة لا يكون سببا
لوجوب الوجود فلا يكون الغير سببا للامتناع ويستدل ايضا بان يقال اذا فرض العدم فاما ان يبقى سبب الوجود او
لا وهو ضروري البطلان او لا وسبب العدم عدم سبب الوجود فلا يجتمع مع سبب الوجود ولو جوز كون الوجود ك
سببا للعدم فنقول لا بد ان يكون هذا الطرف اولى بسببه فيزول اولوية الطرف الاخر لحصول سببه الذي
هو علة الطرف الاول اذ ليس كون الاولويتين متساويتين فيلزم ترجيح احد المتساويين ويختلف سبب الراجح
فتأمل قوله لما ذكره من ان الامكان متحقق في جميع الازمنة فيصح ان يحصل له اقول لو دل هذا الدليل على عدم بقاء
وجود المعلول بعد عدم العلة لدل على عدم بقاء العدم المعلول بعد انتفاء علته وليس كذلك اذ ربما عدم شيء مركب
بعدم جزء مخصوص ثم يوجد ذلك الجزء ويعدم بدله جزء اخر فيبقى العدم المعلول بحاله وكذا انعدام الحركة اللاحقة سابقا بعدم
الحركة السابقة سابقا ثم توجد الحركة السابقة مع بقاء عدم الحركة اللاحقة بحاله وليس علة العدم علة معدة لهذا
العدم لا صانعة اذ المعد لا يجوز ان يجتمع مع المعد وايضا يلزم ان لا يبقى حركة الحجر بعد زوال تحريك ... بعد انعدام
القوة المستفادة من زيد وليس كذلك فانا نشاهد بقاء الحركة المستندة الى القوة المستفادة من زيد بعد انعدام
تلك القوة بسبب مصادمة وقوة مستفادة من محرك اخر فالصواب ان يحمل قول من قال ان عدم العلة يدل على عدم
المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام علته على ان عدم علة الوجود والبقاء يدل على عدم المعلول لا يبقى بعد
انعدام علة الوجود والبقاء لا على ان عدم علة اصل الوجود يدل على عدم المعلول وان المعلول لا يبقى بعد انعدام
علة اصل الوجود قوله لان المعلول ان انعدم بانعدام الاولى اه اقول لا يقال كثيرا ان المعلول لم يعدم
بانعدام العلة الاولى بل انعدم العلة الاولى ووجد علة ثانية واستمر وجود المعلول لهذا السبب قوله وان لم يعدم

فيه

لكان اصل الوجود حاصلا به قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق لجواز ان العلة الثانية
لا تفيده واستعلاها لا تقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره لجواز انها تفيد
وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية يلزم تحصيل الحاصل قلنا نعم وان وجود
المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اول زمان العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اول زمان العلة الاولى
قوله نا نقول المراد باصل الوجود الحاصل في الزمان الاول والعلة المستقلة اذا اطلقت يراد بها ما يعم
المفيدة لاصل الوجود هذا الذي دون المفيدة لبقاء الوجود بدليل ما يتبع موارد استعمالها وعدم افادة العلة
لاصل الوجود بالمعنى المراد بنا في استعلاها بالمعنى المعارف وان عمم هنا عما يعم العلة اعم من العلة المفيدة و
المبقية وجعل العلة الاولى مفيدة لاصل الوجود والثانية لبقاء الوجود فلا يرد ما ذكره الخ قوله فان قيل العلة
الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في
ان العالم العلة الاولى تستلم بحال بين زماني وجودي العلتين زمانا او لزم استمرار وجود المعلول وصار ما قد
قع تكون العلة الثانية علة مستقلة اذ لا معنى للعلة المستقلة الا ما تفيد نفس الوجود قلنا ان اريد بافادة
نفس الوجود افادة نفس الوجود فقط من غير ان تكون مفيدة لصفة البقاء فانه سقط ظاهرة اذ الممكن كما
يحتاج في اصل الوجود الى العلة يحتاج في بقائه اليها ايضا والعلة هنا تعم العلة الثانية فلو لم تكن مبقية لعدم البقاء
يلزم ان يتبع المعلول بلا علة البقاء على ان نفس الوجود مما افادها العلة الاولى فلو كان العلة الثانية مفيدة
له تلزم تحصيل الحاصل اذ نفس الوجود من غير ان يعتبر معه زمان اصلا موهوم واصلا لا يرد فيه اصلا فلو حصل
بعد ما حصل بعلة اخرى يكون تحصيلا للحاصل وان اريد بها افادة نفس الوجود وان كان مقارنا بالافادة
البقاء يلزم من علية الثانية تحصيل الحاصل لما ذكرنا من ان افادة نفس الوجود التي لا تتردد فيها اصلا بدون
اعتبار الزمان معها بعد افادتها العلة الاولى تحصيل الحاصل والحاصل ان بعد العلل انما يتصور وجود
شخص باعتبار مقارنته الان منه بان يكون واصلا علة لوجوده في الزمان الاول واما علة للوجود في
الزمان الثاني اذ لا يتصور التعدد في المعلول ايضا واما اذا لم يعتبر مقارنتها فلا يتصور بعد التاثير فيه
سواء كان التوارد على سبيل الاجتماع او لا بظهر ذلك بالتامل الصادق قوله لزم اعادة المعدوم اقول
لا يعد ان يقصد بما ذكره من الدليل الزام المعترض حيث اعترف بامتناع اعادة المعدوم فيما سبق حيث
قال في بيان ان الوجود لا يقبل الشدة لو بقي الوجود الاول وتخلل بدله وجود اشتد لزم اعادة المعدوم
وان

وان قصد به البرهان برد المنع عما قوله لزم اعادة المعدوم اذ لم يثبت ذلك ببرهان والادلة التي استدلوا بها
مذكورة فيما سبق وان قصد ذلك فلا يبان ان المحذور العقلي وان العدم المعلول بالعدم الاول ثم وجد بالعلة
الثانية لزم اعادة المعدوم وقرر الدليل هكذا لو توارد العلتان بان يوجد الاولى ثم تعدم ويحصل العدم بها
علة في ان العدم المعلول ان وجود العلة الثانية ثم وجد بالحاد الثانية في الزمان الثاني لزم كلف المعلول
عن العلة اه وفيه نظر لكون الدليل مبطلا للتوارد المخصوص الذي تمسك به المعترض ولا لكون مبطلا للتوارد
المطلق فلا لكون ما ذكرها مسلما لمادة الاشكال اذ للمعترض ان يعود ويقول لم لا يجوز ان يتحقق العلة الثانية
بعد العدام الاولى ويوجد المعلول ثانيا بعد العدام بالعدام العلة الاولى وما قيل ان المعلول
ان العدم بالعدام الاولى يثبت ما ادعياه من ان المعلول لا يبقى بعد العدام علة وسقط الاعتراض ليس
بشئ لان مرادهم بقولهم المعلول لا يبقى بعد العدام علة ان المعلول لا يوجد بعد العدام علة اصلا ويدل عليه
قولهم عدم العلة مستلزم لعدم المعلول لان عدم المعلول بان وجد ما ذكره اولى بنا في الاستدلام المذكور قوله
اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة اقول وفيه اشارة الى انه لو بدل لفظ المستقلة بما يعم البدل في الاعتراض
وقال المعترض اذ من الجائز ان يكون المعلول واحد علتان احديهما علة مفيدة والاخرى علة مبقية لا يدفع
الاعتراض عما ذكره وان عرض عما ذكره ابطال ما ذكره المعترض لا بقوله الدليل والمدعى مطلق قوله قلت
اذا توقف تاثير في احديهما اه اقول لا يحتاج لو تم هذا الدليل لدل على امتناع توارد العلتين المستقلتين
على سبيل البدل ممنوع الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد المعلول الشخصي
لا نا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد
في العلة واما ان يتوقف على احديهما خصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة لا نقول
لجواز ان المعلول يتوقف على احديهما خصوصها ولكن لا يلزم ابقاء المعلول عند ابقائها وانما يلزم ذلك
ان لو لم يجز توارد العلل بذلك الطريق وهذا المنع لا يرد في صورة تعدد الشرط المذكور لان المذكور هناك ان
الشرط لو تعدد لزال المعلول بعد زوال احديهما والدليل عليه انه لو لم يزل المعلول عند زوال احديهما كان
باثرا لا في تحصيل الحاصل والاخرى هذا الدليل في التوارد بالمعنى الاول والذكر يرد المنع هنا دون المتعدد
بتعدد الشرط قوله وانا احتيرنا هاذكر الجواب وما يودي معناه المراد بما يودي معناه ما ذكره في الشرح حيث
قال لكن العلل المتعددة لا يتبع ان يتبع المعلول بعد العدام بها واعلم ان ما ذكره يدل على ان الجواب هنا

المعلية

ليس بمعنى الامكان الخاص بل بمعنى الامكان العام لكون المادة مادة الوجوب وان المراد بامكانه جواز انعدام العلة المعدة
عند وجود المعلول وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان المادة ههنا مادة الوجوب اذ المقصود من الجواز المذكور جواز
بقاء الزمان المعلول بعد انعدام العلة المعدة ولا شك ان بقاء المعلول بعد انعدام تلك العلة ليس مما يجب كيف بل الوجود
ان تحقق وان لا تحقق بناء على تحقق ساير علله وعدم تحققه فان تحقق ساير العلل ليس مما يجب معا ان تتم لعدم المعد
حتى يجب بقاء المعلول بعد انعدامه واما ثانيا فلان ما ذكرنا من الجواب اعني جواز بقاء المعلول بعد انعدام العلة
المعد ظ
ليس جواز انعدام المعد عند وجود المعلول ولا مستلزما له وكيف يحكم بان الجواز بمعنى الامكان العام لانتفاء في
الوجوب فكان استعماله ههنا ويمكن ان يجاب عنهما بان المقصود من الحكم بجواز بقاء المعلول بعد
انعدام العلة وعدم جوازه الحكم بجواز عدم العلة عند وجود المعلول وعدم جوازه اذ الغلط من وضع هذه المسائل
مع ان العلل باسرها لا تعدم بوجود المعلول ولذلك قال الشارح اراد ان يشير الى انعدام كل واحدة من العلل وتوهم
ما ذكرنا في قول الشارح فاذا كان كذلك كان لكل علة مع معلولها ام لم يكن عدمها عند وجود معلولها وقوله ويكون
العلل الحقيقية موجودة مع المعلول وقوله فلا بد هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول ولا شبهة في ان الذهن ينتقل
جواز عدم المعد ط
من جواز البقاء عند عدم المعد عند وجود المعلول اذ البديهة لا تفرق بين اجتماع البناء مع عدم البناء
اي بقاء المعلول
مع عدم المعد ابتداء ووجود المعلول مع عدم المعد فيحكم بانه اذا جاز عدم المعد مع بقاء المعلول كان عدمه مع وجود
المعلول قوله اعني البناء على حاله بها كانت موجبه اه اقول ما ذكره يدل على ان البناء من حيث انه تحريك علة
معدة للبناء يجب ان عدمه من تلك الحيثية عند وجود معلوله فلا يكون عدم البناء من قبيل عدم العلة الذي
حكموا بامتناع مقارنته للمعلول اذ المراد بذلك العدم عدم غير العلل المعدة من العلل وانت خبير بانه لا يتوهم ما في
الاشكال لان ذات البناء بعينها من غير ان تعتبر معها مقارنتها لحالة لها كانت علة معدة للبناء ليست
علة معدة له لجواز اجتماعهما معا وكذا الحال في الاب والنار وكذا في العلوم المتعلقة بالمبادي البعيدة فانها ليست
علة معدة للعلم بالمطلوب لجواز اجتماعهما معا وليست مما يجب وجودها عند وجود العلم بالمطلوب الذي هو معلولها فينتقض
ما ذكره عنه بهذه العلل واجاب عنه الفاضل المحشي في حواشيه لشرح المطالع بان ما ذكروا في العلل المعدة فانها لا يجوز ان
تجتمع مع المعلول وانه لا يجتمع ثم قال فان قيل البيوت في الشرط شرطا فكذا في المعد معد قلنا لا نم ذلك لان
في الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء وليس جزء المعد موجبا للاستعداد حتى يلزم من انتفائه الاستعداد عند
الوجود انتفاؤه واقول ان في المعد الذي يجوز اجتماعه مع المعلول يجب ان يكون لها مدخل في المعلول من حيث وجوده
وعدم

وعدمه كما اذا فرض عدم البناء وكونه معا ولا شك ان هذا العدم مما له مدخل في عدم الكل الذي له دخل في
وجود المعلول فيصدق تعريف المعد عليه فيلزم بطلان الكلية القائلة كل علة معدة تجب عدمها عند وجود
المعلول وان مثل هذه العلة علة معدة ولا توجب الاستعداد فان ايجاب الاستعداد ليس مما يلزم المعد
المصطلح المفسر بما له مدخل من حيث الوجود والعدم والاولى ان يجاب عن السؤال بان في المعد لا يجب ان يكون
مدخليته من حيث العدم حتى يلزم كونه معدا بالمعنى المصطلح ويمكن ان يجاب عن الاول بان البناء في تلك الصورة في
علة معدة فيمتنع اجتماعه مع البناء من حيث انه علة معدة له وجواز اجتماعه معه من حيث ذاته لا يبطل الكلية
اذ المراد بها ان المعد من حيث انه معد للخاص المعلول لا يقال لو حمل المعد على المعنى اللغوي لانتقض الكلية
ايضا لانا نقول يأبى عن ذلك قوله السابق في الشرط شرطا اذ المراد بالشرط المعنى المصطلح قوله فيكون ههنا
ان يقال النار لمجاورتها للماء معدة لما دونه اه لا يقال كيف يجعل النار لمجاورتها للماء علة معدة للسخونة مع
اجتماعها لانا نقول المراد بالمجاورة للماء المجاورة للماء البارد ولا شك ان هذه المجاورة تزول عن المجاورة
للماء المتسخن فلا اشكال قوله ولا يخفى عليك ان العلة الموجبة للمعلول يجب ان تكون موجودة قبل المعلول اعني
قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية اه اقول لنا في هذا المقام بحث اما اولا فلان ثبوت الخصوصية
المعينة بالنسبة الى المعلول المعين وانتفاءها بالنسبة الى غيره يتوقف على ثبوت التمايز بين اما في الخارج او
في الذهن فيلزم ان يتوقف الخصوصية على وجود التمايز بين اما في الخارج او في الذهن وان توقف على الخارج
يلزم الدور وهو ظاهر وان توقف على الذهن يلزم ان يتوقف خصوصية البارى مع العقل الاول على وجود
العقل في الذهن مع ان وجوده الذهني متأخر عن وجوده الخارجي لان الوجود الذهني يتوقف على وجود الذاهن
في الخارج والذاهن اما العقل الاول او ما يتأخر عنه بالذات من ساير العقول والنفوس اذ ليس للاشياء
وجود ذهني في الواجب تعالى فيلزم الدور ايضا واما ثانيا فلانا لا نم ان الخصوصية المرجحة لا بد ان تكون للعلة
لجواز ان يكون للمعلول علاقة ومناسبة مع علة مخصوصة لا تكون تلك المناسبة لشيء اخر بالنسبة الى تلك العلة
وهي كافية في انتفاء الترجيح بلا مرجح وما سيجيء من ان المعلول انما يدل على علة ما لا على العلة المعينة لان سبب
الدلالة ليس الا الامكان فيصير الكلام اذ لا نم ان سبب مطلق الدلالة منحصر في الامكان بل المنحصر فيه سبب
الدلالة على علة ما دون المعينة لم لا يجوز ان يكون بين خصوص المعلول والعلة مناسبة بخصوصهما ليست
في غيرهما ويكون تلك المناسبة بعينها دليلا على خصوصية العلة كما بين الدخان والنار فان قيل ان الخصوصية

سابق منه على المعلول فكيف يكون راجعا اليه او صفة له قلنا ذلك التقدم بالنسبة الى وجوده الخارجي بالفعل دون
الماهية او ذات الهوية ثم لا نجوز ان يكون تلك الخصوصية راجعة الى احدهما او صفة لهما لا يقال الماهية نسبتها
الى الوجود والعدم على السوية فكونها خصوصية لاحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح لانا نقول اعتبار الخصوصية
لدفع الترجيح بلا مرجح انما هو بالنسبة الى ما هو ملاك الصدور عن الفاعل ولا شك ان العدم لا يمكن صدوره عن الفاعل
الموجود كما بين في موضعه فلا حاجة الى اعتبار الخصوصية لدفع ذلك الترجيح بالنسبة الى العدم في علل الموجودات
التي كلامنا فيها واما ثانيا فلان الخصوصية التي جعلوا كونها عبارة عن ذات الفاعل صورة الواحد من جميع الوجوه ليست
مما يمكن ان يسلب عن العلة بالنسبة الى غير معلولها فان الشيء بذاته يمتنع عنه سلب السلب عنه وان انتسب الى
كل شيء كان فان الانسان انسان بالنسبة الى جميع الاشياء فيلزم ان لا يكون الخصوصية عبارة عن ذات الشيء
بدون اعتبار شيء او معها لان الخصوصية التي جعلوا كونها مما لا بد منه في صدوره عن الفاعل لدفع الترجيح بلا مرجح
على ثبوتها للعلة بالنسبة الى المعلول وانتفائها عنه بالنسبة الى غيره حيث قالوا لا بد لكل علة موجبة من خصوصية بثبوتها ح
مع المعلول ليست مع غيره والحق ان الفاعل ملحوظ يلاحظ معه ويضم اليه معنى الارتباط والمناسبة مع المعلول التي
ليست مع غيره لا يتصور كونه خصوصية ثابتة بالنسبة الى المعلول ومنتفية بالنسبة الى الغير وح لا يكون الخصوصية
عبارة عن الفاعل الذي لا تكثر فيه اصلا ولو بوجه اعتباري بل يكون عبارة عنه مع الارتباط والمناسبة
فلا يكون ما فرض واحدا واحدا اصلا لا يقال قوله لا يخفى عليك ان العلة الموجبة اه مستدرك في الجواب اذ لا يكون قوله
بحسبه الى وما ذكره كما يظهر بالتامل لانا نقول ذكر تلك المقدمة فلو حظ ان الخصوصية لتلك العلة المتقدمة
في مرتبة التقدم لئلا يتوهم ان الخصوصية امر اضافي يحصل بعد الاضافة الحاصلة بين العلة والمعلول فلا يكون
بحسب ذات الفاعل فقط بل بحسب المعلول ايضا فلا يكون تعدد الفاعل اللازم من تعدد الخصوصية تعددا
مخالفا للوحدة الفاعل المفروضة اذ تلك الوحدة وحدة الفاعل من حيث هو متقدم على المعلول والتعدد بعد
حصول المعلول ليس بمخالف لها وهما يتمسكون به القوم قوله فلا يكون ما فرض شيئا واحدا اه اقول فان قيل
السلب يكفي فيه استلزام تعدد الصدور خلاف المفروض تغاير ما هو منسوب عليه بهذا او عليه بذاك وان كان امرا
اعتباريا قلت الحاجة الى الاعتبار كي يغاير معروضه اذ في ذلك الاستلزام قلنا الا يكفي ذلك اذ لم يلزم من الجهات
في نفس الواحد من غير الجهات ما هو سابق على الصدور على ما نص عليه في بعض تصانيفه وكيف لا فان التعدد
في مطلق الجهة لازم بالضرورة فان صدور المعلول البتة ولا شك ان العلة غير المصدرية على ما هو المراد هنا
ليس

ليس من الجهات السابقة على الصدور بل هي متأخرة عنه قوله وليس بواشار به الى ما ذكرنا من ان المراد من الجهات
ما هو سابق على الصدور والمتأخر عن العلة كما نحن بصدده لا يكون منها فلا يكون التكثر اللازم باعتباره
خلاف المفروض قوله ان اراد بالمصدر الفاعل علم ان الخصوصية المذكورة اه اقول يمكن ان يختار الاول ويراد
بالمصدر الفاعل ولا يرد المنع اذ المراد بالخصوصية التي جعلها عبارة عن الفاعل خصوصية الامر الواحد الذي
لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من الجزء والصفة والشرط والآلة والقابل ولا شك ان خصوصية مثل هذا الفاعل
لا بد ان يكون نفسه كما اعترف به حيث قال الفاضل المحشي ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات
وكيف لا فان الخصوصية لو كانت غير الفاعل المذكور لكان ما فرض واحدا غير واحد لانها شرط لصدور المعلول
عن الفاعل ومراد ذلك الفاضل بقوله وفي الجملة تلك الخصوصية هي المصدر الحقيقي المصدر اذا كان الفاعل
واحدا من جميع الوجوه كما نحن فيه والتقريب واضح قوله وليس اثبات المقصود موقوفا اه اقول قيل لو
وجب تعدد الامور العدمية بتكثر الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع
الوجوه لاستلزامه تكثره فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة اقول لا يخفى عليك
انه لو سلب عن الواحد الحقيقي امور اعتبارية مما لا يتكثر فيه بوجه ولو اعتباريا كما دل عليه كلام المص في شرح الاشارات حيث
قال فلا محالة يكون تلك الامور مختلفة ويلزم منه التكثر في ذات العلة كان ما ذكره الفاضل من عدم توقف
المطلوب على وجود الخصوصية ظاهرا او التشكيك بما ذكره ساقط لا يلتفت اليه لا يقال النقض
بما ذكر يعرض ان لا يكون موضوع تلك القاعدة الا فرضيا محضا ولا وجود له اصلا اذ لا يخفى على احد ان لا
موجود الا وله اتصاف بسلب العدم وسائر ما سوى عنه وسائر الاضافات وح لا يحصل ما هو مقصود من ايراد
هذا البحث من بيان ترتب الموجودات لانا نقول قد اشرنا سابقا الى ان المراد من الجهات ما هو
سابق بالذات على الصدور لا كل الجهات وما ذكر من السلوب واضافاتها ليس مما هو متقدم بالذات على
الصدور عنه بل متأخر فلا يكون التعدد بحسبها منافيا للوحدة المفروضة بما ذكرنا يندفع ما يفهم من كلام
المحشي حيث قال انه تعالى متصف في الخارج بالسلوب والاضافات اه من ان السلوب والاضافات
يجوز ان يكون شروطا متقدمة على الصدور فيكون الاتصاف بها منافيا للوحدة المذكورة ايضا هذا واعلم
ان تعدد الصدور لو استلزم تعدد المصدر لم يمكن ان يعرض ما هو بسيط لذاته الاثنينية وهي وحدة واحدة
الا بواسطة اتصافها بالاثنينية او من تعصيهما بواسطة لا اثنينية او من كذلك وهكذا فيلزم ترتب لوازم

غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين الماهية واللازم الاول بيان الملازمة ظ واما بيان بطلان اللازم
فلان كل ماهية بسيطة يلزمها والبسائط لوازمها وان منع المحصور به فيمنع بطلان مثل هذا التسلسل الا وجه لما لا
برهان التطبيق عليه لا يقال انها امور اعتبارية لا تحتاج الى علة ولو احتاجت فلا تحتاج الى علة موجودة
والكلام هنا في صدور الكثير ووجوده لانا نقول الاتصاف بالامور الاعتبارية محتاج الى العلة و
ان لم يكن نفسها محتاجة اليها والكلام في الاتصاف بتلك اللوازم لا في انفسها والمذهب لا نعرف بين صدور
الموجود وصدور الاتصاف بالاعتباري في كونه بعيدا مستلزما لتعدد المصدر وعدم استلزامه قوله قلنا
الخصوصية التي باعتبارها اه اقول ما ذكره سابقا من قوله اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من
اقتضائها لما عداه انما يدل على ان يكون لكل علة خصوصية مع معلولها المشخص العيني الذي ليس بمعلول اصلا
اذ الترجيح بلا مرجح انما يحصل بالنسبة الى المشخص العيني الذي هو معلول اصلا فلا اذ المفروض انهما معا لعلة التي
لها خصوصية واحدة بالنسبة اليهما وان شيئا من هذين المعلولين لم يتصف بعدم اقتضاء العلة له حتى يقال
ان العلة لو كانت لها خصوصية واحدة بالنسبة الى المعلولين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها
لذلك المعلول ونشير الى ما ذكرنا بقوله لجواز ان يكون لذات واحدة مناسبة مخصوصة مع شيئين اه وما ذكر
لا يتم الدليل الاول ايضا قوله فتامل اقول وجه التامل ان ما ذكره من ان يكثر المعلولات الى [illegible] ويكون
الجهات اه يقتضي ان لا يكون حكمهم بان العقول عشرة وان العلة لكل فلك عقل وان المؤثر في هيولى العالم السفلي
والمفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيط والمركب عقل عاشر غير مجزوم به لاحتمال ان يكون عقل نحو
اذ يجوز عند العقل ان يكون المبدا علة لشيء بتوسط ما فرض عدمه وجاز كون معلوله الصادر علة لشيء بتوسط وبتوسط
ما فرض عدمه بجريان علة كل فلك عقل وان المؤثر في هيولى العناصر والمفيض للصور والنفوس والاعراض عقل عاشر
لجواز ان يصدر عن المبدا الاول بتوسط معلوله فلك اول ويصدر عن معلوله بتوسط فلك ثان ويصدر عن
مجموعهما فلك ثالث ويصدر عن المعلول الاول وحده عقل ثان ويصدر عنه وحده فلك رابع ويصدر عنه بتوسط المعلول
الاول فلك خامس ويصدر عنه بتوسط المبدا الاول فلك سادس ويصدر عن المعلول الاول بتوسطه فلك سابع
ويصدر عن مجموع المبدا والعقلين فلك ثامن ويصدر عن مجموع العقل الاول والثاني فلك تاسع ويصدر عن المبدا
الاول مع العقل الثاني هيولى العالم السفلي ويصدر عنها النفوس والصور والاعراض المتعلقة بالعناصر بتوسط
ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها وح لا يثبت مثل العقول

[illegible]

سلك الغرض ظ

الموجه ح

المعنى الذي يوهم عطفوا احتمالوا على النسبة الى ظ

الجزء ١٤
٢٢

العقول الا اثنين فيكون ما اوردوه في اثبات العقول العشرة وما فرعوا عليها غير مفيد للجزم بل لا يفيد
الظن ايضا اذ ما ذكرنا من الجواز ليس مرجوحا بالنسبة الى الجواز بحسب الاضافات فيكون ما ذكروه لغوا لا طائل
تحته ويحتمل ان يكون الامر بالتامل للاشارة الى ان الاعتراض المورد على الوجه الاول لا يرد عليه لظهور ان الجهات
ههنا امور موجودة كل واحدة منها غير المبدا مستندا الى علة من غير ان تصدر عن الواحد من حيث انه
واحد غير الواحد قال في الشرح لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اه اقول المراد بالعلة المستقلة
ما يجب به المعلول اعني الفاعل المستجمع لشرائط التاثير او مجموع ما يتوقف عليه ذلك الوجوب فانهما يسميان
علة تامة ويحتمل ان يراد بها العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه وجود الشيء وح يكون معنى التوارد تعدد ذلك
المجموع بسبب تعدد بعض الاجزاء اذ لا يتصور التوارد على الواحد الشخصي بسبب تعدد المادة او الصورة لان
المعلول ح يكون متعددا لا واحدا بل نقول لا يمكن لنا ان نتصور سوى المعلول الشخصي المركب من المادة
المعينة مثلا مع قطع ارتفاع المادة الذي لا بد منه في ملاحظة معنى التوارد على سبيل البدل فلا يمكن لنا تصور
توارد العلل على الوجه المذكور فلا يكون التوارد المحكوم عليه بالامتناع اولا بطلان فصور التوارد على
البدل متناولا لان ذات الموضوع لا بد ان تكون متصورة بوصف الموضوع ولا شك ان المراد بالعلة المستقلة
في صورة التوارد على سبيل الاجتماع هو المراد بها في سبيل الصورتين وح يكون معنى التاثير والتاثر وسائر
العبارات الواقعة في الدليل ما يشمل الجزء المؤثر من العلة التامة بالمعنى المذكور والتاثر منه ولكن في سابقها
وما ذكرنا اولى من ان يقال الاستدلال على هذه الدعوى يدل على عدم اعتبار دخول المادة و
الصورة فيها لكونها ح ضرورية غير مبرهن عليها لان كون امتناع التوارد المخصوص بديهيا لا يستلزم
ان يكون امتناع كل التوارد بديهيا والمدعى ليس الا الكل وكلام المحشي في بعض تصانيفه يدل على عدم المادة
او الصورة يستلزم توارد العلل المستقلة حيث قال لو عوض ولا يجوز التعدد في المادة او الصورة
لا يستلزم ذلك تعدد العلل المستقلة لما قررناه في الفاعل قوله وهو يعني الاستغناء اقول هذا الدليل
يوهم تدليلا على امتناع توارد العلل المجتمعة لا الاجتماع على سبيل البدل ع [illegible] ان اي علة تفرض ابتداء توجد بها
المعلول بيان ذلك ان كل واحدة منهما لما كانت مستقلة في الايجاد استغنى المعلول عن الاخرى فلا يكون ما فرض
علة علة لان معنى العلة ما يحتاج اليه الشيء والمستغنى عنه لا يكون محتاجا اليه لا يقال المستغنى عنه لا يكون
محتاجا اليه وقت الاستغناء لاجتماع المتنافيين واما كونه محتاجا اليه في وقت انتفاء الغنى فليس بمحال

لانا نقول المعلول اذا جاز وجوده مع احدى العلتين يكون بذاته غنيا عن الاخرى والغنى عن الشيء بذاته لا يحتاج اليه اصلا
كما صرح به في شرح المواقف فيلزم ان لا يكون ما فرض علة علة لعدم اتصافه بالاحتياج والجواب ان ما ظن من التوارد
ليس بتوارد حقيقة بل العلة في تلك الصورة احدهما من غير تعيين اذ اليه الاحتياج دون خصوص شيء منهما واقول المراد
من الاحتياج الذي اعتبر في تفسير العلة كون الشيء بحيث لو وجد يوجد المعلول عن خليته وهو لازم لكل علة
وان لم يكن وجود المعلول حاصلا لها بالفعل والغناء بالنسبة لاحدى العلتين بسبب الاستقلال العرضي للمعلول
ليس بمناف لعليتها والاحتياج اليها بالمعنى المذكور لكنه في المعنى الثاني لها في صورة اجتماعهما فانه عدم
الاحتياج بالمعنى المذكور وهو ينافي العلية اذ المراد بقوله اذ بالنظر اليه ان المعلول يوجد بكل منهما فقط
وان فرض كون الاخر الموجود معه غير موجود وهو يستلزم عدم ترتبه على الاخر حين كونه موجودا وهو معنى
الغنى المنافي للعلية واراد بقوله وهو الاستغناء انه ملزوم الاستغناء وكانه هو ما ذكر من العلة في تلك
الصورة احدهما من غير تعيين ان اراد به مفهوم الاحد فنقول من سلم لا يكون علة لمعين وان اراد المعين فاما ان يراد
كل احد معين فذلك هو التوارد وان اراد الاحد المعين المخصوص فلا يكون الغنى من العلة في شيء وقوله اذ اليه الاحتياج
ان اراد به الاحتياج بالمعنى المذكور فظاهر انه ثابت لخصوص كل من العلتين وان اراد الاحتياج بمعنى كون الشيء
بحيث يكون وجود المعلول به البتة فلو سلم كونه معنى الاحتياج فلا نسلم كونه معتبرا في تفسير العلة كيف لا وانهم قد
استدلوا على امتناع بقاء المعلول بعد انعدام علته ولو كان معنى العلة ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه بحيث يكون
وجودها البتة يكون القضية المذكورة ضرورية غير محتاجة الى دليل وتنبيه غير الخصوص الطرفين فيكون
ما ذكروه من الدليل لغوا لا طائل تحته **قوله** الا ان يستلزم عدم العلة اه **اقول** اي العلم بان يستلزم عدم العلة
لعدم المعلول موقوف على العلم بانه لا يجوز ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان فلا يرد الاعتراض بان
توقف ذلك الاستلزام على نفي جواز التوارد لا يستلزم كون الاستدلال بالاول على الثاني
دورا اذ ربما استدل بالمعلول على العلة **قوله** وقد يمنع في افراد الطبيعة اه **اقول** وايضا جاز ان
يكون للنوع البسيط لوازم من حيث هو كالبساطة والامكان فيصدق بحسب كل منهما نوع من المعلول **قال**
في الشرح فان كان الاولى له تعرض للحاجة الى غيرها فلم يمنع تعيرها **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بالحاجة الى العلة
المعينة كون المعلول بحيث لو وجد يوجد عن خليتها وان كان ذلك في بعض الاوقات اختير الشق الاول ويمنع
الملازمة الاولى لان اراد بالحاجة في قوله فلا تعرض لها الحاجة هذا المعنى لان الحاجة بهذا المعنى لا ينافي الحاجة الى

الثانية

حتياج

٢٢٧

الى الغير بهذا المعنى ايضا والا لمنع عنه قوله فلم يمنع تعيرها الا ان يمنع الحاجة الى الغير بمعنى كون الشيء بحيث يكون
وجوده عن خلية الغير البتة لا يستلزم ان لا يمنع ذلك الشيء به وان اراد بها كون الشيء بحيث يكون وجوده عن
البتة اختير الشق الثاني قوله فلا تعرض لها الحاجة بالقياس اليها ان اراد بالحاجة فيه المعنى الاول فلا نم
الملازمة لان الغناء بمعنى سلب الحاجة بالمعنى الثاني والحاجة بالمعنى الاول وان اراد بها المعنى الثاني يمنع
بطلان اللازم ويمنع الملازمة المستفادة من قوله فلا يمنع بها فان نفي الحاجة بالمعنى الثاني لا يستلزم نفي الحاجة
بالمعنى الاول حتى يلزم عدم وقوع الطبيعة سلك المعينة **قوله** الحجة ما قيل من ان علة ما اه **اقول** لو تم
هذا الاشكل ما قالوا من ان الصورة المطلقة واحدى المعينات منها شريكة فاعل الهيولى حتى ينعدم كما يدل
عليه كلامه في مباحث العلة في تفصيل احوال المادة والصورة وان كانت ما ذكر في المحاكمات مخالفا له اما الاول
فظاهر لان الصورة المطلقة لا وجود لها في الخارج فكيف يكون جزءا من فاعل الهيولى واما الثاني فلانه ان
اراد باحدى المعينات مفهوم احدى المعينات معتبرا بعدم التعيين فهو غير موجود في الخارج ولو سلم فانما
يتصور وجوده في ضمن معين فتكون الصورة المعينة علة للهيولى لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء
محتاج الى ذلك الشيء فيلزم المحذور الذي هربوا عنه وهو ان الصورة لو كانت علة للهيولى لاستلزم انتفاء الهيولى
بانتفائها وان اراد احدى المعينات بعينها يلزم انتفاء الهيولى بانتفائها **قوله** لان التوقف نسبة
اقول كون التوقف نسبة لا يقتضي الاطلاق التغاير بين الشيء ونفسه ولو بحسب الاعتبار ومن الجائز
ان يتحقق التغاير بين الشيء ونفسه بحسب الاعتبار ولذلك قيل ثبوت الشيء لنفسه ضروري وثبوت
الذاتي بمعنى الذات للذات غير معلل ويمكن ان يقال ان اراد ان التوقف في نفس الامر نسبة غير اعتبارية
فيتوقف على تغاير المنتسبين بالذات دون الاعتبار والا يلزم ان يكون التوقف اعتباريا ايضا و
الكلام في التوقف بحسب نفس الامر فتدبر **قوله** وبان الممكن لا يجب لذاته اه **اقول** هذا الدليل والذي ذكر
في الشرح منقوضان بالنقض في العدمات فانه جار مع ان كلا من الدليلين جار فيه اما الثاني فلان الجملة
المركبة من تلك العدمات الممكنة ممكنة العدم فلا بد لها من العلة وليس علته نفس الجملة لعدم التغاير ولا جزءها
لاستلزامه كون علة لنفسه ولعلله فلا بد ان يكون امرا خارجا فينقطع السلسلة عنده واما الاول
فلان الممكن ما لم يجب عدمه لا يكون له عدم وما لم يكن له عدم لا يكون لغيره عنه عدم فالممكن من حيث ذاته لا يكون له
عدم ولا لغيره عنه عدم فلو كانت العدمات المترتبة منحصرة في الممكن لم يكن شيء منها حاصلا فلا بد من عدم الحاجة

خليتها

لانا نم

[illegible]

لا بد ان يكون ... في سلسلة واحدة

[illegible]

فيلزم انقطاع السلسلة عنده والحال ان عدم كون الممكن واجبا لذاته لا يستلزم ان لا يكون له وجود بالنظر
الى غيره حتى يلزم ان لا يكون له وجود ولا يكون لغيره عنه وجود ونظيره ما ذكرنا ان التصورات والتصديقات
لو كانت كلها كسبية يمكن لنا كسبها على تقدير كون النفس قديمة وان صحح بنيته على ان النظرية ليست
ما يقتضيه المجهولية قوله واستناد جزء واحد كاف فيه اه اقول هذا يدل على ان التركيب والاحتياج الى الجزء
لا ينافي الامتناع الذاتي واستحسنه بانه سيأتي وما ذكروه من ان الاحتياج الى الجزء ينافي الوجوب وان فرض كون
الجزء واجبا الظهور ان العقل لا يفرق بين الوجوب والامتناع في منافاتهما للاحتياج الى الجزء ويكون الحكم
على احدهما بمنافاته للاحتياج الى الجزء منافيا لما له للحكم على الاخر بعدم منافاته له وقد سبق منا كلام يتعلق
بما ذكر فتذكر قوله والجواب انه لا شك ان الاحاد بالمعنى الثاني اه اقول اختار الشق الثاني من الترديد
وهو المجموع الذي لا يعتبر معه الهيئة بطريق الجزئية وان اعتبر بطريق العروض ولا شك ان المجموع بهذا المعنى
موجود لوجود جميع اجزائه الذي هو ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو ممكن ومغاير لكل واحد من الاحاد
لانه جزؤه وكون الاحاد جزءا لا يختص بالمجموع الذي اعتبر معه الهيئة بالجزئية بل عام للمجموع الذي يعتبر معه الهيئة
بالعروض ايضا ولا شك ان الممكن لا بد له من علة مستقلة فعلة الجملة اما نفس الجملة او داخلة فيها او خارجة الى آخر
الترديد وما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان الاحاد لكم انه يمكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة معين
ان يلزم الاستناد الى علة اوى وهذا كالعشرة من الرجال لا يحتاج الى غير علل الاحاد وما قيل مجموع تلك العلل
الموجودة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها فنقول نعم
ان السلسلة موجود او ممكن يحتاج الى علة اوى بمجموع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات وكل احتاج
كل منها الى علة وما يقال من ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها وكلام ظاهر عن التحصيل لان المراد بقولهم
ان المجموع الذي يعتبر الهيئة معه بالعروض دون الجزئية موجود ممكن ولا شك انه ممكن آخر غير كل واحد من الاحاد
الذي لا يعرض له الهيئة وكونه عبارة عن الممكنات المتعددة التي يعرض لها الهيئة لا ينافي كونه غير كل واحد من
الاحاد الذي يعرض له الهيئة وهو الكافي لاحتياجه الى علة غير كل واحد من الاحاد ولكن المراد بقوله ان وجودات
الاحاد غير وجود كل واحد منها ان مجموع وجودات الاحاد الذي يعرض له الهيئة غير كل واحد الذي لا يعرض له تلك
الهيئة قوله وليس موجودة صادرا عنه اقول فسر العلة المستقلة بالفاعل الذي لا يكون له شريك في التاثير الا
يكون هو صادرا عنه وانما وجب الاستقلال بهذا المعنى لان فاعل الممكن اذا احتاج الى شريك لا يكون منه فرضنا لا يكون

[illegible]

لا يكون ما فرض فاعلا له كافيا في ايجاد الممكن كافيا فيه لظهور ان الكافي فيه هو الفاعل المستجمع لما له دخل في التاثير
ولا شك ان الفاعل الذي يحتاج الى شريك لا يكون منه لا يكون فاعلا كذلك بل ذلك هو مجموع ما فرض فاعلا مع ذلك
الشريك وبالجملة معنى الاستقلال بالتاثير الذي يكون في وقوع الممكن ضرورة وبدونه كون الفاعل منشأ للتاثير
الذي يقع نسبة الممكن ويكون فيه وان كان ذلك يحتاط الى معاون في وقوع ذلك الممكن صادرا عنه لان الممكن
انما يكون وقوعه بسببه هذا التاثير المستجمع لما له مدخل فيه لا بسببه التاثير الذي يحتاج الى شريك لا مدخل
له فيه وهذا ظاهر لمن له ادنى مسكة ومن الناس من قال ان احتياج العلة الى ما هو علة لها بوجودها
لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها معاونة لها فان كون حركة اليد مستقلة لحركة
المفتاح لا ينافي احتياجها الى علة توجدها وانما ينافيه احتياجها الى معاون في ايجاد حركة المفتاح وهذا غلط فاحش
لان ما نحن فيه من قبيل الاحتياج الى علة لمعلول المستقل معاونة لها لان المعروض ان فرض الجملة علة مستقلة
للجملة وعلته علة معاونة له غير صادرة عنه وليس هذا من قبيل حركة اليد بالنسبة الى معلولها فان علتها
ليست علة معاونة بل علة بعيدة فقط بخلاف علة الجزء المفروض فانها علة معاونة له قريبة بالنسبة الى الجملة
وان كانت بعيدة بالنسبة الى الجزء الذي هو معلول الجزء المعروض وكان هذا الشخص لم يفرق بين استقلال الجزء
المفروض علة للجملة بالنسبة الى الجزء الذي هو معلوله وبين استقلاله بالنسبة الى الجملة فزعم ان احتياج الجزء المفروض
الى العلة في ايجاد الجملة لا ينافي استقلاله فيه كما ان احتياجه الى العلة لا ينافي استقلاله في ايجاد الجزء هذا واعلم
ان المحقق قدس سره قال في شرح المواقف لا يجوز ان يكون بعض السلسلة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير
بمعنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا لكان ذلك البعض متقدما على نفسه لانه ممكن ولا بد له من
علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة
بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن و
بهذا يتبين بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة
واحدة وهكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلا بالتاثير فيها حقيقة
لكان علة لنفسه وقطعا اعترض عليه بان كون الشيء علة مستقلة للمركب لا يستلزم ان يكون علة مستقلة
لجميع اجزائه والا لزم تخلف المعلول عن العلة او تحقق المعلول بلا علة في صورة المركب المرتب الاجزاء اما الاول فعلى تقدير
تحقق علة الكل عند تحقق الجزء الاول واما الثاني فعلى تقدير عدم تحققها بل اللازم ان لا يكون علة الجزء خارجا عن علة

الكل ولذلك قال في شرح المواقف ان مرادنا بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء ان علة الجزء لا تكون خارجة من علة الكل وقد يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا اذ لا يلزم فيه ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله انما يلزم ذلك لو لزم كون علة الكل علة لكل جزء واما اذا كان اللازم كون علة الجزء غير خارجة عن علة الكل فلا يلزم الا كون علة البعض الذي هو ما قبل المعلول الاخير غير خارجة عن علة الكل التي هي ذلك البعض ولا شك ان علة كل جزء يكون جزءا من علة الكل فلا يكون خارجة عنها فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله اقول قال فاضل المحشي في شرحه في الهيئات شرح المواقف لا يجوز ان يكون علة المجموع المركب من الممكنات كلها جزءا منه اذ يلزم حينئذ ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فيكون علة لنفسه وهو محال او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التنزل يقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هف وهذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور بتغيير الدليل وضم المقدمة الاولى الى ما ذكره من ان الجزء لو كان علة لكان علة لنفسه ولعلله وهي قوله يجب ان يعتبر الشيء علل الكل والجزء التي هي شرح الاجزاء يكون علة كل جزء فرض علة في تلك السلسلة اعني سلسلة علل الكل التي هي الاجزاء الاولى منه بان يكون علة لتلك السلسلة وليس المراد بالسلسلة سلسلة الآحاد التي كانت جملة الممكنات مركبة منها ابتداء بل المراد سلسلة العلل التي اعتبرت علل الكل ومن ثم ان ما قبل المعلول الاول اولى لان ما عداه علل بعيدة غير مستقلة لاحتياجها الى معاون خارج هو علتها القريبة فقد يسمى سهوا بينا لان الاحتياج الشيء الى علة معاونة صادرة عنه لا ينافي كونه علة قريبة وان كان ذلك المعاون خارجا عنه وعلة قريبة ايضا كما اذا فرض معلول مركب وفرض له علتان احديهما صادرة عن الاخرى وفرض ان المصدر يحصل اكثر اجزاء المعلول والصادر يحصل الجزء الواحد الذي هو متمم المركب ولا شك ان ما يحصل اكثر الاجزاء لا يكون ابعد بالنسبة الى المركب من الذي يحصل جزءا واحدا متمما للمركب وان كان ابعد بالنسبة الى الجزء المتمم لان كل شيء علة محصلة للمركب كونه محصلا لاجزائه فيكون ما يحصل اكثر اجزائه علة قريبة له او اولى بالعلية من الذي يحصل جزءا واحدا اذا كان صادرا عنه ولا شك ان ما نحن فيه من ذلك القبيل لان علة كل جزء تحصل اكثر اجزاء الجملة لانها تحصل بعض الجزء بالذات وبواسطتها تحصل معلول الجزء الذي هو جزء ايضا فيكون علة قريبة للجملة وان كانت بعيدة بالنسبة الى معلول الجزء ويكون اولى بالعلية

يلزم ترجيح المرجوح يعني على تقدير الشيء صح

قوله فيكون واقعا في انتظام السلسلة فينقطع السلسلة اه اقول اي لجاز ان يكون ذلك الخارج ينقطع به السلسلة وذلك بان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لم يكن خارجا عن الافراد الممكنة التي في السلسلة ولم يكن ما عداه علم السلسلة

لان

لان علم السلسلة هو المجموع الذي لا يشذ عنه شيء مما وقع في السلسلة فاذا لم يكن الممكن المفروض خارجا عن السلسلة وفي نفس الامر يكون تمامه موقوفا عليه فلا يكون ما عداه تمام السلسلة وكان هذا خلاف المفروض ولما المركب من الواجب والممكن فان حصل ذلك الممكن مستندا الى غير ذلك الواجب لم يكن الخارج علة مستقلة ولم يكن المجموع خارجا عن السلسلة بل يكون ممكنا من آحاد السلسلة وان حصل مستندا الى ذلك الواجب لزم الخلف ايضا ولزم ايضا ان يكون طرف السلسلة ذلك الواجب فينقطع به هذا محصل ما نقل عنه وفيه انه ان اراد بقوله اذ لو كان ممكنا لم يكن خارجا عن الافراد الممكنة التي في السلسلة ولم يكن ما عداه تمام السلسلة ان الخارج لو كان ممكنا يلزم هذان المحالان فقط فلا نم ذلك لان انقطاع السلسلة لازم سواء كان الخارج واجبا او ممكنا لان الخارج عن السلسلة التامة فرضا لا بد ان يكون علة لواحد من افراد السلسلة فيقع في انتظام السلسلة فينقطع به و لذلك لم يقيد الخارج في شرح المواقف بكونه واجبا وكون الخارج فرضا غير خارج في نفس الامر وكون السلسلة التامة فرضا غير تامة في نفس الامر في صورة كون الخارج عن السلسلة ممكنا لا ينافي استلزامه لكون السلسلة المفروضة منقطعة به وغايته انه يلزم من ذلك محال آخر وهو استلزام خروج الممكن المنافي لعدم انقطاع السلسلة التامة وعدم خروجه وان اراد به ان الخارج لو كان ممكنا يلزم المحالان المذكوران وان كان انقطاع السلسلة لازما ايضا فلا نم ان دليله يدل على ما ادعاه وهو ظاهر وذلك بان يكون واجبا ولهذا لا هذا اه فتقال مما لا يحتاج اليه فيما حققناه حيث تركه فيما سبق بناء على ان كون المجموع المركب من الممكنات ممكنا ضروري قوله لاستحالة وجود ما لا يتناهى فيه معا اقول ان اراد به وجود ما لا يتناهى في مطلق القوى الدراكة العام للجوهر في المبادي العالية ايضا فلا نم استحالته فان القوم يصرحون بوجود جميع الموهومات فيها ووجوده عليها فان اراد به وجوده في قوانا فمسلم ولكن لا يجري بعينه اذ الوجود في مطلق القوى الدراكة بل المطابق يكفي في امكان التطبيق والانطباق اذ الضرورة قاضية بان من يعلم اجزاء الحمليتين على التفصيل معا يقدر على ان يضع كل واحد منها بازاء الآخر وان الملائم لهذا الوضع ليس الا علم العلم بتلك الاجزاء على التفصيل وايضا انما يكون ذلك في علوم المبادي بتلك الحوادث مرتبة لعدم دخول الزمان فيها اذ ليس الا الانطباق في اجزاء الحمليتين الحاصلة في تلك المبادي ممكن وان لم يكن ترتب في علومهم لان الترتيب بحسب الوجود الخارجي يكفيه لطرو انه اذا اخذت الحركات المرتبة بحسب الوجود الخارجي الموجودة في المبادي جملتين احديهما زائدة على الاخرى بواحد جاز تطبيق الجزء الاول من الجملة الزائدة على الجزء الاول من الجملة الناقصة وتطبيق سائر الاجزاء من الاولى

على سائر ما من الاقوى فان الترتيب والتوقف ثابت لتلك الاجزاء في حال وجودها الذهني في تلك القوى وبذلك يتعين ان
تطبيق المتقدم منها على المتاخر ومنها على ما بعده الى غير النهاية قوله وذلك مما يعجز عنه الوهم والعقل ايضا اه اقول عجز
الوهم والعقل لا يستلزم عجز القوى العالية عنه فان المبادي العالية تعلم تفاصيل اجزاء الجملتين وتقدر على ان
تطبق اجزاء احدى الجملتين على اجزاء الاخرى قوله وقد يحدث منها احاد في ازمنة مرتبة اه اقول لا يقال لا بد ان تكون
الاحاد الحادثة في الازمنة المرتبة او الجمل الحادثة فيها غير متناهية والا لكانت النفوس متناهية اذ المفروض
ان الاحاد الحادثة متناهية الحادثين في الازمنة المرتبة متناهيتين كانت النفوس متناهية واذا ثبت كون
الاحاد او الجمل الحادثة في ازمنة مرتبة غير متناهية فنفرض الجملتين الزائدة والناقصة مركبة من تلك الاجزاء التي
هي الاحاد او الجمل وح يتصور التطبيق بين تلك الاجزاء فيلزم الجاري وح يبطل التسلسل في مجموع افراد الناطقة ايضا لكنا نسلم ان
هذا التشكيك لانا نقول هذا الجواب مبني على ان يوجد الجملتان من احاد النفس الناطقة اعم من ان يكون حصولها
في ضمن جملة اولا كما هو الظاهر من كلام القوم وان اخذنا من الاحاد الواقعة في الازمنة المرتبة الغير الواقعة في ضمن
جملة او من الجملة فيكون كل منهما غير متناه غير معلوم لاحتمال ان يكون الغير المتناهي الجمل فقط او الاحاد
فقط واذا اجري البرهان في المركب من الاحاد والجمل بان يوخذ الجملتان منهما او قيل ان كل واحد من الماخوذ من
الاحاد فقط ومن الجمل فقط والمجموع منهما لكونه غير متناه الا ان الواحد منها لا بد ان يكون غير متناه على تقدير
عدم تناهي النفوس فيجري البرهان فيه كما في ابطال بالجواب الثاني قوله فلا يتطرق احادها الا على ملاحظتها
تفصيلها اقول حاصله ان ذلك البعض من الاحاد اذا كان معدوما لم يتصور الانطباق فيه فلا يتصور
الانطباق في احاد السلسلة الموجودة في نفس الامر ايضا بدون ملاحظة تفاصيل تلك الاحاد اذ ليس بين
الاحاد الموجودة الا باعتبار مقارنتها للاحاد المعدومة التي هي الحركات المخصوصة فيكون انطباقها بانطباق
تلك الحركات فيلزم من انطباق الموجودة انطباق المعدومة حال عدمها ورد بانه لا يشك في ان البعض الاب
في العلة المعدة وليست علة معدة والا لم يحتج اليها عند وجود نفس الابن ولا يشك ان الجزء المعد يتقدم على المعلول
فيكون بينهما ترتيب مع قطع النظر عن تلك الحركات وح نفرض جملة مركبة من نفوس الاباء الى ما لا نهاية له وجملة اخرى
منها مع غير ذلك فيتطبق الاحاد الموجودة بلا لزوم انطباق الاحاد المعدومة فتامل قال في الشرح
وقد تحقق فيما ذكرنا ان برهان التطبيق يعم في الاشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد وبينها ترتيب
طبعي اقول اتفق الكل على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق الذي استدل به على بطلان التسلسل وبعضهم
شرط

[illegible]

[illegible]

شرط مطلق الوجود العام للذهني ايضا وان كان المشهور اشتراط الخارجي عند الكل ثم ان من شرط الوجود المطلق
شرط الترتيب بين اجزاء الجمل مع الاجتماع في الوجود ولذلك حكم بجريان التسلسل في الحركات المتعاقبة الفلكية والنفوس
الناطقة المجردة عن الابدان الذي على تقدير قدم نوع الانسان ومن شرط الوجود الخارجي ولم يشترط ذينك
الشرطين بل اكتفى بالوجود الخارجي ولذلك حكم ببطلان التسلسل في كل ما ضبطه الوجود الخارجي سواء كان بين
اجزائه ترتيب واجتماع اولا وفي كل من المذهبين نظر اما في الاول فلان اشتراط الوجود ليس الا لكون
التعدد والتمايز الذي يتوقف عليه التعدد موقوفا على الوجود وظاهر ان هذا التوقف انما يصح على مذهب
من شرط الوجود المطلق ويقول لان الاعدام لا تمايز بل التمايز للموجودات اما في الخارج او في الذهن
بناء على ان العلم الذي يتوقف عليه تمايز المعدومات وجود ذهني واما على من ذهب من شرط الوجود الخارجي
فلا يصح لان التعدد والتمايز عنده لا يتوقفان على الوجود الخارجي لانهم يقولون بتمايز الاعدام حين تعلق
بها العلم الذي ليس وجودا ذهنيا عنده ولا شبهة في ان الله تعالى يعلم الامور الغير المتناهية فيلزم على
مقتضى مذهبهم اما عدم علمه تعالى بغير المتناهي مع كونه علما او انتقاض البرهان بمثل هذا الغير المتمايز
لا يقال التمايز العلمي والتعدد اللازم له غير كاف في جريان برهان التطبيق حتى يلزم اشتراط الوجود
في جريان برهان التطبيق لانا نقول ان اراد التمايز والتعدد المذكورين غير كاف في انطباق كل
جزء في نفسه الى جزء مع قطع النظر عن تطبيق مطبق بمعنى بخصوصه فلا نعلم ذلك كيف وانهم صرحوا بان
التمايز العلمي كاف في اتصاف بعض المعدومات بالعلية وبعضها بالمعلولية وكذا في اتصاف بعضها بالمعدودية
والمرادية وبعضها بالمخالفة في ذلك والتفرقة بين هذه الاوصاف وبين الانطباق تحكم وان اراد ان ذلك الامتياز
غير كاف في تطبيق المطبق فلو سلم ذلك فلا يضرنا لان انطباق الاجزاء بعضها كاف في جريان ذلك البرهان
سواء طبق المطبق كل جزء منه بخصوصه اولا وايضا يرد عليهم ان يقال ان الوجود الخارجي لو كان شرطا
لجريان ذلك البرهان لم يكن الحكم ببطلان التسلسل في تعلقات الارادات مستدلا بذلك البرهان وجه
اذ التعلقات امور اعتبارية لا يقال المسلم يعرف كلامهم ذلك الاستدلال على حكاية الواقع بمجرد
الحكم ببطلان التسلسل في تلك التعلقات ويحتمل ان يكون ذلك الحكم منهم بدليل اخر كما يقال مثله ما يعارض ابطال
عدم تناهي القابليات من ان تلك التعلقات لو كانت غير متناهية لكان الامور الغير المتناهية
محصورة بين حاصرين نفس الارادة وتعلقها بالاثر او يقال ان مجموع التعلقات الذي لا يتناهى

شئ لا بد له من مخصص بخصصه بوقت وقوعه وليس ذلك المخصص نفس المخرج ولا داخلا فيه والا لزم ان
يكون الممكن مخصصا لنفسه بل لا بد ان يكون المخصص بعلما خارجا عنه ويلزم ان لا يكون ما فرض مخرجا
مخرجا هذا ما يقول الدليل الاول مخصوص بالتعلقات العلميه التي يكون متعلقها نفس التعلق
العلمي وان هذا الشئ جار مع ان الدليل جار فيه وان كلمات القوم تدل على ان كل ما يجري فيه برهان
التطبيق من الاعتبارات الاخرى فيه برهان التطبيق من الاعتبارات لا يجري فيه سيما وقد ظهر ان الشئ
حتى حكموا بجواز الشئ في بعض الاعتبارات كالتعلقات العلمية وغيرها لكونه اعتبارا لم يضبطه الوجود
وما ذكروا طهر ان بين كلامهم تدافعا حيث حكموا بجواز الشئ في الاعتباريات وحكموا بامتناعه في تعلقات
الارادة مع كونها اعتباريه فان قلت تجويز الشئ في الاعتباريات لا يقتضي تجويزه في جميع افراد
الاعتباري حتى بنا في عدم التجويز في البعض بل يكفي في جوازه في بعض افراد الاعتباري اذ لا يلزم من اتصاف
الطبيعه بصفة امكان اتصاف جميع افرادها كما قلنا فبين بنا كي ابطالا على ان القوم ربما
حكموا على بعض الاعتباريات بجواز الشئ فيه مستدلا بمجرد كونه اعتباريا فلو لم يقصدوا تعميم
الاعتباريات بجواز فيها الشئ لحكم الكلام بفساد ذلك الاستدلال وعلى ان ابطال القوم انما جوزوا الشئ امتنا
التعلقات العلميه دون الارادة من حيث ان تعلقات الارادة امور يتجدد وتحصل لحادث بوقت ووجه
والمتجدد في علم الحادث الموجود حيث كان حاصلا بعد ما لم يكن فلذلك اشتبه على كثير من الناس بعض
المجردة فظن انه موجود حادث فلهذا ارادوا بالوجود الحادث الذي شرطوه في جريان برهان التطبيق
ما يعم الامر المتجدد الذي هو علم الموجود ولا شبهة في ان هذا الشرط ليس بمحقق في التعلقات العلميه لكونها
اعتبارية ان ليده ولا تحقق على ذلك ان ما ذكرين المعرفه وسيان ما ارادوه باشتراط الوجود وان امكن ان يكون
منشأ لزعمهم في الموضوعين ورافعا للتنافي الذي يوهمه بين قولهم الوجود شرط لجريان برهان التطبيق
وقولهم الشئ في تعلقات الارادة ثابت الا انه لا طائل تحته في نفسه لظهور ان كون التجدد وعلم الحادث الموجود
مجردا اشتراكي في الحصول بعد ما لم يكن لا يقتضي جواز التطبيق في المتجددات اذ التمايز الذي يتوقف
عليه التطبيق هو الوجود تحقيقا لا ما هو في علم مجرد ذلك الاشتراكي واما النظر في المذهب الثاني فلان
الحكماء جوزوا الشئ في العرضيات مع انهم صرحوا بثبوتها في العقول العالية التي حكموا بان علمها بتلك
المعروضات بارتسام صورها الذي هو الوجود الذهني ولزم اتحاد ذلك البرهان في كل العرضيات مع
الوجود

الوجود في الذهن لتحقق شرائطه وفيها فان قلت لا نسلم تحقق جميع شرائطه في تلك الصورة لجواز ان يقع
الترتب في علومهم لعدم دخول الزمان فيها لا يقال ان القوم صرحوا بان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
والترتب لازم لتلك العلوم على مقتضى مذهبهم لانا نقول ذلك صريح وان وقع من البعض لكن سيجئ ان
سبب لوقوع العلم بلفظ مشترك او ما يؤدي معناها كما وقع في عبارة بعض المحققين لا يصح صرحوا بان المعلول
ربما استدل به على وجوب علته ما ولو كان العلم بالمعلول المعين حاصلا من العلم بالعلة معينة البتة و
معلولها داعما لزم ان يستقل العلم بالعلة المعينة في العلم بالمعلول المعين داعما وليس كذلك على مقتضى ذلك
التصريح اذ ربما يتناول العلم بالعلة المعينة تاوا زمانيا عن العلم بعلته ما فلا يكون متناولا بالزمان عن العلم بالمعلول
المعين الذي كان متقدما بالذات على العلم بعلته ما على ما دل عليه كلامهم اذ المتناول بالزمان عن المتناول بالزمان
عن الشئ متناول بالزمان عن ذلك الشئ فعلى هذه الصورة لا يمكن ان يقال ان العلم بالمعلول المعين كان
حاصلا من العلم بالعلة المعينة اذ يلزم ان يكون المتناول بالزمان عن الشئ متقدما بالذات عليه وهو ظاهر
الاستحالة قلت لا نسلم لزوم ترتب العلوم المتعلقة بتلك المعروضات في برهان التطبيق فيها وتحقق اهم
احد الشرطين اعني الترتب بل يكفي فيه ترتب نفس المعروضات اذ ليس ذلك الشرط الا مطلق الترتب سواء كان ذلك
في وجودات افراد الحقيقة ان كان النسبة فيها من حيث انها موجودة او باعتبار العدم او كان النسبة فيها من حيث
انها معدومة كما نحن فيه وكيف لا وان اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق ليس الا لاجل ان التمايز
والتعدد الذين يتوقف عليهما الانطباق يتوقفان على الوجود بناء على ان الاعدام لا تمايز ولو فرض عدم
التوقف وقيل بعدم توقف التعدد والتمايز على الوجود بناء على ان الاعدام متمايزة ولو سلم ذلك فنقول الترتب ثابت في علوم
المتعلقة ببعض المعروضات المغايرة المتناهية اعني النسب المغايرة المتناهية اذ لكون النسبة احدى المنتسبين
كثبوت بثبوت القيام وثبوت بثبوت الثبوت وكذا هكذا الى غير النهاية وان العلم المتعلق بثبوت الثبوت
يتوقف على العلم بالثبوت لكونه احد المنتسبين وهذا القدر كاف لنا في اسقاط ذلك البرهان لا يقال المعلوم
لنا في ما هو انهم يعلمون غير المتناهي في الجملة واما كونهم عالمين بكل الغير المتناهي فلا يلزم لانا نقول ان
ان يسمى علمهم ببعض غير المتناهي له سلمنا له المحال كما نحن بصدده لانا نقول ان الباري عالم بجميع الممكنات
حيث لا شئ عن علمه شئ كما ذهب اليه محققو الحكماء وان علمه بالمعروضات بارتسام صورها في العقول العالية

لخاص جوابه ولو لم على تعلق علمهم ببعض المعدومات لم يكن علم الله شاملا لما ذكرنا فما استوى ثم اعلم ان ههنا
اشكالا قويا وهو ان من التسلسل ما هو واقع في نفس الامر وهو تسلسل بعض الاعتبارات المرتبة التي لا تنقطع بانقطاع
اعتبار العقل كتسلسل التعلقات العلمية التي يكون متعلقها نفس التعلق العلمي فان هذه التعلقات امور رابطة للمتعلق
في نفس الامر ومرتبة لتوقف كل واحد منها على متعلقه ولكن تسلسل التاثيرات لان اتصاف المؤثر بالتاثير اتصاف
في نفس الامر والا يلزم ان لا يكون الواجب مؤثرا في الممكن ولا بد لهذا الاتصاف من علة مؤثرة فيه اذ لا بد لاتصاف ف
بصفة من علة مؤثرة فيه وان كان الصفة اعتبارية غير محتاجة الى العلة فيتحقق الاتصاف بالتاثير
الاول المتعلق بالتاثير الاول بحسب نفس الامر وهكذا ترتب التاثيرات الغير المتناهية فان قلنا بجريان
برهان التطبيق في مثل هذا التسلسل يلزم انتقاض البرهان ومع ذلك يكون اشتراط الوجود في اية لغوا
نظرا الى ان هذا التسلسل واقع سواء وجد احاد الجملة اولا اذ القوم صرحوا بان اتصاف الشيء بالصفة في نفس
الامر لا يتوقف على وجود الصفة لا في الخارج ولا في الذهن وان فرض عدم جريانه فيه وان كان خلاف الواقع
منعوا جريانه في سلسلة الموجودات ايضا اذ البرهان لا يفرق بينهما فسلم وبالجملة في اصل هذا دونه الا ان يحكم
قوله وكيف له يثبت تسلسل العلل اه اقول هذا تقرير الدليل استدل به على زيادة سلسلة العلل بواحد من تلك
الجملة وهو ما ذكره بقوله وكل علة ومعلول متطابقين لا بد ان تكون قبلهما علة فاذا انطبقت احاد المعلولات
باسرها حيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من احاد
المعلولات اه فانه استدلال على زيادة احاد العلل على احاد المعلولات بواحد من جهة العلة وانما غير هذا الدليل
الى ما ذكر لان الشرطية القائلة فاذا انطبقت افراد المعلولات اه لا تتفرع على قوله وكل علة ومعلول متطابقين
لا بد ان تكون قبلهما علة لان الجزء والكل لا يلزم ان يشتركا في الاحكام فلا يلزم من كون كل علة ومعلول متطابقين
متاخرا عن علة انه يلزم ان يكون مجموع المعلولات المنطبقة متاخرا عن علة كذلك وان انطباق كل علة ومعلول بها في
مجموع المعلولات المنطبقة انطباق متناه وانطباق مجموع المعلولات المنطبقة انطباق غير متناه وايضا
الانطباق المتناهي بعدم العلة على المنطبقين لا يستلزم ايضا الانطباق الغير المتناهي بعدم العلة على
المنطبقات باسرها ولو فرض لا يلزم زيادة سلسلة العلل بواحد على سلسلة المعلولات في صورة الغير المتناهي
انما يلزم ذلك اذا كانت السلسلة متناهية واشار المعترض الى ما ذكرنا بقوله ان زيادة علة على جميع المعلولات في
كل قطع متناهية اه بقي ههنا شيء وهو ان هذا الدليل لو تم يدل على بطلان التسلسل في العدميات والحوادث المتعاقبة
ايضا

222

ايضا لان الكافي المضايفين للخصم بالمضايفين العارضين للموجودات ولا بالمضايفين العارضين
للموجودات المجتمعة بل البرهان حاكم ببطلان التكافؤ سواء كانا عارضين للموجودات المتعاقبة وهو ظاهر لمن له ادنى
مسكة قوله وبادنى تصرف في المقدمات اه اقول اراد به ما ذكره ههنا من قوله والا لكان مؤثرا في نفسه ولعلله وقوله
ولاحتياج الخارج عن جملة الممكنات الموجودة واحد قوله والمجموع ان يكون علة للمعلول المعين ولا العلة المتوسطة
والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وقوله فتعين ان يكون علة لواحد من الجملة وهو المبدأ ولكن ان قوله في التقرير
الاول وكل واحد منها الى قوله فقد ثبت وان كان كل واحد مما ذكرنا من المذكور في التقرير الثاني ادنى تصرف في المعنى
وغير مذكور في التقرير الاول قوله ولكن اما ذكرنا من المذكور في التقرير الاول اعلم بان هذا الدليل بعينه هو الدليل
الاول والتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل وبادنى تصرف في المعنى الذي له نوع تفاوت بحسبه لان ملخص الدليل
هو ان العلة للجملة لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزءها بل لا بد ان يكون خارجا واجبا وبه تنقطع السلسلة قوله لان
الدليل المذكور يتم في الحادث مطلقا اقول يا ليتها عنه سائقا من ان وجوب انقطاع السلسلة يتوقف على كون الخارج
واجبا اذ لو كان ممكنا لم يكن الخارج خارجا بل داخلا ولم يكن السلسلة تامة بل على ان لا يكون تلك العلة مشتركة
الى ان في ذلك المحقق كلاما كما سبق فتذكر قوله رد عليه بانه لم يجب بالجملة بل وجب المعلول الاخير ووجب بها
الجملة اه اقول ان اراد به ان الجملة وجبت بكل منها فلا شبهة في بطلانه لانه يستلزم توارد العلل وان اراد انها
وجبت بمجموع المعلول المعلول الاخير وما بعده فلا شك انه نفس الجملة فلا يتصور كونه علة لوجوبها كما لا يمكن كونه
علة لوجودها قوله هو مما يتوقف لذلك في علم الاذهان التي لا يصدر منها اقول قال في شرح المواقف ان اصحاب العلوم
القدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين
فان يكن الواحد مع المعلول الاخير يحيط بما عداها ولا يخفى عليك ان هذا الدليل والدليل السابق عليه منقوضان
بالتسلسل في العدميات لجريانهما فيه مع تصريحهم بجوازه فتامل قوله وان زعموا ان علة العدم عين الوجود وان
عدم العلة الفاعلة اه اقول اعلم انه لا يصح ما ذكر لان الاول باطل لظهور ان عدم العدم صفة العدم والوجود
صفة الموجود فكيف يصح اتحادهما ولكن الثاني لانه يحتمل ان يتوارد على المعلول علتان على سبيل البدل بمعنى
الاجتماع او يتوارد علتان احديهما معينة لاصل الوجود واخرى لبقائه وتستحيل خلو المعلول عن واحد
هذين المتواردين وح لا يستلزم عدم الفاعل عدم المعلول ولا يخفى عليك ان ما ذكره يشعر بان امتناع كون
الوجود علة للعدم ولزوم كون العدم علة للموجود يتوقف على صحة مجموع الامرين المذكورين وليس كذلك

في كون الوجود علة للعدم تأمل

اوا نظ

لانه اذا فرض ان عدم العدم غير الوجود مع صحة كون عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول يلزم كون العدم
علة فاعلية للوجودي اذ لا شك ان عدم العدم وان فرض كونه غير الوجود لكنه يستلزم الوجود استلزاما محققا لا انفكاك
له عنه علة الوجود وان العاقل لا يشك في ان العلة لعدم العدم عين العلة للوجود وليس الوجود مما يتوقف على علة
غير العلة التي حصل بها عدم العدم وح يلزم من كون عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول ان يكون العدم علة
فاعلة للوجود وان كان عدم العدم غير الوجود واعترض ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون فاعل العدم الواجب ولا يتصور
له عدم ح يلزم ان يكون علة للوجودي والجواب ان امتناع عدم الواجب لذاته لا ينافي كونه علة فاعلية للوجودي
عدم احتياج الوجودي الى تاثيره فانه ضروري على تقدير كون عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول ولا شك
في استحالة احتياج الوجودي الى تاثير العدمي كما لا شك في استحالة تاثيره فيه على انا نقول جواز تاثير الوجودي
في العدمي يستلزم جواز تاثير الوجود عن العدمي وجواز تاثير العدمي في الوجود نظرا الى ذات الوجودي والامتناع
بالنظر الى كون عدم الواجب الذي هو علة ممتنعا لذات الواجب امتناعا بالغير وهو لا ينافي ذلك الامكان الذاتي
ومراد المحشي بقوله والا كان عدم الوجودي علة فاعلية ان الوجودي لو كان علة فاعلية للعدمي لجاز كون العدمي
مؤثرا في الوجودي جوازا ذاتيا بالنظر الى ذات الوجودي والعدمي ولا شك في استحالة هذا الامكان كما لا شك
في استحالة التاثير بالفعل قوله هذا وقد قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا اه اقول لا انه لا يعقل العلم
بالوجود في قوله وملكة ذلك العدم لا بد لها من علة موجودة اه مستدرك في الدليل اذ يكفي ان يقال وملكة ذلك العدم
لا بد لها من علة وعدم تلك العلة علة لذلك العدم اه اذ كون عدم العلة علة لعدم المعلول لا يختص بالعلة الموجودة
للوجود بل المفروض كون العدمي علة للوجودي يكون ذلك العدم علة لعدم الوجودي لانا نقول على تقدير كون العدم
علة للعدمي يحتمل ان يكون علة ملكة العدمي المفروض عدم الوجودي الذي فرض علة للعدمي وح لا يلزم التوارد وما
ذكره ان يكون عدم هذا العدم وجود ذلك العدم الوجودي على ما سبق فلئن ذكر ذلك القيد ويجوز ان يكون
لدفع توهم عدم لزوم التوارد قوله فيتوارد علتان على معلول واحد علتان اه اقول لا شك ان كل ممكن محتاج في
وجوده الى فاعل يجب وجوده عند وجوده سواء كان ذلك الفاعل موجودا بالفعل اولا فاذا فرض استناد عدم
ذلك الممكن الى العلة وجوده فلا بد ان يتحقق الفاعل الموجب لذلك الممكن عند تحقق تلك العلة الوجودية المستند
اليها عدم ذلك الممكن والا لزم اجتماع وجود ذلك الممكن وعدمه لتحقق علتيهما فاذا [illegible] عدم ذلك الفاعل الموجب عند
تحقق علة عدمه يلزم ان يتوارد على عدم ذلك الممكن علتان الا ان عدم الفاعل علة لعدم المعلول وان فرض عدم تحقق ذلك
الفاعل

الفاعل راسا فان كون عدم العلة علة للخصم بعد عدمها الطارئ فاندفع ما قيل من انه يجوز ان لا يكون للممكن علة
اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا وما ذكره ذلك
القائل انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون علته الواجب ومع ذلك لا يتحقق المعلول لاحتمال ان يكون وجود المعلول موقوفا
على شرط لم يتحقق مما لا يتحقق [illegible] لان عدم الشرط ايضا علة لعدم المعلول فيلزم التوارد المذكور بعينه
ان يقال لم يلزم التوارد المذكور من علة الوجودي لنا لها بل مع فرض كون الملكة معللة بالموجود وكون عدم العلة
علة ولا شك ان الممكن ربما يستلزم المحال بسبب الغير كعدم المعلول الاول المستلزم لعدم الباري تعالى واما المحال
استلزام الممكن لذاته المحال وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ان اراد ان العلة التامة للوجود يكون موجودة
فلا نسلم ذلك وان اراد ان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير يكون موجودا فمسلم ولا يفيد اذ يحتمل ان يكون عدم الوجودي
الذي فرض علة العدمي شرطا لتلك الملكة ويكون عدمه وجود الوجودي لاحتمال ان يكون عدم العدم وجودا كما سبق
فلا يلزم التوارد والجواب ان هذا مبني على تجويز كون عدم العدم وجودا فلا شبهة في ابطاله كما سبق و
لعل المستدل بنى كلامه على ما هو الحق قوله وايضا يلزم من كون عدم العلة اه اقول يعني على تقدير كون عدم العلة
علة تامة لعدم المعلول يلزم تخلف المعلول عن العلة اذا كانت العلة المركبة منعدمة بانعدام بعض اجزائها
اولا اذ لا يجوز انعدام المعلول والا لم ينعدم بانعدام بعض الاجزاء ثانيا لاستلزامه تحصيل الحاصل وح
يلزم تخلف المعلول عن علته التامة التي هي عدم العلة بانعدام الجزء اولا اذ المفروض ان عدم العلة علة تامة
مطلقا سواء كان بعدم هذا الجزء او ذلك الجزء قوله لما امكن ان يحكم بمجرد ملاحظته اه اقول يرد ههنا اشكال
قوي وهو ان علة عدم المركب الذي انعدم جزآه معا اما امر واحد بعينه فيلزم الترجيح بلا مرجح واما عدم كل واحد
فيلزم التوارد واما مجموع الجزئين بشرط الوحدة للاولية كما اختاره سابقا فيلزم ان لا يحكم بعدم المركب بمجرد
الحكم بانعدام الجزء المعين وهو في تلك الصورة واما ان يكون العلة عدم ذلك الجزء الذي هو عدم المركب بمجرد ملاحظة
كما استدل به على علية عدم العلة وهو يكون عدم المعلول محكوما به بمجرد ملاحظة ~~لما استدل~~ العلل فلا فرق
بينهما في ذلك واستحالة اللازم بينة عند من له وجدان واما عدم وجدان الانفكاك مع كونه مخالفا لما ادعاه ٤
فيما سبق يستلزم ما ذكر لان عدم الحكم اصلا على كلمة الا في صحة الجزء المعين فلزمهما ما يلزم الجزء المعين قوله
ولو جمعنا في شيء واحد من جهة واحدة اه اقول لا شك ان الجهة التي اجتمع الفعل والقبول في شيء واحد من تلك الجهة
من الجهة التي يكون الفاعل فاعلا والقابل قابلا من تلك الجهة ايضا فيمتنع وجوب الفعل من حيث كون الفاعل فاعلا

تتبع ٤

حطة

قال مولانا [illegible] سر ما ضعف بعض الكمال ٢ مبلغ
الوجوب والامكان ومن [illegible] فيه
٢ الا عدام [illegible]
على عدم المعلول عدم احد على
فوجود [illegible] والاحد لا تعدد
[illegible]
يكفي السبب على بخصوص
عدم العلل هي العدد
هذا كله [illegible]
ويحصل منه الحوادث [illegible]
الا الانقطاع
[illegible]

امكان

والامكان من حيث كون القابل قابلا الى وجوب الفعل وامكانه من تلك الجهة الواحدة اعني الجهة التي بها وجوب الفعل و
وتعدد منشأي الوجوب والامكان الذين كان منشأهما واحدا اعني الجهة التي بها وجوب الفعل وامكانه لاندفع
اجتماع المتنافيين في شيء واحد من جهة واحدة واندفع ما قيل من ان امكان الوجوب من جهة الفاعلية وامتناع
من جهة القابلية وامكان الوجوب وامتناعه من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا من جهة واحدة و
لا محذور في ذلك قوله وان يكون احدهما اقوى الخ اقول هذا دفع لما يتوهم من اتحاد العلة والمعلول في الماهية لانا
ان يكون احدهما علة للآخر في الماهية بان يكون اقوى فيكون علة لما اضعف قوله كما ذكر فيما بعد اقول هذا مبني على
ان المراد بالعلة الذاتية في عبارة الشرح فيما سيجيء ما يكون علة لنوعية المعلول اي ذاته وماهيته لكن الظاهر ان
الشارح حملها على ما يقابل العلة بالعرض حيث قال لا يكون علة ذاته بل بالعرض وايضا بعض الادلة الدالة على
عدم كون شخص من العنصريات علة لشخص آخر منها يدل على عدم علية شخص من العناصر لشخص آخر من حيث
خصوصه وتشخصه وهو ما سيذكره من الدليل الخامس فيلزم التنافي بين الكلام المذكور وما يدل عليه قوله
واما الذي يقال ان تشخص النار يتجافى من تلك النار اقول ان اراد تشخص النار اللازم لتلك النار بسبب الطبيعة من حيث هي
فلا وجود لها ولا علية بالنسبة اليها تبعا ولا اصالة وان اراد بها الطبيعة باعتبار وجودها الذي هو وجود تلك
الافراد فلا يمتنع كونها في ضمن تلك النار وان اراد بها الطبيعة باعتبار وجودها الذي هو وجود تلك النار
فلا يمتنع كونها في ضمن تلك النار ايضا قوله الا اذا كانت العلة بحسب الطبيعة اقول لا يلزم من ثبوت الكلية
عدم كون العلة بحسب الطبيعة ايضا اذ المفهوم من الكلام ههنا ان لا يكون شخص من العنصر علة
لشخص آخر منها سواء كانت العلة والمعلول متحدين في الماهية او لا في صورة تخلفه فما هية الشخصين من عنصر
يجوز ان يكون احدهما اولى بالعلية من الآخر مع كون العلة بحسب الطبيعة ولو بحسب الكلية وقيل المراد ان شخصا
من العنصريات لا يكون علة لشخص فرد منها الذي يكون متحدا معه في الماهية يكون التسلسل بطلانه على ان قوله ليس
المراد بالعلة المنفية ههنا العلة التامة لظهور ان شخصا من العنصر لا يكون علة لتشخصه او مطلقا عندهم
والمقصود المنفي بالتام لغو فعلى هذا يجوز ان يكون فاعلية شخص من العنصر بحسب ماهيته مشروطة بمقارنة شخص آخر
فكل الشرط المخصص لكل الشخص الذي فرض علة فيكون علته هذا الشخص اولى من غيره قوله وقد تبين ان العلة الذاتية
ان فرضناه اقول اشارة الى ان الجواب الاعتراض الذي ذكره بقوله وقد يعترض على قوله فيما بعده والى ان تكون الادلة
التي ذكرها المص غير تامة على تغير الذات بالتغير الثالث يستلزم فساد المدعى وفيه اشكال لان ما ذكره سابقا
يدل

يدل على ان شخصا من العنصر لا يكون علة للشخص الآخر من حيث نوعيته لاستلزامه كون العلة علة لنفسها
لكون وجودها وجود ذلك النوع وهذا انما يتحقق في علة يساوي المعلول في ماهيته وما ذكر من العلة ههنا
مطلق العلية الشاملة لعلية شخص من عنصر لشخص من عنصر آخر وما ذكر لا يدل عليه وايضا التغيران
المذكوران غير موافقين لما ذكره الشارح لما ذكرنا من ان كلامه يدل على ان محل العلة الذاتية ما يقابل العرضية
حيث قال لا يكون علة ذاته بل عرضية وايضا ما ذكره المعترض واعترف به المحشي من انه ان اريد بالعلة العلية
بحسب الطبيعة لزم الشك ليس كما ينبغي لانه يجوز ان يكون العلة بحسب الطبيعة مشروطة بشرط لا يحصل
ذلك الا فيما فرض علة ولا يتعدى العلية فيه الى غيره ولا تسلسل ولو سلم كون المراد بالعلية المنفية العلية التامة
فالملازمة ليس الا ان يكون كل شخص من العنصر علة لذلك الشخص المفروض معلوليته بل اللازم ان يتحقق نوع العلة
في شخص هو المعلول على تقدير ان يحمل الشخص المفروض قوله لشخص آخر اي الشخص الآخر الذي هو يتحد مع العلة
في الماهية كما هو مقتضى كلام الفاضل قوله الاول التصور الجزئي اقول ان كان ما ذكر من التصور الجزئي و
الارادة اختياريا لاحتاج الى تصور وارادة اخرى كذلك فيتسلسل وان كان اضطراريا يكون الفعل اضطراريا
ايضا لان الشوق المنبعث عن التصور وتحريك العضلة الحادث من الارادة يكونان اضطراريين فلا يكون
الاسباب للفعل الاختياري اختيارية اصلا فلا يتصور كونه اختياريا وما يقال من ان الوجوب بالاختيار
يحقق الاختيار ليس مما يفيد لان اضطرارية الاسباب تنافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك سواء يسمى بعضها
ارادة اولا قوله لان تصور الكل نسبته الى جزئياته على السوية اقول لم لا يجوز ان تصور الكلي الذي يكون المبدأ حفظ
الفعل الاختياري منحصرا في شخص ولا يمكن فرد آخر غير ذلك الفعل الجزئي وتساوي نسبته الى الجزئيات الفرضية
بالصدق والحمل عليها لا يفيد كما قالوا امثلة في علم الله تعالى بالنظام الاحسن فزعموا ان علمه بنظام هذا العالم
الاحسن وان كان على الوجه الكلي كما دل عليه كلام المص في شرح الاشارات الا ان هذا الكلي لما كان منحصرا في هذا
النظام المشاهد ولم يكن له فرد او غيره كفى ذلك في صدوره عن ذلك المبدأ المتعالي قوله واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته الخ اقول قال المص في شرح الاشارات ان تصور الجزئي على وجه يمنع من فرض
وقوع الشركة لا يتوقف على وجود الجزئي في الخارج بل يتوقف على حصوله في الخيال الذي يتقدم على وجود
الجزئي في الخارج فان البناء يتخيل البناء قبل وجوده ثم يفعل مطابقا لما تخيله ووجود الجزئي في الخارج يتوقف
على ادراك الجزئي فلا دور قال في الشرح لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية

اقول

اختلفوا في جواز تأثير القوى الجسمانية في غير المتناهي فمنعه الحكماء محتجين بالبرهان الذي سنذكره وجوّزه المتكلمون مستدلين بأن نعيم الجنان وعذاب النيران غير متناهيين وإن كان لهما مبدأ هكذا قيل أقول لا يقول المتكلمون بوجود القوى الحالة في الأجسام فضلاً عن تأثيرها متناهياً أو غير متناهٍ على أن الأشاعرة لا يقولون بتأثير غير الله أصلاً وإن فرض وجود تلك القوى لذا نقول من قال من المتكلمين بتأثير غير الله وأن الأجسام متخالفة الحقيقة قالوا إن الأجسام ولأعراضها الحالة فيها تأثيراً كإحراق النار وتبريد الماء والمراد بالمتكلمين هنا الطائفة منهم وأرادوا بالقوى الجسمانية ما يكون أمراً غير مجرد يكون مبدأ للتغيير وهو أعم من الجسم وصورته وما حل فيها ولا شك أن تلك الطائفة يقولون بالقوة بهذا المعنى وإن لم يقولوا بالقوى المحركة والمدركة القائمة بالجسم قال **قلت** إن المطلب ثبت هناك كون القوى غير موجبة على التأثيرات الغير المتناهية وقالوا السمعيات أن الكفار مخلدون في النار يعذبون بها أبداً والظاهر أنهم يقولون بأبدية نعيم الجنان وعلى هذا إسقاط صريح **قلت** ان يقول إن تأثير كل قوة متناه وأبدية النعيم وعذاب الجحيم إنما هو بخلق قوة بدل القوى وعلى هذا لا يتم الاستدلال المجوز بأبدية النعيم والجحيم فتأمل **قوله** لكن يعرض باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة **أقول** إذ معنى اللاتناهي بالشدة أن يكون العمل الواحد واقعاً في زمان في غاية القصر بحيث لا يكون زمن التناهي لا يكون العمل الواحد لكن ذلك على ما سيجيء ولا شك أن اعتبار انتقاص الكم المتصل بسبب انفصاله مرات متناهية وغير متناهية مما يكون سبباً لعروض التناهي واللاتناهي بهذا المعنى ولكن الحال إذا فسر اعتبارات القوى ذكرها في شرح المواقف حيث قال اللاتناهي بالشدة أن يعمل القوة عملاً أسرع الحركات يعرض للكم باعتبار انتقاص الزمان مرات غير متناهية **قوله** لأن قوله فرض النهاية اه **أقول** يعني أن سوق كلامه يدل على أن ذكر قوله والشيء الذي يتعلق اه لبيان حال القوى من اتصافها بالتناهي واللاتناهي بالوجوه المذكورة في الكم بالذات لا لمجرد أن يمثل ذلك بالقوى وهو يقتضي أن يذكر فيما بعد قوله والشيء الذي له مقدار كالجسم لبيان حاله من قبول النهاية أو اللانهاية لا لمجرد التمثيل بالجسم ذي المقدار وقد لا يراد أن يذكر قوله بعرض النهاية فهو تساهل **قوله** وللحاجة إليها ههنا أعني الحركة القسرية اه **أقول** يمكن أن يقال إن الحركة القسرية بعينه بقوة وإذا فرض الجسم المتحرك الغير المتناهي المقدار يمتنع عليه الحركة الآنية امتنع تحريكه الغير وكما امتنع الآن هذا الامتناع امتناع بالغير الذي هو فرض عدم تناهي المقدار هو خارج عن طبيعة الجسم وقوته واستلزام حركة مثل هذا الجسم وتحريكه حساً أو على التقدير وقوعها المحال المذكور بناء في إمكانه وكذا تحريكه حركات غير متناهية امتناعاً ذاتياً قال الحكيم

بذاته

بذاته ربما يكون ممتنعاً بالغير فيستلزم وقوعه محالاً ولا بد في تقرير البرهان الدال على امتناع كل كون الجسم قوياً على تحريكات غير متناهية أي وكذا كانت امتناعاً ذاتياً أن يثبت أن كل جسم متناهي القدر حتى لا يتوهم أن استلزام تحريك جسم حجمين أو من إلى غير النهاية المحال المذكور لا يقتضي أن يمتنع امتناعاً ذاتياً كون كل جسم قوياً على تحريكات غير متناهية وكذا أثبته أو غيرها بناء على أن المعنى أن يكون الجسم القوي على التحريكات الغير المتناهية غير متناهي المقدار وعدم تحريك الحركات امتناعاً بالغير ولكن يكون ذلك التحريك ممكناً إمكاناً ذاتياً واستلزام تحريك الحجمين الأكبر والأصغر إلى غير النهاية المحال المذكور لا ينافي إمكانه الذاتي فظهر بما ذكرنا أن المقدمة المذكورة أعني صحة الجهالة التي هي المذكور **قوله** أراد به أن البرهان المذكور اه **أقول** لو حمل كلام المجيب على ما ذكره لم يرتبط الجواب بالسؤال ولم يناسب ما ذكره الجواب صريح ما دل عليه كلام السائل إذ ليس المفهوم من السؤال إلا أن التفاوت بين الحركتين ليس مما يلزم أن يكون بحسب الزمان أو القوة بل يجوز أن يكون بحسب الشدة وح لا يلزم أن ينقطع زمان الحركة وينتهي عددها وليس فيه ما يدل على أن اللاتناهي في الشدة مما برهن على امتناعه ههنا وليس إتمام كلام السائل ما يتوهم توقفه على تعميم البرهان على امتناع ذلك اللاتناهي أصلاً فالأولى أن يحمل كلام المجيب على ما ذكره بقوله ولم يرد ويعترف بورود الاعتراض الذي ذكره بقوله حتى يعترض اه **قوله** **قلت** إذا كان متى وكان اه **أقول** يرد عليه أن اللازم أمر متصل في نفسه لا أجزاء بالفعل وإذا جزئ إلى أجزاء بالفعل يكون تلك الأجزاء متناهية العدد وأما أنه قابل الانقسامات غير متناهية فمعناه أن قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعدها قسمة كما يقال إن مقدورات الله تعالى غير متناهية ومعناه أنه لا ينتهي إلى مقدور لا يكون بعده مقدور **قال في الشرح** اعلم الحلول عبارة عن اختصاص شيء بآخر اه **أقول** إن أريد بالاختصاص الاختصاص في الجملة وإن كان بالنسبة إلى البعض ما سوى المختص به يرد على التعريف اختصاص المحل بالحال إذ يصدق عليه أنه اختصاص شيء بآخر بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر وقد شبهه أن هذا الاختصاص ليس كالحلول بل الحلول اختصاص الحال بالمحل اختصاصاً كذلك ولذلك قال المختص هو الحال والمختص به هو المحل وإن أريد به الاختصاص المطلق أي الاختصاص الذي يكون بالنسبة إلى جميع ما سوى المختص به فلو سلم أن كلاً منهما غير مختص بهذا الاختصاص فلا اعتبار في معنى الحلول لأنهم اتفقوا على معنى الحلول مع الاختلاف في أن العرض الواحد هل يجوز قيامه بمحلين أم لا ولو كان الاختصاص المطلق معتبراً في معنى الحلول لم يكن الأمر كذلك وأيضاً يحكم على حلول العرض في محلين

بلغت المقابلة

بالامتناع ولا شك عاقل في ان ليس صدق السالبة المشتملة على هذا الحكم اعني قولنا لا شيء من طول العرض بمحايث
ممكنا لعدم صدق وصف الموضوع عليها ذاته فنقول سيجيء انه لا بد ان يعتبر في هذا التعريف قيد يكون به الشيء المحصل
ماعدا الشيء المحتمل به وهو لا يرد ما ذكر اذ يراد بالمحصل في الحد ما يحترز به لحصاص المحل بذلك القيد الا ان في
اعتبار ذلك القيد تأمل كما سيجيء ويمكن ان يقال المراد بالاول الاول الشيء والثاني والثالث في
قوله فيحتاج الى دفعه الى اعتبار كونه ماعدا اه اقول يعني كونه ماعدا ان يكون يشتق منه اسم لذلك المحل كما
البياض بالنسبة الى محله ثم لا يخفى على ذكي ان ذكر القيد مما لا دلالة عليه في التعريف دلالة واضحة فيودي اعتبار
فيه الى حمل التعريف على خلاف ما تبادر منه الى الاذهان اشتهار المعرف باعتبار ذلك القيد فيه ويدفع ان ذلك
قرينة واضحة على اعتبار القيد في التعريف كما يجيء مثله في التعريفات ويرد على تعريف المحمول انه خرج عنه النقطة
والخط والسطح والاين فان شيئا منها ليس ماعدا المحل كما صرح به بعض الفضلاء واقول انما يرد هذا
اذا فسر الماعدية بما ذكروا واما اذا فسر بان يمكن ان يشتق من المحصل اسم لمحله او ينسب اليه بنوع كما هو الموافق
لما ذكره شراح المقاصد من ان السطح والخط والسطح ماعدة كلها بمعنى ان الخط ذو بعد والسطح ذو خط والجسم
ذو سطح فلا يرد ما يتوهم استقامته بمثل المكان المحصل بالجسم الذي يمكن ان ينسب اليه بنوع لخروجه بقولنا الى المحل فان
الجسم ليس بمكان الا انه يكون تعريف المحمول بعيدا لاخذ المحل فيه قال في الشرح وكل ما هيتين حلت
احديهما في الاخر اقول هذه المقدمة مستدركة اذ المقصود هنا تسمية المحل والحال وكيفية تعريف المحمول
وما ذكره من قوله فالمحمول اما ان يكون المحل مستغنيا لا يتوقف على ذكر تلك المقدمة حتى يكون ذكرها توطئة
لذكره ويكون ذلك القول سعيا عليها مع ان قال فالمحمول اما ان يكون المحتاج وهو المحل فالمحل هو الاين والحال
هو الصورة او الحال فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وهو المراد بما ذكره في شرح الملخص لاصحية الكلي المقول
وحسن التعريف عليها ورد على تسمية الشارح بطلان حصر المحل في المادة والموضوع اذ المحل الذي هو العرض ليس
مادة ولا موضوعا على ما يفسره سيعلم تحقيقه عما قريب قوله وان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض اقول
ان البعض محل بسيط عما حل فيه من الصور الجوهرية التي يتسمى فيها فالمحل ههنا ليس بموضوع والحال ليس
بعرض فسقط الحصران في قوله فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض اللهم الا ان يراد بالمحل والحال ههنا محل الشيء
الحادث والحال باعتبار الوجود الحادث وليس البعض محلا لتلك الصور باعتبار وجودها الحادث بل باعتبار وجودها
الزمني قوله وهذا القيد اعني قيد الشيوع اه اقول ان اراد به مطلق الجامع لا خرج به كون الكلي في الجزء والخاص
في العام

في العام اذ الكل كالجامع للجزء والخاص العام ضروري المجامعة والمقارنة من الطرفين وان مقارنة الجزء للكل والعام
للخاص لا تستلزم مقارنة الكل للجزء والخاص للعام وان اراد به الشيوع والمجامع بالكلية لا خرج به كون الخاص
في العام مطلقا اذ قد تكون الكلية بالا لا سبق من الكلية شيء غير كائن ولا شك ان كون الخاص في العام على تقدير كون
الخاص بسيطا او مركبا من ما هو اخص من العام شائع مجامع بحيث لا يسبق من الكائن شيء غير مجامع ان
لم يكن الكل في الجزء كون شائع لا سابق كذلك اذ يسبق من الكل في نسب اليه الكل غير شائع في ذلك الجزء اذ مجامع الشائع
غير شائع غير معقول قوله فخرج في الذاتيات وسبق ان معنى كون الذاتيات في الماهيات كونها في الحدود ما فعلى
هذا يكون الذاتي شيئا من الماهية لا في منها وقد دخل في الجوهر كليات الجواهر اقول لا على الاوجه
لتخصيص الدخول بكليات الجواهر اذ في ثنايا الجواهر المتسمة داخلة ايضا لا ما تقول ان في الكليات صور
متسمة في الذهن قائمة به ولا قوام لها من حيث هي كليات بذواتها فلذلك تتوجه الها حتاجه الى الموضوع فحكموا
بان التعريف يخص بجزئيات الجواهر دون كلياتها اصلا واما في ثنايات الجواهر وان كان ما يتسم منها في الذهن بحيث
الى الذهن ولا قوام له من ذلك الجزء الا ان ما لا يتسم منها فيه لا يحتاج في الذهن وله قوام في ذاته فلذلك كان كليات
الجواهر اعني في دفع المغالطة المذكورة فحص بالذكر ولم تعرض لجزئيات لكونها معلومة بالمعاينة قوله فعندئذ
اعراض موجودة بوجود غاير واه اقول هذا دليل على ان لا يكون مطلق العلم عرضا موجودا في الخارج عند
من يقول بان المتسم في ما هيات يكون العلم بالجواهر عبارة عن الصورة الجوهرية عندنا الا ان ظاهر كلام
من يقول به مما ان ينكر وجود العلم المطلق في معرض الكسب وقد يتوهم منا ما سيعلق بهذا المقام فيذكر قوله فلا
نصدق على الواجب اقول لا سلم لانه عدم صدق عليه اذ ما ذكر لا يدل على ان لا يكون الوجود الخاص زائدا
على الماهية في الجواهر البتة بل انما يدل على ان زيادة الوجود المطلق وهم تقولنا بزيادته في الواجب والا لم تقولوا بزيادة
الخاص فيه لانا نقول الاتصاف بالوجود المطلق كما يدل عليه التعريف يقتضي الاتصاف بالوجود الخاص
لان الاتصاف بالمطلق لا يتصور الا مع الاتصاف بالخاص فان الاتصاف بالبياض المطلق لا يتصور الا مع
الاتصاف بالبياض المطلق لا يتصور الا مع الاتصاف الخاص والاتصاف بالمطلق لا يتصور مع كون الفرد
عين الموصوف به فلا يتصور اتصاف ماهية الباري بالوجود المطلق مع كون الوجود الخاص عينها وما تقول
الحكم من زيادة الوجود المطلق ليس زيادة الصفة على الموصوف بل زيادة الكلي على فرده وهو لا يكون في صدق الحد بل
لا بد فيه من زيادة الصفة على الموصوف قال في الشرح او غيره فارق اه اقول اشار بذلك الى ما يدل تبين

الاولى ان مراد المص بلفظ المفارق معنى غير المفارق ليشمل المادة اذ الشيء لا يعارض نفسه حقيقة والثاني ان الاولى ان يبدل لفظ المفارق الى لفظ غير المفارق لعدم شمول معناه الظاهر المادة بخلاف غير المفارق ولا يخفى عليك انه اذا فسر المفارق بغير المحتاج كما يدل عليه كلامه حيث قال بان للمحتاج يكون بمعنى المفارق الذي قوبل به معنى المحتاج فلا يشمل المادة ايضا ويرد على قوله اما مفارق في ذاته وفعله عن المادة ان في استعمال المادة قبل ان يجيء من التقسيم نوع جزازة كما لا يخفى **قوله** لما تقدم من ان العرض مباين للموضوع **اقول** فتصريح المص في هذا الكتاب بان الموضوع مباين للعرض وحمل الموضوع عبارة عن المحل المستغني عما حل فيه المتقوم بنفسه وما لا يستغني المحل الحال الذي لا يتقوم محله هو العرض ومحله الموضوع وما ذكره في ذلك الكتاب يدل على ان لا يعتبر في الموضوع المتقوم بنفسه بل يكون هو عبارة عن المحل الذي لا يتقوم بما حل فيه كما هو الموافق لما ذكره في شرح المواقف فعلى هذا لا يكون الموضوع مباينا للعرض بل يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في عرض لا يحتاج الى ما حل فيه كالحركة بالنسبة الى السرعة وصدق العرض بدونه في عرض لا يكون محلا للعرض وصدق الموضوع بدونه في محل هو جوهر والظن ان في لفظ الموضوع اصطلاحين احدهما ما ذكره في النقد موافقا لما ذكره الامام في المحصل واله وما ذكره هيهنا **قوله** هذا مشهور و متفق عليه ظاهرا انما **قال** ظاهرا لان الاتفاق ليس بمجزوم به بل الحكم بالاتفاق انما هو بحسب دلالة ظاهر الحال من عدم وجدان الحكم منهم بجنسية العرض بعد استقراء قولهم مع ملاحظة ان هذا من المسائل العلية التي يهتم ذكرها كالحكم بجنسية مقابله **قوله** الوجه الاول انها لو كانت ذاتية اه **اقول** الدليل على هذا المعترض لا يدل على السالبة الكلية التي هي المدعى اعني قولنا لا شيء من افراد الجوهر يكون الجوهر جنسا له بل على السالبة الجزئية اعني قولنا بعض افراد الجوهر لا يكون الجوهر جنسا له وهي الافراد التي سوى اثبات الجوهرية لها الى وسط كالهيولى والصورة **قوله** واما حصوله للكليات فليس بالفعل **اقول** لا يخفى عليك ان الاثر المعرف لا بد ان يكون خاصة شاملة لافراد المعرف واللام يصلح ان يقع في التعريف اذ الاخص لا يصلح للتعريف كما بين في موضعه واذا لم يكن الاستغناء عن الموضوع ثابتا للجواهر الكلية بالفعل لا يكون شاملا لجميع افراد الجواهر فلا يكون اثرا معرفا له **اللهم** الا ان يراد بالمعرف معناه اللغوي دون الاصطلاحي وايضا اذا لم يكن الاستغناء ثابتا للكليات يكون الحاجة ثابتا لها لانها اذا الاحتياج كما لا يكون بالغير فلا يظهر لها العناية اصلا اذ ما بالذات لا يزول بالعرض لا **يقال** اراد بالاستغناء كون الشيء موجودا لا في موضوع اطلاقا فلا يلزم ما يلزم منه لانا **نقول** فيلزم تعليل الشيء بنفسه وانه قبل كون الشيء موجودا لا في موضوع وقبل كون الشيء

الشيء موجودا لا في موضوع يثبت للجزئيات لانها يثبت لها بالفعل كون الشيء موجودا لا في موضوع في ضمن قولنا انه يثبت لها في الحال انه موجود لا في موضوع **قوله** فقد تقدم ان الصور الجوهرية اه **اقول** يعني ان ما ذكره الشارح من الجواهر الكلية من حيث انها كلية يتوقف على وجود الاشخاص ليس كما ينبغي سواء اريد بالوجود الخارجي او الذهني اما الاول فلان الصورة الكلية من حيث انها كلية يقتضي احدهما من حيث انها موجودة في العقل لان الكلية من العوارض الوجود الذهني والحال ان الشيء المأخوذ مع الوجود الذهني يمتنع الوجود في الخارج فلا يتصور توقف وجود الخارجي على شيء فلا يتصور توقف وجود الكل على وجود الاشخاص واما الثاني فلان الاحتياج والكلي من حيث انه كلي الى الخاص لو ثبت فانما يثبت من جهة المعقولية وهي لا تقتضي التوقف المذكور اذ لا شك ان المراد بالمعقولية في الكلية صلاحية دون المعقولية بالفعل وتلك الصلاحية لا تستلزم وجود الاشخاص لا خارجا ولا ذهنا فصلا عن التوقف **قوله** وقد يورد هذا النظر بعبارة اخرى **اقول** فعل عليه الاقوال المص والمعقول منها اشتراك عرضي اشار الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعملان من الجوهر والعرض والايراد عليه النظر المذكور وليس بشيء اذ لا اشارة في كلام المص بوجه من الوجوه الى ذلك بل الذوق يشهد بان نظم كلامه يشير الى الوجه الثالث **قال** والمعقول اشتراك عرضي وكانه **قال** المعقول اشتراك عرضي فلا يكون الجوهر جنسا سلمناه لكن نزعم ان كتب القوم مشحونة باقامة الحجج على نفي جنسية الجوهر حيث استدلوا بها في مقام المناظرة مع من قال بان مقولة الجوهر جنس عال ولا شك ان من قال انه جنس لا يقول الا بجنسية ماهية الجوهر وما نقله الشارح من تعريف بكون الحجج ليس الا على نظام من يهم ولا شبهة في ورود النظر المذكور على الدليل المعترض على ذلك النظام **قوله** فانت تعلم ان ترك ذلك الايضاح اه **اقول** بل الاولى ان يترك لفظ الاكثر ويترك ذكر الكيفيات والكميات واله وصناع او **يقول** بعد ذكرها وعمومها لان لفظ الاكثر يشعر بعدم عموم المدعى جميعا وليس كذلك وايضا لا يكون الدليل مسلما فالمدعي اذ المدعى ان العرض ليس بجنس لشيء مما تحته وهذا انما لا يدل الا على ان ما يدل عليه العرض ليس بعموم لاكثر الاعراض فلا يدل الا على ان العرض ليس بجنس لاكثر الاعراض مما ذكره **قوله** والعناية وامثال ذلك لا يفيد **اقول** يعني لا وجه لان يقال هيهنا المراد بالبياض لون يفرق البصر وبالسواد لون يقبض البصر ونحو ذلك من امثالهما ولا شك انها امور معقولة بكنهها لانها امور محسوسة ولست من الامور الاعتبارية التي يكون تعريفها بالعناية فلم قلت انها كما احقيقة هذا الموجود الخارجي في ذاته هذا الذي ذكرته له غير هذا على تقدير كون ما ذكره في تلك التعريفات معقولا بكنهها واللام يفيد اصلا **قوله** ذلك في الحكم نسله اه **اقول**

هذا الدليل منقوض بالمحمولات الخارجية التي لا تنافي اصل لحوق الوجود كالابيض لانها امور زائدة على ما تحتها مما تحمل عليه وليس
في الخارج ما يطابقه وليس من المعقولات الثانية التي هي عوارض الوجود الذهني لكونها من عوارض الوجود الخارجي والحل
اما اللغة المعروفة القائلة ان كل امر زائد غير موجود في الخارج فهو معقول ثان لان المعقول الثاني من عوارض الوجود الذهني
ولا يلزم ان يكون كل امر زائد معدوم من عوارض الوجود الذهني ومن قال ان المعقول الثاني لا بد ان يكون من عوارض
الوجود الذهني وان الجوهرية والعرضية ليستا كذلك فقد اخطأ لان الجوهرية والعرضية بالمعنى المذكور الذي كلامنا
فيه اعني الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت في موضوع مما يعرض الاشياء حال وجودها الذهني دون الخارجي
لان موضوع الماهية والممكن من عوارض الوجود الذهني **قوله** اذ الحكم على المحمولات بالخارجية المعقولات الثانية اه
اقول صحة هذا الكلام موقوف على تفسير المعقول الثاني بالامر الغير المتاصل في الوجود العارض للشيء حال وجوده
الذهني كما دل عليه كلامه هنا وفي مواضع اخر ودون كون المحمولات معقولات ثانية بهذا المعنى على كون مبادئها
كذلك ضرورة ولم يكن الامكان من عوارض الوجود الذهني بل من الخارجي لكون النسبة التي يشتمل عليها ذلك الموضوع نسبة
خارجية فلا يكون ذلك الموضوع من عوارض الوجود الذهني بل من الخارجي فلا يكون معقولا ثانيا بالمعنى المذكور وان لم يفسر
المعقول الثاني بما ذكر بل بما هو اعم منه كما دل عليه قبيل السؤال اعني ما يكون امرا زائدا غير متاصل في الوجود وهو الذي
بني عليه السؤال فلا يصح هذا الكلام ولا مطابقة للجواب بمعنى السؤال الذي اختاره اولا اما الاول فلان تلك المحمولات
يصدق عليها المعقول الثاني بالمعنى الثاني سواء كان مبادئها موجودات خارجية اولا وسواء كانت من العوارض
العقلية اولا اذ لا شبهة انها امور زائدة على موضوعاتها وغير متاصلة في الوجود لعدم تاصل مبادئها التي هي النسبة و
اما الثاني فلان حاصل السؤال الذي بني على هذا التفسير ان موضوع الاقسام مصرح عليه انه امر زائد غير متاصل
في الوجود لكونه مصرحا به الذي هو النسبة غير متاصلة فيكون معقولا ثانيا بهذا المعنى الذي اختاره وحاصل الجواب
انه انما يكون معقولا ثانيا بالمعنى الاول ان لو كان مبدؤه معقولا ثانيا بذلك المعنى فلا تطابق بينهما الا ان يدعى تساوي
المعنيين وهو امر لا يصدر عمن له ادنى تمييز فضلا عن الفاضل المحقق والحبر المدقق **قوله** ويمكن ان يجاب عنه بان
حلول عارض له **اقول** فان قيل لا نم ان حلول العارض في افراد المثلث يتوقف على امتيازه عن الاول بل الامتياز
مع الحلول زمانا ولا يتقدم عليه ذاتا كما في مثل انضمام التشخص والفصل الى الماهية **قلت** العوارض منقسم
عندهم الى عارض الوجود الخارجي وعارض الوجود الذهني وعارض الماهية بحسب الوجود المطلق ولا شبهة ان عارض الوجود
الذهني لا يكون مميزا للامر الخارجي عن غيره تميزا خارجيا فاذا فرض تميز افراد المثلث بالعارض فلا بد ان يكون ذلك التميز والعارض
الخارجيين

الخارجيين اما الاول فظ واما الثاني فلما ذكرنا من ان التميز الخارجي لا يكون الا بالعارض الخارجي ولا شبهة في ان العارض
الخارجي يتوقف على التميز الخارجي فلا فرق بينهما ابدا وهذا البحث مثل التشخص على ما يتفق من جميع فيه ولا يشكل انضمام الفصل
الى الماهية لان انضمام التشخص والفصل الى الماهية عندهم انضمام ذهني يتوقف على وجود الماهية وعلى حلة الذهني متميزا
عليها وهذا التميز الذهني لا يتوقف على ذلك الانضمام اصلا ولو فرض ان هذين الانضمامين خارجيان لو توقفا على امتياز
الماهية المبهمة الخارجية ولزم الدور على تقدير توقف الامتياز المذكور عليهما فلا فرق بينهما السؤال على هذا التوجيه
من مذهب الحكماء والمتكلمين كيف فيه عروض التشخص فيتصور ان يقال لم لا يجوز ان يكون الامتياز بذات العارض له كون ووجه
وقد لا يلزم الدور لان الموقوف عليه غير الموقوف فان الموقوف عليه هو الذات والموقوف هو العروض **قوله**
نعم قد يناقش **اقول** وقد يناقش فيه بان نسبة كل عارض من العوارض الغير الحالة الى كل من المثلثين نسبة
واحدة فلا يكون سببا للامتياز اصلا اذ لو كانت نسبة كل منهما تقتضي على ان يكون ذلك التمايز لذات
العارض وهو باطل لانه امر واحد او لذات المثلثين او للوازمهما او لعوارض تحل فيهما او لعوارض اخرى غير النهاية والكل
باطل والجواب انه منقوض بالمثلثين المتعاقبين فانه يجري فيهما مع انه جائز بالاتفاق والضرورة وحله
ان كون النسبة واحدة بالنظر الى تشخصها ولم لا يجوز ان يكون للعارض تشخص بالنظر الى ذاتي تشخص المثلثين فيكون
بامري النسبتين سببا لتحقق امر التشخصين والمثلثين وباله في الفرق **قوله** واستدل على ذلك ان يحمل ما ذكر اشارة
الى هذا الدليل بان يكون معنى قوله فلا يرتهنا كي من رابطة اراد به لا يرتهنا كي من رابطة موجودة يكون سببا لشكل الصورة
بناء على ان العدم المحض لا يكون سببا لصعوبة الانفكاك **قال في شرح** المواقف ان التأليف يوجب عسر
الانفكاك اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزاء الجسم كالمتجاورات ولا يخفى عليك انه انما يدل على ان التأليف
موجود او عدمي وهو لا يستلزم عليته **قوله** بل مجموع الجزئين **اقول** لا نم ذلك اذ المراد بالتأليف الذي يكون
موجبا لصعوبة الانفكاك معنى الانضمام لا معنى التركيب من الاجزاء فانه مما لا يشتبه على العاقل كونه قائما
بالمجموع الذي هو الكل وايضا هذا المعنى قد يوجد في المركب من الامور المتجاورات التي لا تعسر الانفكاك بينهما
كالعسكر ولا شك ان الانضمام المذكور امر خارجي عارض للاجزاء في الخارج دون العقل ولا يقوم بالمجموع انما القائم به
معنى التركيب من الاجزاء وهو غير متنازع فيه **قوله** وفي الجانب بالجانب وتمام الاضافات بان يقال بالتوزيع
مع ذلك غير كاف فكذلك مع هذا التشخص وان كانا متحدين بالنوع لظهور ان الانضمام ذلك الى هذا **قوله** يمكن الالزام
ادعى في المحصل بديهة ذلك الحكم **اقول** لا يخفى على المصنف ان البديهة لا تفرق بين الامر الاعتباري الذي في نفس الامر

لا لتقطع على تقدير اعتبار سمتها وبين الموجود في الخارج وهو ان القيام بالمحل على وجه لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال
فيخصص الجواز بالانقسام الاعتباري المذكور وحكم بمحض تخيل الجواز فقيام الاطراف بالمجموع من حيث هو مجموع يلزم من انعدام
المخروط المقطوع من جانب واحد انعدام السطح التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط وحدث
نقطة اخرى وكذا يلزم من انعدام المكعب الذي قطع ما بين سطحيه الاعلى والاسفل ان ينعدم سطحاه مع خطوط طرفها
ونقاطها وحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها و
لا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها **واقول** للخصم ان يقول المتبع هو البرهان لا ادراك الوهم فان البرهان
القاطع **دل** على ان تلك الاطراف منعدمة في تلك الصور وما حكم العقل لا امثالها اذ الضرورة التي لا شك فيها
وهم قاطع بان تلك الاطراف الغير المنقسمة سواء كانت موجودة اولا قائمة اولا بالمخروط الذي لم يقطع ثم اذا قطع
وانعدم المحل الاول **بسبب** القطع يلزم ان ينعدم ما حل فيه لان انعدام المحل يستلزم انعدام ما حل فيه فيلزم
من ذلك ان الاطراف الموجودة بعد انعدام المخروط والمكعب ليست هي الموجودة اولا بل هي مثلها وليس الحكم عليها
بانها الموجودة اولا الا حكم الوهم تميز بين الامثال على ان الخصم لا يلزمه اقامة البرهان المذكور بل يكفيه ان يقول لانم
كون البديهة المذكورة بديهة العقل لم لا يجوز ان يكون بديهة الوهم لعدم تميزه بين الامثال فلا يصح المناقشة في
بعض مقدمات الدليل فتامل **قال في الشرح** وذلك لان المقتضي للتشخص العرضي للعرض لا يكون ماهيته **اقول**
هذا مقصود المقدمة والتقرير الذي في شرح المواقف يدل على ان المراد بالمقتضي والعلة في الترديد المقتضي التام
والعلة التامة او العلة المستلزمة للمعلول اذا انحصر النوع في الشخص لا يلزم كون المقتضي هي الماهية او لازمها
انما ياتي على صدق كل المقدمتين وعلى التقدير الثاني يشكل قوله في هذا الكتاب لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع
اذ كون الشيء علة قريبة مستلزمة لشيء لا يستلزم انحصار العلة فيه ولا يلزم من كون الامر المباين او الخارج الوجه
علة قريبة مستلزمة للتشخص العرضي استغناء العرض عن المحل وايضا لا يلزم من ابطال علية غير المحل والحال
فيه بذلك المعنى ثبوت علية المحل او الحال كذلك وايضا يلزم ان يكون المحل علة قريبة مستلزمة لتشخص العرض الحال
فيه وهو باطل بلا شبهة وكذا يشكل **قول** المواقف بعد ابطال الاحتمالات التي غير احتمال كون المحل علة فتعين انه اذ
لا يلزم من ابطال علية الماهية ولوازمها وعلية الحال في العرض والمباين بذلك المعنى ثبوت علية
المحل بذلك المعنى كما يدل عليه سياق كلامه وايضا يلزم ان يكون المحل مستلزما لتشخص ما حل فيه وعلى التقدير
الاول **يلزم** ان يكون المحل علة تامة للتشخص العرضي وهو باطل ولبس عطف وايضا يبطل قوله وعلى التقديرين ينحصر في

في تشخصه الى الموضوع ثم **نقول** لم لا يجوز ان يكون العلة هي الماهية بشرط امر اعتباري عارض لها متقدم
على وجود المحل وتشخصه كتقدم الوجوب السابق العارض للمحل المتقدم على وجوده وتشخصه ويكون العلة امرا اعتباريا
عارضا للمحل متقدما عليه ان كان المراد بالعلة مطلقها وان اريد العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون المباين بشرط هذا
الامر الاعتباري فاعلا ويساوي نسبته الى التشخصات نظرا الى ذاته كما وقع في شرح المواقف لا بعض تساويه اليها
نظرا الى ذلك الشرط ولم لا يجوز ان يكون العلة ذات المحل من حيث هي مع قطع النظر عن كونها محلا فلا يلزم من استغنائه
عنه استغناؤه بعينه او يكون ذات الحال في المحل او ذات الحال في العرض من حيث هي بدون اشتراط حلولهما فلا يلزم على
التقدير الثاني الاحتياج الى المحل كما ذكر الشارح وعلى التقدير الثالث الدور كما ذكره في شرح المواقف ويمكن ان يوجه السلب
الاخير ~~بعينه المقتضي بان ذات المحل والحال بدون اعتبار الحلول في العلة وكذا المباين~~ او مع قطع
النظر عن الحلول واشتراطه يكون المعتبر في العلة التي لا بد لها من خصوصية مع المعلول غير المحل والحال فقط فلا يكون
للحلول معتبرا في نسبتها الى التشخص فيكون مساوية كالمباين الذي لا محل والحال فكانهم ارادوا بالمباين ما لا يكون محلا
ولا حالا باعتبار الحلول **قال في شرح المواقف** ولا المحل والا دار لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه
قبل ان يلزم الدور **قوله** المحذور منع **واقول** لا شك ان حلول الاعراض وقيامها بموضوعاتها محتاجة ج
الى تشخص موضوعاتها ولذلك صح تفريعه عليه بالفاء الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها وما صح عدها فاذا بينا
كان يقال بعض هذا الجسم قائم به ذلك السواد كما يصح تعينه على وجوده لكن لا فرق والدور المحال لازم **قوله** ولا يكون
مفيد الوجود شخص خارجي **اقول** لا يقال لعل مرادهم بكون الموضوع من علة التشخص انه من قبيل
الفاعل المفيد للتشخص اذ الدليل لا يفيده بل مجرد المدخلية وان كانت بحسب الشرطية فلم لا يجوز ان يكون الامر
المبهم الذي لا وجود له في الخارج شرطا عدميا للتشخص الخارجي وانهم جوزوا كون الاعدام شروطا للموجودات الخارجية
لانا **نقول** ليس معنى مدخلية المحل انه له مدخلية مجردة عن الحلول اذ هو بين البطلان بل معناه ان له مدخلية
كونه محلا ولا شبهة ان الشيء لا يكون محلا للموجود الخارجي ما لم يوجد ولا يكون الامر المبهم محلا للوجود ولا يكون علة له واي
فرض كونه شرطا **قوله** الحق عليه ما قيل **اقول** لا شبهة في انحطاط ما قيل الا ان كل واحد من المعين والمتعين عليه
يستلزم المحذور بيان ذلك ان الموضوع الغير المأخوذ بالتعين واللاتعين لا تشخص لها كلها ولا وجود
لها في الخارج لا في انفسها ولا في ضمن الجزئيات فكيف يكون علة للتشخص الخارجي ولو سلم كونها موجودة في ضمن الجزئيات
فلا شك ان تعينات تلك الجزئيات مالها مدخل في تشخص كل منها وكذلك يصح التفريع نحو زيد قائم هذا السواد
وتعين

الصورة النارية فتعينت الهيولى بها واذا كان لكل المعينات علة ولو على سبيل البدل يلزم المحذور الذي هو تعين
اعني توارد العلل في هيهنا بحث اشكال وهو انهم ان ارادوا بكون المحل علة لتشخص العرض انه علة له بشرط الحلول مقدمة
على التشخص والحال ان الحلول الذي هو الوجود في الموضوع متأخر عن وجود الحال بعد فيلزم ان يتأخر تشخص العرض
عن وجوده بمرتبتين وهو ظاهر البطلان لما تقرر من ان الوجود والتشخص ليس بينهما تقدم وتأخر وان ارادوا ان ذات الموضوع
من حيث هي بدون اشتراط الحلول علة فلا فرق بينها وبين المباين في تساوي النسبة الى التشخصات لظهور ان لا مدخل
للحلول في الترجيح ومع قطع النظر عنه يكون في حكم المباين وكونه محلا لا يفعل له تميز عن المباين في ذلك الحكم كما هو ظاهر
فلعل له وصلا واتصالا له يلزم من كون ذات المحل من حيث هي علة امتناع الانتقال عنه اذ على تقدير الانتقال لا يلزم
ان ينتفي علة التشخص التي هي تلك الذات بل اللازم انتفاء الحلول فيها وهو ليس بشرط كما هو المفروض فلا يلزم من انتفائه
انتفاء علة التشخص فلا يلزم من الدليل المذكور الدال على علية المحل للتشخص ما هو المطلوب اعني امتناع انتقال الاعراض **قوله**
فيقول الجسم الطبيعي الخ **اقول** قال في شرح المواقف فان قلت الحد صادق على الصورة الجسمية وحدها
قلنا لا باس بذلك لان الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر الممتد
في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فلا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال الجوهر الممتد فالمقصود
هيهنا تعريفه **اقول** المقصود هيهنا تعريف الجسم الخارج من القسمة ولهذا التعريف الجسم الذي قصد بيان حقيقته واجزائه
الخارجية كما يدل عليه سياق كلام شرح المواقف ولا شبهة في ان الخارج من القسمة والذي قصد بيان حقيقته واجزائه
الخارجية ليس الا المركب من الهيولى والصورة فينبغي ان يقصد بما ذكر في معرض التعريف تعريفه دون ما يعد كذلك في بادي الرأي
قوله واما اعتبره في تعريف العرض **اقول** قيل هذه الفائدة تستفاد من قيد الامكان بدون زيادة الفرض فلا حاجة
الى ما ذكروا ايضا كل هذا التعريف يطرد الحد اذ يصدق على الجواهر المجردة اذ الجوهر يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة كذلك
غاية الامر ان يكون المفروض محالا والجواب الفائدة المذكورة وان كانت تستفاد من الامكان وحده الا ان الابعاد
تقتضي ان يكون امكان الخطوط لانها الجسمية وليس كذلك فان الامكان للابعاد فيها امكان الخطوط لعدم قبولها الخرق
عندهم والمراد بفرض الخطوط بيان تعينها وتخيلها في ذات الجوهر لا فرض مجرد العقل ولا يمكن امكان فرض الخطوط بهذا
المعنى في الجواهر المجردة **قوله** فلا يكون قيد الثلثة احترازا عن السطح **اقول** قيل يمكن ان يقال ان المعتزلة ذهبوا
الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يعد
ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا على تقدير التنزل **اقول** لا شك ان ان المقصود الاحتراز به انما

انما خرج بها ما يتناول بحسب زعم الزاعم الخصم الذي لا يتناول الى الذهن فان المعتبر في التناول [illegible] فصاعدا
التعريف هو التبادر كما ان المعتبر في سائر المفهومات ولكن يكون ما ذكره القائل متعرضا لحمل الجوهر ههنا على ما يتناول الجوهر
على زعم الخصم من السطح الجوهري على سبيل التنزل حتى يمكن ان يكون ذلك القيد للاحتراز على سبيل التنزل ولا يشكل ان
ان هذا الحمل حمل اللفظ على اطلاق ما يتبادر منه وهو غير جائز في التعريفات ولذلك لم يعتبر الفاضل المحشي هذا القول
ملحقا في هذا الكتاب وفي شرح الكتاب في شرح المواقف بان قيد الثلثة ليس للاحتراز وقال في شرح المواقف
القول بكونه للاحتراز توهم وقال بعد نقل قول القائل فتامل **قوله** ولا يجوز ان يفرض الخطوط الموهومة **اقول**
يعني يتناوله مذهب المتكلمين المنافي للمعتزلة ولو كان المراد بها الامتدادات الموجودة لم يتناول ذلك المذهب
واراد بالامتدادات الموجودة للجسم التعليمي فانه وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة
امتداد واحد فيكون فيها امتدادات ثلثة باعتبار ثلثة في جهات ثلثة لا يقال انما لا يتناول ذلك
المذهب لو لم يرد في التعريف امكان الفرض واما الزيادة فانها تقتضي ان يكون الامتدادات ممكنة الفرض وهذا
لا يقتضي وجود الامتدادات ولا ملاحظتها لانا نقول ليس زيادة الامكان الفرض فيه الا نظرا الى ان تعدد
الكمية السارية في الجهات الثلثة مفروض وان الكمية شيء في نفس الامر وليس فرض بعض الكمية السارية في الجهات
الثلثة مفروض وان الكمية شيء واحد في نفس الامر وليس فرض بعض الكمية السارية من المقصود في شيء اذ لا طائل تحته
كما يقتضي من عبارتهم **قوله** عرف حقيقة الجسم المركب هذا مبني على ما هو المشهور من ان اجزاء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا
واما اذا جوز ان يكون جزء الجوهر عرضا فيمكن ان يتركب السرير من جوهر هو الخشب وعرض هو الهيئة الاجتماعية
كما هو الحق فلا يصح الاطلاق اذ يكون بعض الاجسام حينئذ مركبا من جوهر هو الجسم وعرض فلا يكون معرفة الجسم الذي هو بعض
اجزائه كافية في معرفته بل لا بد فيه من معرفة الجزء الآخر ايضا **قوله** مع ذلك ايضا **اقول** ان اراد ان الجسم المفرد على مذهب
ذيمقراطيس مركب من اجزاء بالفعل فيكون ذا مفاصل بالفعل فلا يكون متصلا حتى يقبل الانفصال الذي هو بطلانه
اظهر من ان يخفى اذ الجسم المفرد المعتبر بما ذكره لا يتناول مذهبه ولو سلم فالمراد بقبول الانفصال ههنا قبول
مجرد الانقسام فلا ينافي عدم الاتصال وان اراد ان الاجسام الصغار التي تتركب منها الاجسام مفردة وليست قابلة
للانفصال الخارجي كما اشير اليه فلانه تقبل الانفصال خارجا وفيه بحث لظهور ان المراد بالاتصال ههنا
مطلق الانقسام الخارجي **قوله** والكلام في الجسم المفرد **اقول** فيه اشارة الى ان تركيب مذهب ذيمقراطيس للجسم
التردد بما ذكر لان الجسم المفرد لا يتناوله وانما لو كان النزاع بالجسم المفرد ثم ذكر مذهب ذيمقراطيس مع المذاهب
المذكورة فتدبر

قوله ومن الضلالة علمه اقول اذ اصل النزاع في جسم بسيط كما جعله الامام الرازي وبالجملة الموافق لكون الاتصال المشعر
المذكورة وذهب ذي مقراطيس قوله لا انا نقول في انه يكون اقول لا باس بذلك لان الشارح لم يقصد بما ذكره الحصر
بل ضبط المذاهب المتقابلة ويكفي فيه منع الجمع بين الامور التي رددها وان لم يلزم منع الخلو عنها قوله لاداته بالفك
اقول ان اراد به انه مؤد الى وجود الجزء الذي لا يتجزى او امكانه فلا نسلم ذلك انما يلزم ذلك ان لو استلزم تحقق فرض الانقسام
وامكانه تحقق الانقسام ولم لا يجوز ان لا يمكن وجود الاجزاء المتناهية التي يمكن فرضها وان اراد انه مؤد الى
امكان فرض الجزء الذي فمسلم ولكن لا يفيد لان امكان فرضه لا يستلزم امكانه فيجوز ان يكون الجزء المفروض محالا و
مع ذلك يكون الجسم قابلا للانقسام الفرضي الى مثل ذلك الجزء فلا يلزم من بطلان الجزء الذي لا يتجزى واستحالته بطلان
ذلك المذهب واستحالته نعم يمكن ان يستدل عليه بفضل دليل نفي الجزء واما كون استحالة الجزء مستلزما لاستحالته
فلا تامل فانه ظاهر الدفع قوله غير ملحق فيه اه اقول ان اراد المحل متغايران بالذات تغايرا في الخارج او في
الوهم فذلك باطل اما الاول فظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف سريانيا وان اراد انهما متغايران سريان
ولو بالاعتبار فلا نم استلزامه ان يعرض فيه شيء لم لا يجوز ان لا يكون الاعتبار الذي يعرض بسببه المحل عند العقل امرا
غير مستلزم لتحقق الاستعداد الذي هو المقتضي لذلك الاعراض فان قيل لا نعقل ان تعرض الاطراف انما يتصور فيما له
حظ من الاستعداد ضرورة فيعرض فيه شيء غير شيء قوله والا لكان الاشارة اه اقول هذا يشعر بان وجود محل طرفين
بناء على التماس او الوصول دون التمايز بين الامور وليس كذلك اذ الضرورة قاضية بان المحل الواحد لا يتوهم به الاطراف المتعددة
قوله فتامل اه اقول اشار بذلك الى دفع ما يتوهم من عدم الفرق بين المتميز بالذات وغيره في امكان تحقق الاطراف
مع الاتحاد في الذات التي حلت فيها بناء على ان الفصل المشترك بين الخطوط متوسط بينهما فتغاير جهتاهما
واطرافهما مع عدم التغاير في الذات وكذا مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها تختلف جهاتها لاختلاف جهاته باختلاف والمحاذيات
مع المحاذي وانما الذي يفهم انه لا فرق بين محل الاطراف الذي غير متميز ومحل الذي هو متميز في انها واجاز حلولها في احدهما مع كونه
وامرا بالذات جاز حلولها في الآخر مع كونه الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو نهاية خط ومبتدأ خط لو لم يكن ان
له طرفين احدهما مبدأ والآخر منتهى بل هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط باعتبار انه منتهى آخر وكذا
مركز الدائرة ليس له طرفان بل هو امر واحد عرض له محاذيات لاجزائها باعتبارات شتى قوله وهو ما ذكره اقول
لقائل ان يقول المستدل بهذا الدليل ان استدل على السالبة الكلية اعني قولنا لا شيء من الجسم بمركب من الاجزاء
التي لا تتجزى فلا يتم الاستدلال اذ تقرير الدليل ح يكون هكذا لو كان شيء من الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى اذ لو كان شيء من

منه مركبا لجاز تركيبه من ثلثة اجزاء لكن قيل فيرد عليه ان تركيب شيء من الجسم من الجزء لا يجوز تركيبه من ثلثة اجزاء لكن الكلام لجواز ان لا يمكن
تركيب بعض الاجسام من الجزء على الترتيب المذكور المحال بل على الترتيب الذي قال به الجبائي في اول ما يتركب منه الجسم ولم ينفق
الا الاجسام واجزاءها منفقة الحقيقة وان استدل به على السالبة الجزئية لا المطلق الذي هو السالبة الكلية قوله وان لا يكون
اقول اجيب عنه بامتناع الخلاء وبعدم كون الجسم متصلا عنده في الحس ويرد عليه انه يجوز ان لا يكون الفرج غير محسوسة
لصغرها قوله والا لامكن الانفصال والحركة على الاجسام اه اقول للخصم ان يقول لا يكون الاجسام قابلة للحركة والانفصال فيقول
اجزاءها الحركة في ضمن الكل ولا يلزم منه قبولها اياها بانفرادها فلم لا يجوز ان تكون الاجزاء التي يتركب منها الجسم غير قابلة للحركة بانفسها
وان كانت قابلة اياها في ضمن الكل فلا يلزم ح ان يجوز بين اجزاء الجسم تركيب على الوجه المذكور فالمطلوب المعقول عليه ما ذكر
اولا قوله لوجب ان يكون الوسط متداخلا اه اقول عدم الحجب يتصور على ثلثة وجوه الاول ان يكون الوسط متداخلا
باسره لاحد الطرفين فقط والثاني ان يكون متداخلا لكل من الطرفين والثالث ان يكون متداخلا لجميع الطرفين بان ينفذ
كل واحد من الطرفين فيه بنفوذ احدا ويتلاقيا قبل ولم يلتفت الفاضل المحشي الى هذا الاحتمال لان المفروض ان الوسط
الغير المتحرك لا يحجب الطرفين لعدم حظ من الاستعداد الموجب للانقسام اذ المعنى ان الوسط ان لم يكن مانعا من الحجب لعدم حظ المتحرك
من الاستعداد يلزم التداخل فيكون عدم الحظ من الاستعداد ملحوظا في مقدم الشرطية المذكورة فلا يحتمل عدم الحجب المعتبر
في الشرطية ذلك الوجه واما الاحتمال الاول والثاني فلا يظهرهما في ضمن امر عام شامل لهما اعني عدم الحجب على وجه
يكون الوسط باسره متداخلا لاحد الطرفين اعم ان يكون الوسط متداخلا لاحد الطرفين فقط او يكون متداخلا لكل
الطرفين لوجب ان يكون الوسط متداخلا لاحد الطرفين قطعا وفي قوله قطعا اشارة الى ان الايجاب المتداخلة
المطلقة المذكورة قطعي وان خصوصية احدى المتداخلتين اعني المداخلة لكل من الطرفين ليست بقطعية بل محتملة
قوله والحاصل اه اقول اشار به الى دفع السؤال الذي يرد على قوله فلا يتصور تركيب الاجسام المنقسمة غير
السؤال انه لا نم امتناع تالف الاجسام المنقسمة من تلك الاجزاء وانما يلزم ذلك ان لو قلنا لوجب تركيب الاجسام
من تلك الاجزاء فقط فلم لا يجوز ان يتالف من الاجزاء المداخلة وغير المداخلة وتقرير الدفع ان التركيب من الاجزاء
سواء كانت متداخلة اولا لا يكون الا بالملاقاة وهذه المقدمة ظاهرة مما سبق من ان التركيب الحقيقي لا يكون الا
بالتلاقي ولو فرض التركيب من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة المتلاقيتين فلا بد ان يكون تلاقي تلك الاجزاء اما
بالاسر او لا بالاسر والكل محال لما ذكر قوله وليس الانطباق فيما نحن بصدده اه اقول العقل يحكم ضرورة
بان الانطباق بين الامور المذكورة وان يكون الانطباق المذكور محالا قطعا فان الانطباق المحال انما يتحقق في صور

الامور المتنافية كقيام زيد وعدمه قوله وليس من اجزائه اه اقول لمانع ان يمنع امكان الحركة والانتقال الى الوسط
اذ الحركة انما تتصور بين الفراغ الذي منه التحرك والفراغ الذي ينتقل الجزء اليه الى الوسط بانتقالهما اليه لا يسع الجزئين فلا يمكن ان
يسعا قبل وهو صورتهما التي اتصابيع امكان وجود الجزء على الانفراد ويتوقف الافراد بالجزء قوله وليس من اجزائه سوى
الجزء وهو الجزء على الانفراد ماسبق التقاء الاول على استحالة الجمع الفرد مع كونه في احد اوان اراد وجود الجزء مطلقا او في
جوهر لا على الانفراد فلا يستحيل التقسيم لاجزاء ان يكون المحال وجود الجزء على الانفراد قوله فعد يسهل اه اقول قد يعدم ان
كون الاجسام قابلة للحركة لا يستلزم ان يكون اجزاؤها قابلة للحركة حال كونها متعددة قوله فعلى القول بالجزء اقول توضيحه ان
مدة حركة الشمس في قطعها مسافة مساوية لجزء واحد اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او اكثر او سكن والثاني يوجب الانقسام
والاول والثالث يقتضي ان يكون حركة الشمس على ولمته والرابع يستلزم ان يرى الفرس ساكنا قوله وذلك لان الخط المركب
اقول انما اورد هذه لتقرير الدليل ولم يقتصر على ان يقول ولو لم يمتنع جعل الخط دائرة فاما ان يتلاقى طرفاه او لا كما اه
كما اقتصر عليه في شرح المواقف دفعا لما عسى يتوهم من ان الدليل انما يدل على امتناع الدائرة الحقيقية التي لا عرض لها دون
مطلق الدائرة الشاملة للدائرة السطحية الحقيقية التي لا عرض والمقصود هو الاستدلال على انتفاء مطلق الدائرة كما هو
الظاهر دون الدائرة الحقيقية قوله اه ذلك بان شرط صدق الاحساس اه اقول فان قيل ان هذا التعريض ان كان
صحيحا لزم انقسام الجزء وان كان مساويا او اكبر كيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له واكبر قلنا عدم الاحساس
بالتعريض لصولته الذي وقع التعريض يقتضي ان لا يرى جميع الاجزاء والكل من حيث هو كل بل انما يقتضي عدم رؤيتها
بخصوصها الحاصل مع سائر الاجزاء فانه بخصوصه لا يرى بخصوصه على وجه يتميز عند الرائي عما يلاقيه ويجوز ان لا يحس بخصوصه الجزء الواقع
وقع التعريض به على وجه يتميز به عند الرائي عما يلاقيه ولا يحس بخصوصه حالة من التعريض به ووضعه مع ما يلاقيه من وقوعه
فوقه او تحته وان كان يحس على وجه لا يعرف الحاسة على تعينه على ما هو عليه بحسب ملكته ووضعه مع سائر الاجزاء ومراد الفاضل
بالاحساس في قوله اه ذلك بان شرط صدق الاحساس المتعلق بخصوصية المحسوس بعلمه لكون سببا لتميزه عما عداه على
الوجه المذكور والمراد بالمدرك في قوله عكس للقوة الحاسة وقوله سوى الحاسة على الادراك الا الادراك على الوجه المذكور
ومراده بالتشبيه بالاجزاء المنثورة والاصوات الخفية التشبيه في عدم الاحساس والادراك على الوجه المذكور
قوله بل يحتاج الى دلالة اقوى اه اقول ويرد اه ذلك الكل العقلي المنقسم لا بد ان يكون في اجسام الجسم ضرورة ان الطبيعي الذي
كان محل النقطة لا يكون منفصلا عن الجسم الذي كانت النقطة من توابعه ولا معنى لحلولها في ذلك الجسم فيكون جزءا منه نعم اذا
افرضنا من الجسم واعتبرنا الحاسة بالقياس الى ما كان مجاورا له ظهر اجزاؤه كلها جوهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلق

مطلوبنا قوله بانه في المتحرك جزء لا ينقسم اقول اذ لو ثبت للمتحرك حد ينقسم لانقسم تلك الحالة التي يلي الحدود وكتبناه عن
الى محالها عند العقل وكان الحال في كل منقسم من حيث هو منقسم يقتضي انقسام المحال كذلك ثبوت تلك الحالة في حد منقسم
لا يتصور ههنا ان يكون ثبوت الحالة المذكورة في حد منقسم ما قبل بالمعية الحال الغير السارية في محلها كالعلم الصادق
قوله او خطا في عرض المسافة اه اقول لما لم يكن الحركة بمعنى التوسط منقسمة في جهة امتداد المسافة الى اجزاء غير متناهية
بسبب قطع المسافة وان كانت غير منقسمة في جميع الجهات الى اجزاء بجميع سطوحها في محل منقسم طولا لسريانها كان يثبتها
للمتحرك حد غير منقسم في تلك الجهة وهو اما نقطة فقط او خط في عرض المسافة وذلك لان معنى ثبوت تلك الحالة للمتحرك في
حد غير منقسم كون تلك الحالة ثابتة للمتحرك حال كون المتحرك حاصلا في ذلك الحد وان كون المتحرك المنقسم في الجهات حاصلا في
غير المنقسم عبارة عن انطباق امر غير منقسم متوهم في المتحرك على امر غير منقسم كذلك متوهم في المسافة فان معنى كون المتحرك
حاصلا في النقطة ان ينطبق النقطة المتوهمة في المسافة كالكرة المتحركة في السطح المستوي فليس معنى حصولها في
المسافة الا انطباق النقطة المتوهمة فيها على النقطة المتوهمة في ذلك السطح اذ لا يتصور في الكرة ان يتوهم خط منقسم
حتى يتصور انطباقه على خط منقسم في المسافة وكذا معنى كون المتحرك حاصلا في حد هو الخط ان ينطبق الخط المتوهم
في المتحرك على الخط المتوهم في المسافة كالمضلع المتحرك فالمتحرك ان كان الكرة والمسافة سطحا مستويا كان الحد نقطة فقط
كما ذكر من امتناع توهم الخط المستقيم في الكرة وان كان مضلعا يكون خطا واقعا في عرض المسافة هذا اذا جعل المسافة
لكرة المتحركة في السطح المستوي اما اذا جعلت مجموع الاجسام التي يحيط سطوحها بتلك الكرة كما هو الحق يكون المحدب في
السطح الذي يحيط الكرة مستديرا على هيئة المحاط فيكون الخط المستدير المتوهم في الكرة منطبقا على الخط
المستدير المتوهم في تلك المسافة فيتصور ان يكون لعرض الكرة المذكورة كالمضلع وانما ذكر النقطة مع ذلك احتمال
وانما قيد الخط بكونه في عرض المسافة لانه يلزم انقسام الحركة في جهة امتداد المسافة الى اجزاء غير مجتمعة وانقسامها الى اجزاء
مجتمعة في الوجود في جهة العرض لا يضرنا اذ المعنى من الحركة بمعنى التوسط هو الاول دون الثاني قوله واجيب عن ذلك بانه
اقول لما كان الجواب المذكور مبنيا على توهم كون الحركة تدريجية مقتضية للمبدأ الذي يتوقف والمنتهى الذي يعطى عند
وعلى كون تركيب المسافة من الجزء مسلمها لثبوت المبدأ والمنتهى اللذين لا بد منهما للحركة التدريجية وكانا ايضا
موقوفا على ان ثبوت المبدأ والمنتهى يكون في وجود الحركة على ما يقتضيه من جميع وتفسير بعضهم الحركة بالكون الاول في
المكان الثاني وكان هذا موقوفا على ان لا يكون الحركة الواحدة تدريجية عند بعض بل دفعيا حتى لا يقتضي الوسط بل
المبدأ والمنتهى فلو يلزم عند حصول المتحرك الى المنتهى انقطاع الحركة انما يلزم ذلك ان لو لزم كون الحركة تدريجية بعضها

للاستداد المنبث في الوسط وليس الغرض من اثبات الدفعة للحركة الواحدة التي هي حركة الجزء حصر الحركة الدفعية فيها لظهور ان حركة
الجسم المركب من الجزء بتلك الحركات دفعية بل المقصود هو الاحتراز عن مجموع الحركات المتعددة المتعاقبة فيكون المراد بالمتحرك في
قوله ان المتحرك لا يوصف اه المتحرك لا يوصف بالوصف الدفعي العام للمتحرك الواحد كالجزء والمتحرك المركب من المتحركات الغير المتناهية
كالجسم فيكون الجواب عاما لحركة الجسم كما كان الاشكال عاما قوله والتداخل محال اه اقول عدم ازدياد حجم المجموع المركب
من الافراد المتناهية المأخوذة من الغير المتناهية لا يستلزم الا مطلق التداخل العام لتداخل البعض وتداخل كل اجزاء
الجسم وما ذكر من المحال اللازم للتداخل انما يلزم بتداخل كل اجزاء الجسم لا مطلق التداخل الحاصل في ضمن تداخل بعض الاجزاء فلم لا يجوز
ان حاصل الحجم ان عددا ما من الافراد الغير المتناهية التي يمكن اخذها على تقدير الجسم اما ان يفيد التالف من اجزائه
ازدياد الحجم او لا فان لم يحصل يلزم التداخل في الكل اذ لو لم يقع التداخل في البعض يكون التالف من اجزائه موجبا لذلك
البعض الذي يمكن اخذه ازدياد الحجم وهو خلاف المفروض وان افاد يحصل حجم مؤلف من تلك الاحاد المتناهية علم مفيد الازدياد
البعض موجبا مثل هذا الجسم ومراد الشارح بقوله فانه يمكن ان يوجد احاد متناهية انه يمكن ان يوجد افراد من الاحاد
المتناهية التي يتضمنها الجسم واراد بقوله فاذا ضم بعض تلك الاحاد الى البعض انه اذا ضم من احادها من تلك الاحاد التي من الاحاد المتناهية
يمكن اخذها فاشار بلفظ بعض في قوله تلك الاحاد الى احاد ما يمكن اخذها الذي دل عليه قوله سابقا فانه يمكن ان يوجد
احاد واراد بالاجزاء في قوله يوصف بتداخل الاجزاء كل الاجزاء فيكون تعبير الشارح مطلقا لما ذكر من الحاصل **قوله** مطابقا
انما يلزم اذا وصل التداخل **اقول** ان المجرد عدم كون الاجسام ذوات المقادير ليس بمحال الا ان المحال عدم كونها متكونة
وهو الذي اراد بقوله ان لا يحصل من تلك الاجزاء اجسام لها مقادير ولا شك ان التداخل انما يستلزم هذا اللازم ان
لو كان وقوعه بطريق الوجوب حتى يلزم ان يكون الاجسام الواقعة التي لها مقادير بالفعل متداخلة على ذلك التقدير فيلزم
انتفاء المقادير عنها مع كونها حاصلة بالفعل في الواقع واما ان كان وقوعه بطريق الامكان فلا يلزم الا ان يكون تلك الاجسام
متداخلة في الواقع حتى ينتفي المقادير عنها مع كونها ثابتة لها اذ الممكن لا يلزم وقوعه بل اللازم امكان عدم كون الاجسام
ويوجد غير محال قطعا **قوله** قلنا اذا وجد كثرة غير متناهية **اقول** يعني الناظر في السؤال وادعى ان في القضية
اهمالا فان الموضوع من وجهين الاول الاختلاف بكون الموضوع في السالبة الجزئية موضوعا الى مجاهيل
في التحصيل الى حمل وان كان ذلك الحمل الفعلي كاف في صدقها فرض جملة متناهية وفي الموجبة الكلية الجسم الطبيعي
والثاني الاختلاف بكون الموضوع في الاولى باعتبار ما هو موجود في الخارج وفي الكلية موجودا مضمرة في الجواب
بين الاختلاف في الحاد والا فقد ظهر ان الكثرة المتناهية المنضم بعضها الى البعض في الجهات يكون
قابلة

قابلة لوصول الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم في نفس الهواء هو المراد بالجسم الطبيعي المبحوث عنه فيكون مندرجا
تحت الجسم الطبيعي فيكون موضوع السالبة جسما طبيعيا ايضا والتسمية بالجسم المصنوع لا تضر بذلك **قال في الشرح**
نظرا الى التناسب بان يقول نسبة هذا الجسم **اقول** لا يتوقف الاستدلال بالتناسب الى تحصيل جسم ذي حجم في جميع
الجهات اذ يمكن ان يقال ان كان للكثرة المتناهية حجم في جهة واحدة فللحجم يزداد بازدياد الاجزاء فيكون الذي هو غير متناه هنه
نسبة حجم الجسم الغير المتناهية الاجزاء نسبة المتناهي الى الغير المتناهي لكنه نسبة متناهية الى متناه واجيب عنه بان
النسبة هي ان يكون احد المقدارين من الاخر واذا قلنا ان هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما
يصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا اضيف اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه والسطح لا يمكن ان ينسب الى
الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اضعاف السطوح ولا السطح من اضعاف الخطوط
ولا الخط من اضعاف النقط فليس لكل حجم تناسب لجسم ما لم يكن حجما ولذلك حصل الحجم نسبة وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا
من الاجزاء وكان الجسم يزداد حجمه بازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث
او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الحجم قطعا ولعل فائدته ان يتوسط الدليل الدال على التعميم بالدليل
الدال على السالبة الجزئية وتترتب عليه او ان تقرير الدليل على وجه لا يكون للخصم مجال لان المنع بعض مقدماته كما يكون له
مجال للمتوهم في الظاهر في صورة تقرير الدليل بدون تحصيل الجسم المذكور **قال** في الشرح بيان الملازمة **اقول** بيان الملازمة
على هذا الوجه يعرض ان لا تختص الوجه المذكور الذي ذكره المص بقوله ويلزم عدم لحوق السريع والبطيء آه بابطال
مذهب النظام الذي يصدر لظهوره بانه اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع
البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية ونظائرها وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف ويعد دليلا على قوله
في شرح المواقف الا انه يكون خصوصية البطيء ملغاة لان الواقع ان الضاحك ان لا يلحق السريع البطيء الا ملاحظة
مقابلة السريع سواء كانا متحركين الى جهة من اشار بما ذكره الى ان لا فرق بين الاختلاف في القادر وغير القادر
وعدم كونهما في خطيه وان الاعتداد يقول من قال ان الاختلاف يعد الانفصال الخارجي اذا كان الوضعان
ساريين كطرفي السلسلة لو صب الغابر من محل السوداويين محل البياض واما الاعراض الغير السارية كالاضافة
والمحاذاة فلا يعقل الانفصال في الوهم وان الفرق المذكور ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك
يحكم بان المحسوس غير المحسوس والمحاذي غير المحاذي فان اورد هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين العصي
افراد في ذلك ولعله اشتهوا اي ما وجد بعض نسخ الاشارات واما الاختلاف عرض غير سار كطرفي السلسلة وغيره

وتحصل عن جملة اختلاف العوارض سواء كانا فارس او غير فارس في عداد القسمة الوهمية حيث يتكلم على مذهب ذي مقراطيس
قوله فانا نعلم بالضرورة **أقول** فان قلت اذا لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للتعدد فما حكمت به بل كان محلها واحدا
وصحة حمله تلزم اجتماع الضدين في محل واحد كما في العين في صورة البلقة مثلا لعدم مغايرة محل السواد لمحل البياض
مغايرة بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض قلت المراد بوحدة المحل في تعريف التقابل ما لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه
ومن الخارج والوهم والفرض والمطابق لنفس الامر وما نحن فيه متعدد بحسب الوهم والفرض فلا يكون الاجتماع المذكور اجتماعا
في الواقع بالمعنى المراد **قوله** المنقسم الى الكسر والقطع **أقول** لا ينحصر القسمة الانفكاكية فيهما اذ الخرق من القسمة الخارجية
ولا يسمى قطعا لعدم نفوذ الآلة فيه ولا كسرا فتامل **قوله** والفرق بينهما ان القطع يحتاج **أقول** وايضا للقطع نوع
اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة **قوله** فيكون مقابلا لما هو بمجرد الفرض **أقول** فيها هذا وجه
الحصر الاقسام المذكورة في الشرح ان القسمة اما ان تكون موجبة لانفصال خارجي اولا والاول هو القسمة الخارجية والثاني
اما ان تكون بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد فرض الوهم جزئيا اولا والاول هو القسمة الفرضية والثاني هو القسمة باختلاف
عرضين **قال في الشرح** اجيب بأن امتناع قبول القسمة الفعلية العارض له **أقول** ما نقله سابقا من مذهب ذي
مقراطيس من ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار صلبة ولا يكون تلك مركبة من اجسام قابلة للقسمة الانفكاكية
يدل على ان ليس منشأ امتناع الانفكاكية في تلك الاجسام الا صغرها وصلابتها اللتين هما من لوازم الوجود دون الماهية
واما الثاني فظاهر واما الاول فلان المراد بالصغر الذي جعلوه مانعا من القسمة الخارجية هو الصغر الخارجي ولا شك انه
لازم الوجود دون الماهية وقوله فيما له لان تحمل امتناع القسمة كلامه على الامتناع الذاتي بل لا بد ان تحمل على
الامتناع بالغير والمطلق فلا يصح قول المحشي وكلامنا في الامتناع الذاتي ولكن الاصح ان يقال اثبات الهيولى
يتوقف على ابطال مذهب ذي مقراطيس اذ الامكان الذاتي يكفي فيه وما نقله شارح المواقف من مذهبهم من ان القابل
للقسمة الانفكاكية هو الجسم البسيط الذي يركب من تلك الاجسام الصغار وهو غير منفصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس
يعجز عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء واما تلك الاجزاء فلست قابلة للانفصال الانفكاكي فليست ثمة امر قابل للاتصال
والانفصال بل هناك اجسام صغار كمجموع الحبوب ويعترف الاول على ان يراد بالقبول الذي يثبت للاجسام
البسيطة المركبة ونفى عن الاجسام الصغار مجرد الامكان الذاتي لم لا يجوز ان يكون الامكان الذاتي مجردا عن الاكوان من
وقوع المقبول ولكن الاول على ان يراد بالقبول في قوله فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال الامكان الذاتي
نعم لو قال ذي مقراطيس ما قال مقابلة القول بثبوت الهيولى والصورة للمنازعة مع القائلين به لدل كلامه على ان
يراد

يراد بالقبول مجرد الامكان الذاتي ولكان مخالفا لما نقل عنه لكنه لم يعلم ذلك **قوله** يرد عليه انا لا نسلم كون الاستعداد
الجسماني المشترك **أقول** لو سلم كون الاستعداد الجسماني المشترك طبيعيا نوعيا فلا نسلم تحقق هذه الطبيعة في المجموع الحاصل
من تلك البسائط اعني الجسم المركب المنفصل الى الاجسام الصغار حتى يلزم قبولها الاتصال الحقيقي وقبولها له في الافراد
اذ لا يخفى انه ان اريد بالاستعداد المقدار او الصورة الجسمية كما يدل عليه قوله وما ذكره في الشفاء من ان الجسمية ولا شك
ان كلا منهما ليس متحققا في الجسم الذي له مفاصل بالفعل وبالجملة الامر الذي يتوهم اشتراكه بين المجموع والاجسام الصغار
ويطرأ عليه الانفصال المقدار والصورة الجسمية وهما ليس بمتحقق في المجموع في نفس الامر ولو سلم تحققها فليس
قبول الانفصال بمعنييها سواء اريد به الانفصال زوال الاتصال الحقيقي او زوال الانفصال بحسب الحواس
او عدم الانفصال مطلقا اذ القابل يجب وجوده مع المقبول والاتصال بالمعاني المذكورة ينافي المقدار المتصل
والصور الجسمية وان اريد بالاستعداد الجسماني المعنى المدرك بالحس فلا نسلم تحققه في نفس الامر حتى يقال ان قبول الاقسام
مقتضاه فان الحس ربما يغلط لا يقال المراد بالاستعداد الجسماني هو الذي يكون مبدأ اعني ما يعرف بالجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولا شك ان هذا المعرف ما يتحقق في الصورة الجسمية وما يتركب منها وله يحقق
في ضمن الجسم حتى يقال انه يناقض دعوى كونه نوعيا لكون الجسم جنسا عندهم لان المراد بامكان فرض الابعاد امكان فرضها نظرا
الى ذات الجوهر بلا واسطة شيء اصلا ولا شك ان الجسم انما يمكن فرضها فيه بواسطة الصورة الجسمية ولا يتوهم ان الجوهر
المذكور عارض له فرادى فيكون المعرف عارضا لهما فلا يكون ذلك المعرف طبيعيا نوعيا بالنسبة اليها فلا يمكن ان
يراد بالاستعداد الجسماني الذي ادعى كونه نوعيا ذلك المعرف لان كون المعرف غير ذاتي له فرادى لا يستلزم كون المعرف
كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان التعريف حدا واما اذا كان رسما كما نحن بصدده على ما صرحوا به فلا لانا نقول الصورة
الجسمية طبيعي نوعي عندهم كما نقل عن الشفاء وما ذكر من المعرف بالجوهر المذكور يصدق على النوع وعلى ما يتركب منه اعني
ما تركب من الصورة الجسمية كالمركب من الصورة الجسمية التي تلك الاجسام الصغار على مذهب ذي مقراطيس ولا شك
ان الاعم من النوع لا يكون نوعا بل يكون جنسا لما تحته على تقدير كونه ذاتيا له وايضا ما ذكر غير ما هو بصدد المحشي وما
ذكره في الشفاء من ان الجسمية المشتركة الخ لانا لا نسلم ان يراد بالاستعداد الجسماني منها ما اراد الشيخ بالجسمية المشتركة
ولا شك انه مراد بها الصورة الجسمية كما يدل عليه كلام شارح المواقف **قوله** والالتزام وجه آخر **أقول** وقد يقال ان
مذهب الشيخ شيئان لا يستلزم وجود الجوهر الفرد في الخارج ولا امكانه بل انما يستلزم امكان كون شيء من الجسم غير
قابل للقسمة بوجه ما فيه وهو غير امكان وجود الجوهر الذي ابطله وانما يسلم ذلك لان الذي ابطل هو وجود الجزء في الخارج

وجودا مستقلا فان قوله المتحيز بالذات لا بد ان يكون له اطراف متباينة فيكون قابلا للقسمة بالضرورة انما يدل على امتناع
وجود الجزء كذلك ولا شك ان هذا الامتناع لا يستلزم امتناع امر ليس موجودا مستقلا متحيزا بالذات له اطراف كذلك
لانا نقول امتناع وجود الجوهر الفرد اما لامتناع عدم التحيز واما لامتناع استقلال الوجود واما لامتناع المجموع
ولا شبهة في ان الاخير من الساقطين فتعين الاول فيلزم استحالة عدم عروض الحيز للجسم وان لم يكن كذلك وجود
مستقل **لانا نقول** لا نم ان عدم استحالة المجموع فان منشا الاستحالة التي استدل عليها بتباين الاطراف ليس مجرد
عدم الانقسام بل عدم انقسام المتحيز بالذات فللتحيز بالذات مدخل في الامتناع فيكون للوجود والاستقلال الذي يتوقف
عليه التحيز بالذات مدخل في الاستحالة بل الحق ان يقال لا فرق بين الامر الذي انتهى اليه القسمة وبين الجوهر الفرد في الوجود
المستقل في اقتضاء الامتداد وعدمه فاذا استحال الجوهر الفرد لاستلزامه تباين الاطراف المستلزم للامتداد استحال ذلك
الامر بالضرورة لانه امر يتصف بكونه بحيث لو وجد ذلك مستقلا يكون له اطراف متباينة وامتداد وان لم يكن كذلك الا اذا
كان له حظ من المادة والامتداد في حال الاتصال فكان استحالة وجود الجزء دليلا على استحالة وجود ذلك الامر و
مستلزمة لها وامكان ذلك الامر مستلزما لامكان وجود الجزء **قوله** لكان تفريق الجسم الى قسمين اه **اقول** ربما ادعي
الضرورة في استحالته كما ان قوله فيما سيجيء ودعوى الضرورة في ان الجسم عند انفصاله لا ينعدم بالكلية ثم وربما استدل عليه
بان يقال انا نجد تفرقة ضرورية بين انفصال الجسم وانعدامه وبين انعدام الجسمين واتصالهما فلو كان تفريق الجسم
وجعل الجسمين متصلا اعداما بالكلية لما كان الامر كذلك وبان يقال لو كان التفريق اعداما بالكلية لكان تفريق الماء الذي في
الجرة الى المياه التي في الكيزان اعداما وان لم يجمع اجزاءه لان له باعتبار اجزائه وبقاء اجزائه وكان نسبة الاشخاص
التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي في الجرة نسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في تلك الجرة والتالي باطل وكذا المقدم
ويرد على الدليل الاول انه ان اراد بالاعدام في قوله انا نجد تفرقة ضرورية بين انفصال الجسم وانعدامه وبين انعدام
الجسمين واتصالهما احد الانعدام ولو كان بانعدام جزء واحد من الجسم فلا نم وجدان المذكور لظهور ان الجسم سينعدم
بالتفريق وان كان بانعدام جزء منه ايضا وايضا لا يلائم المدعى وان اراد الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم انعداما
لا يبقى من اجزائه المجموع شيء فلا نم التفرقة المذكورة وان اراد الانعدام بالكلية على معنى ان ينعدم الجسم على وجه لا ينفصل
الى الجسمين اللذين كانا موجودين قبل الانفصال بل يكون مرتفعا بالكلية فالتفرقة المذكورة مسلمة الا انه لا يفيد
اذ المراد بالانعدام في المدعى اعني قوله ان الجسم عند الانفصال لا ينعدم بالكلية الانعدام بالكلية بالمعنى الاول ويرد على
الدليل الثاني ان ثبوت الجزء الواحد في حالتي الانفصال والاتصال لا يدفع ذلك التساوي لتحقق ذلك الجزء بعينه في سائر الاشخاص من

من مياه لم يكن في تلك الجرة اذ هيولى العناصر واحدة بالشخص عندهم وايضا نقول ان الجسمين الحادثين عند
الانفصال كانا موجودين متميزين في الوهم حالة الاتصال التي كان الجسم في الجرة بخلاف سائر الاشخاص التي لم يكن في الجرة
فلذلك لم يكن نسبة المياه التي في الكيزان الى الماء الذي في الجرة كنسبة سائر المياه التي لم يكن في الجرة **قوله** ولا بد ان يكون الشيء
باقيا بعينه اه **اقول** لا شك ان الشيء الذي يقبل الكون في مكان واحد في ان واحد لا يتصور ان يكون ذلك الشخص بعينه قابلا
لان يكون في مكانين في ان واحد ولو كان الهيولى التي كانت في مكان واحد حين الاتصال باقية بعينها في حال الانقسام لكانت
تلك الهيولى بشخصها بلا تبدل تشخصها حاصلة في مكانين في ان واحد ويكون كذا بما سواها الا ذاتيا لا نفسيا فان البياض المحسوس
المتحيز تبعا اذا انتقل تشخصه التي كانت مقارنة حين كونه في حيز واحد لا يتصور ان يكون حاصلا في حيزين في ان **لا يقال**
تشخص البياض الذي كان مقارنا لحصوله في الحيز الواحد لا بد ان يكون لانا لو وجد فاذا فرض حصوله في مكانين زال الوحدة
في ذلك التشخص ولذلك لم يتصور ان يحصل البياض الحاصل في المكان الواحد في مكانين في ان واحد مع بقاء تشخصها المخصوصة
بخلاف الهيولى فان وحدتها ليست لانه تشخصها التي كانت مقارنة لحصولها في الحيز الواحد بل هي من عوارضها المفارقة
في ان يكون في مكانين في ان واحد مع بقاء تشخصها **لانا نقول** قد سبق ان الشيء الجزئي لا بد ان يكون متشخصا في حد ذاته
متشخصا ما واحدا او متكثرا في حد ذاته فلا بد ان يكون الهيولى الجزئية متشخصة في حد ذاتها وان يكون ذلك التشخص اما واحدا
في حد ذاته او متكثرا والثاني باطل فتعين الاول فاذا فرض كون الهيولى متحيزة في حيزين في ان واحد حين عروض
الكثرة لها فلا بد ان يزول وحدتها اللازمة لتشخصها وهو يستلزم ان لا يبقى تشخصها في تلك الحال ولا يخلع عنه الا بان
يقال للهيولى تشخص عندهم حيث يعرض لها بحسب ذاتها وهو الذي يقتضي جزئيتها اعني ما به منع وقوع الشركة
وتشخص مجازي يعرض لها بالوحدة بواسطة عروضه للصورة وهذا ليس مما يقتضي جزئية الهيولى والا عدم منع وقوع الشركة
بل مما يقتضي جزئية الصورة وبعدها منع وقوع الشركة لعدم عروضها للهيولى اولا وبالذات ولعروضها للصورة كذلك
وانما يعرض للهيولى بنوع من التميز عن التشخص الذي كان حال الجسم وكذا الهيولى وحدتان وحدة عارضة لها اولا و
بالذات تابعة لتشخصها المقوم للجسم وهي غير الوحدة التي تزول بل الوحدة الاتصالية التي تقابل الكثرة الاتصالية
التابع للصورة وهي تجامع مع الوحدة والكثرة الاتصاليين وهي التي ارادها الحكماء بالوحدة في قولهم هيولى العناصر واحدة
بالشخص وهي مشابهة بوحدة المجردات من حيث انها لا تقتضي الاتصال والمقدار والهيئة ووحدة تابعة للصورة عارضة
لها ثانيا وبالعرض وهي الوحدة الاتصالية المقابلة للكثرة الاتصالية التي ارادوها بالوحدة في قولهم الهيولى ليس لها وحدة
ولا كثرة والوحدة الاولى لازمة لتشخصها التي ادعوا انها باقية في حالتي الاتصال والانفصال وغير منافية للكثرة الاتصالية

العارضة لها ثانيا وبالعرض والوحدة بالمعنى الشائع لازمة لتشخصها فلا يلزم من زوالها زوال تشخصها الاتصال
اذ ان وصلها الا انه لتشخصها حال الانفصال يلزم ان يكون الشيء الواحد في حالتين في زوال واحد لانا نقول لهم
ان يمنعوا استحالة كون الشيء الواحد بالمعنى المذكور في حالتين اذ تلك الوحدة لا تنافي التعدد الانفصالي التبعي ولا تستلزم المقدار
والتجزي انما يستلزمه الواحد التالي لو حصل الصورة الاتصالية فهذه الوحدة هي التي تجعل كون الموصوف بها غير منقسم
شيئا عاما كقلوبكم كلامهم ولهاته من قبور اسمهم الا انه بعد محل نظر كما يجيء **قوله** كان مختصا به اختصاصا ناعتا **اقول**
لا شك ان الجزء الباقي لا يكون حالا في الجزء الزائل لظهور ان زوال المحل يستلزم زوال الحال وان الجزءين لا يكونان حالين في شيء
آخر لا انعدام الحال مستلزم بقاء المحل فيلزم ان يكون الجزء الحالا والباقي الهوى يعدم بجزء الباقي لظهور ان المحل
جزء في الجسم لا يكون خارجا عن الجسم لاستلزامه حلول جسم ولا شبهة ان الجزء الباقي الواحد العامل للاتصال والانفصال
مع الجزء الزائل يكفيان في كون لحيته الحاجة الى الجزء في الشكل والاحتمال في ان الجزءين متباينان اولا وبالذات
علم ان الجزء الباقي تابع للجزء الزائل في الوصل والاتصال بخاصية ان هذا معروض للوحدة والاتصال اولا وبالذات وذاك
معروض لهما ثانيا وبالعرض علم ان الجزء الباقي محل والزائل حال لان المتباينين لا يتصور بينهما تلك التبعية الا بهم **قال**
في الشرح وذلك الجميع ذاته ليس متصلا ومنفصلا اه **اقول** هذا مخالف لما عليه الفاضل المحشي من ارباب هذا المذهب
من ان ذلك الجوهر المتصل الوحداني في حد ذاته هو الجسم المطلق وقوله وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الفرق الاول
من ان الجوهر المتصل في ذاته شيء بعينه موجود مع طريان الانفصال لظهور ان القول بكون الجسم عبارة عن
الجوهر المتصل في ذاته ولذا القول بكون الجوهر المتصل في حد ذاته الذي هو الجسم عندهم باقيا حال الانفصال
مثل القول بعدم كون الجسم متصلا في حد ذاته ومن العجائب في هذا المقام ان بعض المتصدين لشرح المتن منع
لزوم انعدام ذات الجسم عند طريان الانفصال مستندا لا بان الاتصال والانفصال وصفان عارضان للجسم
الطبيعي ولا يلزم من الوصف انعدام الذات وزعم ان الزائل حين طريان الانفصال وما هو الجسم التعليمي وفوق
الطبيعي وقال ان الجسم الطبيعي مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسمين التعليميين متعدد منفصل ولا الاتصال
ولا الانفصال في ذات الجسم فيمكن ان يكون باقيا بعينه في الحالين ولا ينعدم ذاته بالمرة حال الانفصال بل ينعدم وصفه
الذي هو الوحدة ثم ادعى ان تشخص الماء لم يزل عند طريان الانفصال وكذا لم يزل تشخص مجموع المائين حين الانفصال
وادعى ان المجموع المائين تشخصين به يمتاز عن سائر المياه وتشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر والتشخص
الاول لم يزل عند الانفصال واما الزائل هو التشخص الآخر الذي يزول بزوال تركز الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة
وقال

الجزء
١٦

وقال ان الجزء من المجموع الذي ادعى كونه باقيا حال الانفصال ذات كل من المائين بدون تشخصه
الذي به امتاز عن الجزء الآخر وان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي
الوحدة والكثرة انما هو مفهوم مشخص كل من المائين لا الذات التي هي جزء من المجموع والحاصل ان تشخص
كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز الماء عن الآخر فالمعتبر في تقويم المجموع
هو المعروض دون عارضه واقول فساد ما كرر بين لا حاجة الى ذكره الا ان حسن الظن الطلبة
لفائدة اضطرني الى ذكره فنقول ان الجسم على تقدير كونه عبارة عن الصورة الجسمية المتصلة
في حد ذاتها كما تقتضيه نفي الهيولى والجزء الذي لا يتجزى لا بد وان يكون متصلا في حد ذاته فعند طريان
الانفصال لا بد ان يزول الجسمية المتشخصة التي كان الاتصال والمقدار الواحد لازما لوجود تلك الهوية و
ان لم يزل طبيعة الصورة الجسمية الكلية كالجسم التعليمي الذي يزول تشخصه عند طريان الانفصال مع بقاء
طبيعته الكلية ولا بد ان يزول تشخص الجسم الذي كان عبارة عن تلك الصورة المتشخصة الزائلة والتفرقة بينه
وبين الجسم التعليمي بزوال ذاته وليس في الجسم التعليمي الطبيعي زوال ذاته ليس بشيء لانه ان اراد بالذات
حقيقة الشيء فظاهر انها لم يزل ذات الجسم التعليمي وحقيقته حين طريان الانفصال وان اراد الهوية الشخصية
فظاهر انه عند طريان الانفصال يزول تشخصه الصورة الجسمية والجسم الذي كان عبارة عنها وان لم يزول
حقيقتها وذلك ضروري لا ينكره من له وجدان ودعوى كون الجسم متشخصا حال الانفصال بتشخص كان
متشخصا به بعينه حال الاتصال مع ان تشخص هذا المركب مركب من تشخصات اجزائه ضرورية البطلان
دون التشخص الذي حال الاتصال كون المجموع المركب من المائين متشخصا بتشخص لا يتشخص بعض
جزئيه الماء وهو الباقي في الحالين وبه يتشخص حال الاتصال ولا يزول عند الاتصال والانفصال وتشخص
بعض جزئيه كل من المائين المتميزين عن الآخر وهو الزائل عند الاتصال لا يتفوه به من له ادنى مسكة من
الادراك اذ لا يشك عاقل في ان التشخصين لا يقومان بشيء بعينه قياما بالذات قياما حقيقيا وما يقولون
من ان الهيولى متشخصة بتشخصين لم يريدوا به القيام بالذات وبالحقيقة بل القيام بالعرض والمجاز
ولا يجوز عاقل ان يكون قيام التشخصين بالمجموع مثل قيام تشخص الهيولى مجازا لا واسطة في العروض هناك
اذ لا في الجسم شيء كونه واسطة في العروض ولا يتصف كل من الجزءين الذي يمتاز عن الآخر بالتشخص واسطة وايضا

تشخص المجموع الذي به امتاز كل من المائين عن الآخر تشخص حقيقي قائم بالمجموع المركب منهما قياما بالذات
وبالحقيقة مركب من تشخص المائين كما ان وجوده وجود حقيقي قائم بالمجموع كذلك مركب من وجودي الجزئين وان
جعل تشخص الباقي تشخصا حقيقيا قائما بالذات كذلك يلزم قيام التشخصين بشيء بعينه قياما بالذات وان
جعل تشخصا قائما بالعرض يلزم ان لا يكون له حال الانفصال تشخص حقيقي قائم به بالذات اذ لا تشخص له
غير المبهم الا ان يكون هذا التشخص قائما بالماء قياما بالذات حال الاتصال وقائما به بالعرض حال الانفصال
فيلزم ان لا يبقى ذلك التشخص بعينه حال الانفصال اذ فيه زوال القيام الحقيقي وادعاء ان للماء تشخصين في حال
الانفصال ايضا احدهما قائم به بالذات حال الاتصال والآخر قائم به بالعرض يؤدي الى القول بان في كل جسم تشخصين
اذ لا يخلو شيء من الاجسام عن الاتصال والانفصال وذلك ابعد من القول بعكس الوحدة والقول بان في المجموع
ذاتا دون تشخص لا يصدر عن المحصل لانه ان اراد بالذات الحقيقة الكلية فظاهر انها لم يكن جزءا من المجموع الخارجي
وان اراد الهوية المتشخصة فظاهر انها لا يتصور كونها باقية حال الاتصال **قوله** ولو كان مادة الشخصين **اقول**
قد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فتذكر **قوله** اذ لو كانت متناهية لوقف عندها اذا وصل الانقسام اه **اقول** كأنه
ان المراد بالقسمة في قول الشارح واذا قسمناه وقوله بعد القسمة قبل القسمة الخارجية ولا شبهة ان هذه
القسمة ليست كالفرضية بل ينتهي عددها الى حد يقف عنده فيجوز ان يقف عدد المواد اذا وصل الانقسام الخارجي
الى مرتبة اخرى اذا فرض القسمة الفرضية بعدد الهيولى في نفس الامر يلزم ثبوت هيولى غير متناهية بالفعل
لما ذكرنا والجواب ان انتهاء الانقسام الخارجي ليس لانتهاء الخارجي عن ذات الممتد في الجهات
الثلث كالصغر والصلابة وغيرهما واما ذات الممتد فقابلة للانقسام الخارجي نظرا الى ذاتها ولذلك استدلوا
بثبوت الانفصال على وجود الهيولى في جميع الاقسام من القابل للانفصال الخارجي بلا مانع والقابل له مع مانع
كالافلاك فلا ينتهي عدد الانقسام الخارجي نظرا الى ذات الممتد من حيث هي وان وصل في الصغر الى حد لا يقبله بالنظر
اليه **قوله** ولخصه ما قررناه اه **اقول** لا يخفى على المنصف ان الامر الجزئي الذي لا تعدد له في نفسه لا يتصور ان يكون
له مابين فان ولو وان كان ذكر التجرد سهوا وما يقولون من ان التعدد التبعي المستفاد من الصورة
يكون في ذكر التجرد واستفادة التعدد في نحو المقارن لاستفادة الوحدة في نفسه ليس مانعا من ذكر التجرد انما المانع منه استفادة
التعدد المقارن للوحدة في نفسه فيما لا يكون كذلك اذ التعدد المستفاد من الصورة ان استلزم تعدد

و

فما لا طائل

وجد الهيولى بعد ما لذات لم يكن الهيولى المقارنة لاحدى الصورتين باقية بعينها في الجسم الآخر الذي له
صورة اخرى اذ المفروض ان للهيولى وجودين متغايرين بالذات بحسب تغاير الصورتين وان لم يستلزم
ذلك التعدد والتغاير بل كان وجود الهيولى التي كانت مقارنة للصورة الاخرى وقائما بتبعها وحيزها
يلزم ان يكون الموجود في حيز موجودا في حيز آخر في آن واحد باعتبار ذلك الوجود الجزئي بعينه ولا شك في استحالته
سواء سمي الهيولى بالمتعدد التبعي اولا ولا فرق عند العقلاء بين مثل هذا الوجود الجزئي الذي لا شك في وحدته
في نفسه في بداهة الاستحالة عند ذوي الانصاف **قوله** وجوابه اه **اقول** حاصله ان تأثير الفاعل اما ان يكون تأثيرا
في وجود الجسم او يكون تأثيره حصوله في مكان معين والاول ليس بتأثير غريب لكونه ما يتوقف عليه
وجود الجسم المحل من طبعه فلا يكون مندرجا في التأثيرات الغريبة التي فرض الجسم الموجود خاليا عنها والثاني
تأثير غريب اذ لا يستند الى ذات ولا يتوقف وجود الجسم عليه كما يتوقف على التأثير الاول فلا يكون من ثمة
فرض وجود الجسم وعدم خلو الجسم عن الاين والمكان وعدم تصور ايجاد الفاعل الجسم الا في مكان لا يدل على ان
يكون تأثير الفاعل في الحصول في ذلك المكان من ثمة تأثير الفاعل في الحصول في مكان معين من ثمة فرض وجود
الجسم ويلزم منه ان لا يكون هذا التأثير من التأثيرات الغريبة لان عدم تصور ايجاد الفاعل الملزوم الا مع و
جود اللازم لا يستلزم عدم تصور ايجاد الفاعل له الا مع ايجاد ذلك الفاعل بعينه لذلك اللازم بل ذكر ان ما
يستلزم عدم تصور ايجاد الفاعل الملزوم الا مع ايجاد شيء ما لذلك اللازم وان كان ذلك غير الفاعل اذ لا يلزم
ان يكون فاعل الملزوم فاعلا قريبا للازم وعدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن مطلق التأثير في اللازم
لا يدل على عدم انفكاك تأثير الفاعل في الملزوم عن تأثيره في اللازم نعم ان وجود اللازم من ثمة فرض وجود
الملزوم واما ان تأثير فاعل الملزوم في اللازم فليس من ثمة فرض وجود الملزوم **قوله** لعدم الحاجة اه **اقول**
فيه بحث لان من يقول بالمكان الطبيعي المكان الذي بحيث اذا خلي الجسم وطبعه يقتضي الحصول فيه وفي ثبوت
هذا المكان للجسم بالفعل في نفس الامر لا يلزم ان يكون الجسم مخلى بالطبع بالفعل بل يكفي ان يكون الجسم بحيث
لو خلي لكان حاصلا فيه فاستحالة الخلو عن التأثيرات الغريبة لا ينافي ثبوت المكان الطبيعي بالمعنى المذكور
للجسم في نفس الامر الذي استدل عليه بالدليل المذكور وانما ينافي الحصول في المكان في نفس الامر الذي لم يقصد
الاستدلال عليه والحاصل انا نعرف من قولنا الجسم اذا خلي وطبعه يكون له مكان طبيعي وقولنا
الجسم اذا خلي وطبعه يكون حاصلا فيه ويقول ان من توهم بقولهم الجسم له مكان طبيعي هو معنى القول الثاني

دون الاول والمط بالدليل هو الثاني دون الاول وما ذكره من الوجوه انما يدل على جواز كون الاسباب الخارجة
عن طبيعة واقع دائما ومقتضية لحصوله في مكان معين بلا استحقاق طبيعي وهو لا ينافي ما اراد القوم
بقولهم للجسم له مكان طبيعي بل انما ينافي قولهم ان الجسم العلاني حاصل بالفعل في مكانه الطبيعي فالاولى ان يقال
في بيان الخلل ان المقدمة القائلة ان الجسم على تقدير خلوه عن التاثيرات الغريبة لا يجوز ان يكون حاصلا في جميع
الامكنة وان لا يكون حاصلا في شيء منها لسبب بانه يجوز ان يكون انتفاء السبب الخارجي ممتنعا اما بالذات
او بالغير ويكون حصول الجسم في جميع الامكنة او عدم حصوله في شيء منها فان الممتنع وان كان غير موجود جاز
ان يستلزم المحال لعموم العقل الاول الممتنع بالغير المستلزم لعدم الباري المحال لذاته **قال**
في المرة انه لو تفرد ملوخل الجسم وطباعه ولا يح اه **اقول** يعني انه لو خلي وطباعه يكون حاصلا في كلها او بعضها ونسلم
استحالة اللازم ويقول ان الملزوم اعني التخلية جاز ان يكون محالا مستلزما لذلك المحال فان المحال جاز
ان يستلزم المحال فقيل عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا او لا لعدمه في كون هذا
المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واصل المكان هو مطلوبه وليس شيء لان مراده بالمكان
الطبيعي الذي يتوجه نحوه واستدلوا عليه بالدليل المذكور المكان الذي كلما حل الجسم وطبعه يطلبه البتة
ولا شك ان المكان الذي لم يطلب في وقت من اوقات تخليته لا يكون طبيعيا **قوله** فحينئذ مكان الغالب
اقول هذا هو المشهور فيما بينهم الا ان فيه بحثا اذ لو كان المركب الطبيعي مكانه هو حيز الغالب الطبيعي لكان
لجاز تعدد المكان الطبيعي لذلك المركب وهو باطل عندهم بيان الملازمة ان كل جزء من اجزاء مكان ذلك البسيط
الغالب يكون مكانا طبيعيا لذلك المركب لتساوي نسبة المركب اليه والتحقيق انه ان فسر المكان الطبيعي
بما هو المشهور اعني الذي اذا خلي الجسم وطبعه كان حاصلا فيه لم يمكن ان يثبت المكان الطبيعي لمركبات
لا يستلزم جواز تعدد المكان الطبيعي وان فسر بالمكان الذي يتحرك الجسم بطبعه الى امكنة ذلك ويكون
المكان الطبيعي للجسم متعددا او يكون المكان الذي يقع فيه وجود مركب غير غالب الاجزاء فيه مكانا طبيعيا له
قوله لتساوي نسبة صوري اجزائه اه **اقول** فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من
اماكنها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل لا يكون ذلك
المركب في مكان او متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه ويغلب ذلك
البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما اذا فرض ان نسبة تساوي الميول في مكان واقع على

على الفصل المشترك بين الماء والهواء او فرضه فيه المركب وحل حاصلا في مكان الهواء في هذه الصورة وان
كان الجزء الناري يشتد الميل الى مكانه الطبيعي والمائي والارضي يعتدلان الا ان اجتماع ميل الماء والارض الى خلاف
جهته مع كون الهواء في مكانه الطبيعي يعارض جذب النار الى مكانه فيستقر في المكان الذي وقع اليه من مكان الهواء
وهكذا اذا دفع الى النار يعارض بمجموع ميولي الباقية على هذا القياس على انا نقول بعد تسليم اشتداد
ميول البسائط المتساوية عند القرب من اماكنها حال كونها اجزاء من المركب ان محله بسائطه وجذبه الى مكانه
لا يخفى بعض المسائل لان فيه اعترافا بان المكان الذي يقع وجود المركب فيه لا يكون طبيعيا لعدم وقوعه
اليه بل في مكان البسيط الذي اشتد ميله بواسطة القرب منه وهو عين مطلوب المعترض **قوله** فانه علم منه
الاول هيئته وكيفيته **اقول** اختلف في ان الزاوية هل هي من قبيل الكم او الكيف فمنهم من قال بالاول محتجا بانها
تقبل القسمة لذاتها ومنهم من قال بانها من الكيف بناء على انها انما تقبل القسمة بواسطة محلها الذي هو المقدار
ولكن اختلف في تعريفها فالقائل بالاول عرفها بانها سطح محيط به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا
خطا واحدا او جسم محيط به سطوح ملتقية عند نقطة متصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا
سطحا واحدا والقائل بالثاني عرفها بما ذكره في الحاشية واراد بالمحاط بحد واحد المخروط المستدير
المعتبر بالجسم المرتفع من دائرة هي قاعدته الى نقطة هي راسه لانها عارضة للمخروط بسبب احاطة حد واحد هو سطح
المستدير **قوله** واعترض ايضا بان هذا انما يتم **اقول** القول بكون المبدأ الاول فاعلا مختارا لا يعتبر
هاهنا لان المدعى ان الشكل الطبيعي الذي هو مقتضى طبيعة الجسم وصورته النوعية هو الاستدارة ليس غيرها
والدليل يثبته والظاهر ان الصورة النوعية العنصرية موجبة عندهم وكون المبدأ الاول فاعلا مختارا اعلم منه
انما يقدح لو احتمل كونه فاعلا للشكل الطبيعي الذي هو مقتضى الصورة النوعية فلا يتوجه هذا الاعتراض
اصلا **قوله** على انه يجوز **اقول** امثال هذه الاحتمالات مما لا يخفى بطلانها على ذوي الحدس الذي ينتهي حدسهم
الى امور ظاهرة بالوجدان وبوهم ما سنذكره في مباحث المنزلة وايضا ان حمل يتعلق الاختيار بخصوصية الشكل
من لوازم ذاتها التي يلزمها لذاتها فيوجبها والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي يلزمه بالاختيار في قوله
فاعلها بالاختيار يعتبره قوله مع امكان ان يفعل خلافه وان لم يحمل كذلك يكون التعلق من الامور الغريبة
فلا يكون الشكل الحاصل بسببه طبيعيا على الاول مع امكان ان يفعل خلافه في ان الاختيار الذي
حمله من علل الشكل الطبيعي مغاير لازم لذات الصورة لذاتها فيكون من الامور المفارقة **قوله** اى المكان

بما هو مكان

ولا يكون شئ من الممكن خارجا عن المكان لسريان الظن بكون المكان بعدا مساويا للجسم اذ نسبته الى كون المكان سطحا وبعدا على السواء من غير خصوصية مرجحة بكونه بعدا الا ان يدعى السبق الاول من التردد وان لزوم المصادرة على تقدير اختيار الشق الثاني من التردد لا يخص بكونه الدليل قطعيا قوله لانا نقول لا يلزم من اسقاط هذا الطريق اقول لو قرر السوال هكذا العمل العارض الحسي هنا كحيث حكم بانه لو فرض خروج الماء عن الاناء يلزم من وجود بعد ولا دخل في الماء علم اجتماع البعدين فيه فلهذا لم يجزم العقل بحكمه في الانسان الواصل المضاف اليه وان عدم الا العارض هنا كي مجزوم فلذلك اضطر الى الجزم لم يكن الجواب المذكور جوابا قوله يكون جوهرا اقول فعلى هذا يكون اقسام الجوهر ستة وكان ينبغي للمصنف ان يذكره في اقسام الجوهر يكونه موافقا لمذهبه الا انه لم يذكره بناء على انه وصل التقسيم الى الاقسام المشهورة دون الاقسام التي يقول بها ولذلك ذكر المادة والعقل في الاقسام مع كونه نافيا لها قوله وموارد الممكنات اه اقول لا يقال هذا لا يدل الا على انه ليس عرضا حالا في الممكن وهو لا يستلزم الجوهرية لانا نقول المفروض ان المكان هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم اذا المتمكن في بعض ابعاده والظاهر ان مثل هذا البعد لا يصور حلوله في الجسم الغير الممكن المنفصل عن الممكن المشتمل عنه الحاصل في حيزه ضرورة والمكان هذا ظاهر ا مكشوفا لم يعرض لاثباته بل يعرض لاثبات كون البعد غير حال في المتمكن فكانه قال بعد محلول في الجسم الغير الممكن ضرورة وعدم حلول في الممكن ستوارد الممكنات مع ما شخصه قوله وفي دليل دل ذلك على ان الابعاد المادية اه اقول من يدعي ان الابعاد مانع من التداخل يدعي ان ذلك القضية ضرورية ولا يجوز تداخل الابعاد من حيث هي ابعاد بل يجوز تداخلها من حيث ان بعضها مادي وبعضها مجرد ويحمل المجرد مرحلة الجواز ولا وجه لطلب الدليل منه قوله لان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد اه اقول لمانع ان يمنع كون المنشأ مطلق العظم والامتداد ويقول لم لا يجوز ان يكون المنشأ هو العظم المادي والامتداد الجزئي الذي يوصف محله التحيز بالنقط التي تحور فيها التداخل مطلقا لعدم عطفها اصلا وكذا الخطوط والسطوح اللتين تحوزهما التداخل في الجملة التي لا عظم فيها باعتبار تلك الحدود وبسيوف الحدود التي لها امتداد كذلك امور مادية والعظم الملحوظ فيها عظم مادي وليس كون المنشأ مطلق العظم والامتداد في مراتب الوصوف بحيث يدعى كونه

سار اليه الاشارة الحسية عند العقلاء على وجه يعقله العقول بالقبول اقول انما قيد بذلك احترازا عما سار اليه من الصورة المعدومة التي يرى في المرض ويشير اليها المريض اشارة حسية كالمرسوم شاهد صورا لاو جهلها ويشير اليها اشارة حسية وليست موجودة واذا قيد الاشارة بما ذكر علم ان ذلك الصورة موضوع الكرى يظهر ان اشارة المريض الى تلك الصور ليست معقولة عند العقلاء ولا يوهم خروج النظم المتوهم ووسط الخط والخطوط المتوهمة في وسط السطح عن موضوع تلك الكرى اذ الاشارة اليها مما يتلقاه العقول بالقبول وكن الكلام في هذا العمى وذاك العمى المشار اليه اشارة حسية قوله بل يجب الا يكون موجودا اصلا لكنه اه اقول الحصول في المكان غايته مترتبة على القصد الى التوجه الحاصل حين الحركة ولا شك ان الغاية لا تستلزم وجود المكان الا حين حصولها ولا تستلزم حصول ذلك التوجه حصول الغاية حتى يستلزم ما يستلزمه ويلزم من ثبوت الحركة والتوجه وجود المكان والتوجه من الحركة الاينية والحركة في الكيفية ان الاولى طالبة للحصول والثانية للتحصيل ليست مفيدة لجواز ان يكون المكان الذي يطلب المتحرك الحصول فيه حاصلا لتحصيل المتحرك اياه كما هو في العالم لكون المكان سطحا فان المتحرك في الهواء عند الحرق ويحصل سبيبه سطحا باطنا ويحصل به في هذه الصورة الا تحصل المتحرك الاينية مكانا وقت حصوله فيه وحينئذ لا يلزم من كون الحصول في المكان مقصد المتحرك ان يكون المكان موجودا وقت الحركة بل يلزم ان لا يكون موجودا في ذلك الوقت كما في الحركة في الكيف قوله يلزم تداخل الاجسام اقول اي تداخل الاجسام التي هي الممكنات وما يحتوي به البعد المادي للمنقسم في جميع الجهات اذ لو فرض الجسم المنقسم في الجهات الثلث بعدين متقسم كذلك بعدا ذاتا ما لحيث لم يسق من بعد الجسم الممكن والبعد الذي هو المكان الا البعد الاولي في الثالث من حيث انها متساويان وان الاول لكليته سار في الثاني بكليته فلا بد ان ينطبق مقدار الممكن على مقدار الجسم الذي قام به البعد المكاني الذي هو مقدار الجسم وهو استلزم تداخل الممكن في الجسم الذي حل فيه البعد فرضيا قوله لا الخارجي اقول هذا رد على من توهم ذلك ونعم ان ما بين اطرافه هو سطوحه الباطنة الواقعة فيما بين سطوحه الظاهرة وقوله لا ان السطح الباطن رد على من زعم ان ما بين اطرافه يحمل البعد والسطح قوله وانت تعلم ان امثال هذه المناقشات اه اقول لا يندفع ما ذكره المناقشان اولا بان الثاني ذكر بما نقوله ان اراد به ان الجسم بتمامه آه وقوله ان اراد به ان الممكن مالي لم يحث اه لان التردد باق بعينه وان حمل الابعاد المذكورة على ارادة ان كون الجسم بتمامه داخل المكان وكونه مساويا له لم يكن الجسم مالئا له بحيث لا يكون شئ من المكان خاليا عنه ولا

بديهيا غير قابل للمنع ووجوده كان بديهة العقل حاكما بان للجسم وعظم اذ لا نظير له في الجهة التي اتصفا
بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم محل منه وكيف لا اقول القضية القائلة الكل اعظم من الجزء قضية
كلية اولية عند الكل فكيف خلافها لا اقول المراد بالعظم فيها الزيادة وكل كم لا اعظم
وشرح المواقف بالازيد والزيادة زيادة من الجنس المقدار والعدد فالكل الذي يكون له مقدار بسبب
انضمام بعض اجزاءه الى البعض يكون اعظم من جزئه وازيد منه المقدار والكل الذي لا يكون كذلك
كالكل المركب من الهيولى والصورة يكون ان بديهة العدد فقط وما نحن فيه من قبيل الثاني دون
الاول واعلم ان الفضاء الممتد بين جدار من البيت المعلوم مجاورته للحس البصري بعد
ممتد في الجهات الثلث وموجود لقبوله الاشارة الحسية وليس هذا هو البعد الذي يقوم به الجسم
الهوائي لظهور انه لم يعلم بواسطة حس البصر واعلم ذلك بها ولا شك ان المعلوم بواسطة شيء غير
المعلوم لذلك الواسطة ولا شبهة ان الجسم الهوائي باق بتمامه في ذلك البعد غير منفصل عنه وظهر
مما ذكرنا ان المكان هو البعد الموجود وان البعد المادي داخل فيه وان ذلك داخل الابعاد المادية
والحق ما ذكرنا وان ما ذكره من ان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد معارض قوله وقد
قيل عليه ان القائلين بالسطح اه اقول لا يخفى قال في شرح المواقف للحكماء لما اثبتوا الحيز
الطبيعي للاجسام والوجدان يقضي بالضرورة ان كل جسم يوجد في مكان وحيز فقد اعترفوا بان
كل جسم يجب ان يكون له مكان وكلوا ابن كل هناك وسواء عليه اثبات المكان الطبيعي فانا بالهيم نتولى
حير الهواء وهذا يدل على ان القائلين بالسطح اعترفوا بان لكل جسم مكان وكلوا به
فلا يصح قوله لم يكلوا ابن كل لانا نقول ما ذكره في المواقف ليس هذا نصه بل نصه على ما في الشرح
قال في الاشارات الجسم اذا حل وطبع ولم يعرض له ما يخالفه بالشرع مرتب لم يكن له بد من
موضع معين وقال المحقق في شرحه انهم لم يعلموا كل جسم الا المجرد لا موضوعه فمن اين صح دعوى ان قولهم
القائلين بالسطح لم يعلموا ان كل جسم يوجد في حيز وطبع لكان في حيز واما ما وقع في عبارة بعضهم فلا بد
ان يؤول ذلك بما يفهم من كلامه وقال المراد ان كل جسم يكون من شأنه الحصول في الحيز اذا
خل وطبع يكون في حيز على انا نقول انما قدمنا في ذلك ليس ثمة حتى صرحوا بان المكان
عند بعض الاجسام والمراد بالكم في الحكم المتمم الذي هو الحجم عند من يسلم الحجم قوله المجموع هو

هو البرهان او الضرورة اقول ربما يدعى الضرورة في ذلك القضية كما ادعاها المحشي في شرح المواقف اولا
حيث قال ولا ان كون المكان هو السطح بط من وجوه الاولان لكل جسم مكانا بالضرورة وربما يستدل بالبرهان
كما وقع في شرح المواقف حيث قال ثانيا بعد ما اشار الى منع ذلك الضرورة قال ان الحدود للجهات المحيط عاسوه
من الاجسام عندنا ليس له مكان ان كل جسم فهو متحيز مشار اليه بيننا او هنا كل ضرورة والخبر هو المكان
وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهنا ليس الا المكان وكل جسم في مكان قوله واعلم ان للمكان ان كان هو البعد اه
اول هذا الفرق في غاية الظهور اذا كان المراد بالمكان الممكن المركب من الاجزاء المتداخلة بالعقل والحيز
بالعقل لان كل ممكن كذلك كما يكون بين اجزائه مفاصيل بالعقل فحصل لكل الاجزاء سطوح متصلة
بعضها ببعض اما بالتمام كما في الاجزاء الداخلة اولا بالتمام كما في الاجزاء الطاهرة للمركب فمكان الجزء الداخل عما
يقدر يكون للمكان سطحا هو السطح المركب من سطوح الاجزاء المحيط بها وليس هذا ولا جزء منه مكان الكل
ومكان الجزء الطاهر سطح مركب من جزء السطح الذي هو مكان الكل والعاري سطوح الاجزاء التي اتصلت
ببعض سطح ذلك الجزء الممكن وكون جزء مكان جزء مثل هذا الجزء مكان الكل وكون مكانه مركبا
من جزء مكان الكل الذي هو بعض من السطح المحيط بالكل والعاري الذي هو العاري سطوح الاجزاء المتصلة
بهذا الممكن ومرادي بالجزء في قولي فجزء مكان الجزء الجزء الطاهر لا مطلق الجزء ومكان الاجزاء مكان عاري بين
كون المكان هو البعد يكون جزء مكان الكل اذا الكل قد يعدم تحيز اجزائه في ابعاد البعد ولم يسق من ابعاد الممكن
شيء خال عن الصفة في جزء البعد واما اذا كان المراد بالمكان اعم من ان يكون المركب من الاجزاء الفرضية و
الحقيقة فكون المراد بمكان الجزء والمركب من اجزاء مكان الكل مع غيرها عاما للعرض ويكون الفرق ما قيل له
وهو ظ بالمقايسة قوله اراد بالخلاء المكان الخالي عما يشغله اقول وقد يفسر الخلاء بالبعد الممتد في الجهات
الذي لو لم يشغله غامل لكان خلاء فعلى هذا التفسير يكون كل مكان خلاء وان شغله شاغل بالفعل
عما سيجيء من مذهب القائلين بالبعد وهو الذي اريد بالخلاء حيث قيل وليس المكان خلاء وقيل
ذهب طائفة الى ان المكان سطح باطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واخرون الى انه
خلاء وقد يفسر بالمكان الخالي عما يشغله وهو الذي ذكره المحقق والاولى اعم منه مطلقا عند القائلين
بالبعد ومباين عند القائلين بالسطح وتفسيرات اخرى لكون الخمس لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
مال فيها اصلا وهذا التفسير هو الذي سبقه فما سبق الى القائلين بالفراغ وهو احد مطلقا من التفسير

الاول والثاني اما الاول فظ والثاني فلانه اذا لم يكن الجسمان متلاقيين ولم يكن بينهما ما يلاقيهما
يكون بينهما بعد خال عما يشغله يكون ذلك بعدا بين الجسمين فان البعد الذي هو مكان المجرد اذا فرض خاليا
عما يشغله يكون خلاء بالمعنى الثاني ولا يكون خلاء بالمعنى الثالث واشار المحشي بقوله اراد به المكان الخالي عما
يشغله الى ان التفسير من العوض ليناسب المقصود ههنا اذ له يناسب غرض المص فتبصر **قوله** وعرف الخلاء
على مذهبهم **اقول** يعني ان هذا التعريف موافق لمذهبهم ومتضمن القول بالفراغ الموهوم بين الجسمين وليس
موافقا لمذهب القائلين بالبعد المجرد لان عدم تلاقي الجسمين مع عدم ما يلاقيهما في بينهما اصلا انما يتصور اذا
كان ما بين الجسمين لا شيئا محضا كما هو مذهبهم واما اذا كان بعدا موجودا كما هو مذهب القائلين بالبعد
المجرد فلا يتصور عدم ما يلاقي الجسمين اذ ذلك البعد الموجود ليس ملاقيا لهما بل شاغل لهما ثم اعلم ان الحكماء
اتفقوا في نفي الخلاء المفسر بالتفسير الثالث لاستلزامه القول بالفراغ الموهوم الذي اتفقوا على استحالته
انما النزاع بينهم في الخلاء المفسر بالتفسير الثاني فمنهم من جوزه ومنهم من لا يجوزه فالمجوزون فرقة من القائلين
بالبعد المجرد وهم يخالفون القائل بالفراغ الموهوم في شيء هو كون الخلاء امرا موجودا ويوافقونه في جواز الخلو
عن الممكن الشاغل لكنهم يطلقون الخلاء على قسمين اعني البعد المجرد المشغول والبعد المجرد
الفارغ الموهوم واما غير المجوزين فهم فرقتان فرقة يقولون بكون المكان سطحا فهم نفاة الخلاء بالمعنى الاول
وفرقة تقول بالبعد المجرد فالفرقتان لا يوافقان اتفاقا القائلين بالفراغ الموهوم في شيء مما ذكر **قال**
في الشرح فلو فرضنا ان يتحرك في ذلك الجسم الدليل المذكور لا يتوقف على فرض جسم واحد متحرك بل لو فرض اجسام
متعددة متحركة في الطبيعة متحركة في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء على نمط وترتيب الكلام
الدليل باقيا على حاله **قوله** وما قيل لا نسلم ان الحركة ممكنة في الخلاء اه **اقول** لا يقال امتناع الحركة
في الخلاء الخارج عن داخل المجرد لا يدل على امتناع الحركة في الخلاء مطلقا لانا نقول المقصود منع امكان
الحركة في كل الخلاء وله منع امكان الحركة في الخلاء لان الدليل انما تم بادعاء الاول دون الثاني ولو سلم ذلك فلا نم ان
المقصود مما ذكر هو الاستدلال اذ يجوز ان يكون بعض الخلاء مما لا يمكن الحركة فيه بسبب معين فلم لا يجوز
ان يكون كله كذلك لاسباب اه **قوله** اما الاول فلان الكلام **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بالحصر في قوله
فلان الكلام في الخلاء الذي فيما بين الاجسام الحصر الحقيقي فلا نسلم بطلانه لان الكلام في الخلاء المفسر بما ذكره
سابقا اعني المكان الخالي عما يشغله ولا شك انه عام للخلاء الذي للمجرد كما يقتضيه مذهب المص وهو ليس فيما بين

الاجسام وقول الشارح فيما سيجي ومن الدليل الدال على امتناع الخلاء ان ما بين الاجسام الغير المتلاقية اه
لا يدل على ان مراد المص بالخلاء ههنا الخلاء الذي فيما بين الاجسام وان اراد الحصر الاضافي بالنسبة الى الخلاء فيما
وراء المجرد فمسلم ولكن لا نقبل لان مراد المعترض بالخلاء الخارج عن اصل المجرد هو المكان الخالي الذي ليس في جوف
المجرد وهو لا يصدق الا على مكان المجرد واذا فرضنا خاليا عنه ولا يصدق على ما وراء المجرد لانه لا شيء محض عندهم
قوله وان امكن امكن ان يتحرك فيه اه **اقول** المعترض الا يمنع امكان التحرك في كل مكان ويقول انما يلزم ذلك في
الامكنة الداخلة في جوف المجرد دون غيرها اذ الحركة الاينية اما الى الجهة او عن الجهة وهذا انما يتصور في تلك
الامكنة دون الامكنة الخارجة عنه **قوله** كان هذا المحال لانه ما حلول المكان اه **اقول** فيه بحث لان هذا المحال انما يلزم
لو وقع الحركة في الخلاء لا الخلو وحده واللازم منه امتناع وقوع الحركة في الخلاء وكون الخلو سببا لذلك الامتناع
وليس شيء منهما بمحال عند المعترض بل المحال خلو الحركة عن السرعة والبطء وهو ليس بلازم للخلو وحده لو كان الخلو
مستلزما لو وقوع الحركة في الخلاء يستلزم ذلك المحال كان الخلو مستلزما له وظاهر انه لم يلزم من الفرض المذكور
قوله قيل لا نم امكان وجود ملاء اه **اقول** هذا المنع اما منع امكان ملاء ارق من الاول او منع كون نسبة
معاوقة الارق والادق كنسبة الزمانين بناء على جواز ان يكون المقدار الى اخر نسبة لا يكون تلك النسبة
من النسب العددية كما برهن عليه اقليدس او منع امكان وجود ارق يكون نسبته كذلك بدون البناء
على ما ذكر وقول المحشي اي على اي وجه فرضت اه ناظر الى الثاني **قوله** وربما نقح الامام اه **اقول** هذا النزاع
نزاع فيما يشهد به البديهة وان المعاوقة وان كانت قليلة لا بد ان يكون لها تاثير في بعض الامر وان
لم يظهر ذلك وكان في حط النزاع املاء اي ما ذكرنا **قوله** اعني ساعة اه **اقول** ان عشر تسع ساعات تسع اعشار
ساعة واحدة الاعشار فيكون عشر تسع ساعات ساعة واحدة الاعشار منها **قوله** لانها لا توجد في الخارج
الا مع حد منها وما له يوجد فيه اه **اقول** في هذا الدفع تسليم لبطلان الاستدلال المذكور لانه اذا كان حد من
السرعة والبطء من لوازم الحركة وكان الحركة في الخلاء خاليا عن هذا اللازم كان الحركة في الخلاء ممتنعا لاستلزامه
خلو الحركة عما لا بد منه لها لا يقال هذا المحال لم يلزم من تلك الحركة من حيث ذاتها فانها من تلك الحيثية
ممكنة بل لزم من خلو المكان فيكون محالا وهو المطلوب لانا نقول لا شك ان هذا الخلو ليس علة تامة للتخلف
المذكور بل لو وقوع الحركة في الخلاء مدخل في ذلك فيكون مجموع الخلاء ووقوع الحركة فيه محالا وهو لا يستلزم استحالة
كل جزء فلا يلزم منه استحالة الخلاء وحده والحاصل هذا الدفع اعتراف بان الحركة حال كونها في الخلاء لا تقع زمانا

وهو اعتراف ببطلان الاستدلال المذكور اذ لزوم تساوي زماني حركة ذي العائق والحركة لا مع العائق موقوف
على ان يكون الحركة في الخلاء آنية زمانية فاذا اسلم طول الحركة على انقضاء الزمان فلا بد ان يسلم عدم استلزام تلك الحركة الزمان
فيلزم الاعتراف بعدم لزوم تساوي زماني الحركة مع العائق والحركة لا معه قوله وقد يقال ان الجواب الصحيح اقول
انما حكم بعدم صحة الجواب لان فيه اعترافا بان ماهية الحركة تقتضي قدرا من الزمان الا ان ذلك القدر ينقص بما يقتضيه من
السرعة والبطؤ وهو في نفسه صحيح فانت خبير بان اقتضاء ماهية الحركة مطلقا الزمان كما ذكره في هذا الكتاب و
في شرح المواقف انما يتصور اذا اقتضى كل فرد منه بذاته قدرا معينا من الزمان وح يكون الحركة المخصوصة التي فرضت
في الخلاء تستدعي بذاتها القدر من الزمان ولكن الحركة المخصوصة التي فرضت مع العائق يستلزم ازدياد
زمان الحركة مع العائق على زمان الحركة لا مع العائق بسبب ان بعض الزمان بازاء الحركة التي تستدعي بذاتها مع قطع
النظر عن الغير قدرا من الزمان والبعض الآخر بازاء المعاوق ضرورة ولما فرضت تساوي الحركات الثلث
في الحد المصدوق لم يتفاوت زمانها الذي اقتضاه الحركات من حيث هي بل انما يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فلا
يلزم محذور ورد ايضا التبس على من قال ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان ان الحركة تقتضي قدرا من الزمان ح
يدعو بما ذكره بل المراد ان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي بنفسها اي مع قطع النظر عن المعاوق
قدرا من الزمان ولا شبهة في صحته اذ بداهة العقل حاكمة بان كل حركة مخصوصة مع قطع النظر عن النظر للمعاوق تقتضي
قدرا من الزمان وح لا يلزم محذور لما بيناه قوله لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها اقول لا يقال قد
صرح المص في الاشارات بان للطبايع شعورا فنفي الشعور ههنا ينافيه فكيف ينبني عليه اتمام مرامه لانا نقول
المراد بالشعور المنفي ههنا الشعور الموجب لاختلاف الحركة والشعور الذي اثبته المص ليس شعورا موجبا
لذلك فانه لا يقول ان حركة الحجر الى الاسفل بالاختيار وانه يمكن ان لا يتحرك اليه قوله ولكن لكل القاسر لا تفاوت
فيه اقول اعترض عليه بانه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تفاوت الحركة من جهة القاسر فقط في تلك الصور الثلث وذلك هو
مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحاصل السرعة
والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا تفاوت ولا يزيد ذلك الزمان ويتفاوت بحسب تفاوت المعاوق
وان اراد ان القاسر لا تفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات
القسرية تفاوت اصلا وابطاء فذلك ظاهر البطلان ويرد ايضا ان ما ذكره انما يدل على ان الطبيعة والقاسر لا يكونان
على

على ماهية لتفاوت الحركة في الصور الثلث سرعة وبطأ بل لا بد فيه من المعاوق ولا يدل على ان لا يكون علة
لبعض الحدود بشرط المعاوق وبعضه بشرط عدم المعاوق وح لا يلزم ما ذكره من ان لا يتحرك حال السرعة والبطؤ
في صورة انتفاء المعاوق فالاولى ان يصحح الاستدلال عليه على ما سنذكره بقوله فلو لم يكن معاوق
يكون الطبيعة او يستدل بما ذكره على عدم كون الطبيعة والقاسر علة تامة للتفاوت فقط كما وقع في
المحاكمات لكن لكل قوله فلا بد من امر هو معاوق اه اقول قيل عليه لا نم ان ذلك الامر الا وهو المعاوق بل
نقول هو الميل فان كلام المص في شرح الاشارات يدل على ان المحدد لحال السرعة والبطؤ هو الميل القوي
الميل اذا كان واحدا لا يتصور ان يستند اليه الحدود المختلفة فلا بد ان المختلف حتى يتصور الاستناد
وان المختلف ذلك ههنا من جهة الطبيعة والقاسر بعدم الاختلاف فيهما فلا بد من امر آخر هو العائق فاستند
اختلاف السرعة والبطؤ بالآخرة الى العائق وان يرد بقولنا ان اختلاف السرعة والبطؤ معلل بامر آخر عائق
ان العائق علة قريبة لذلك الاختلاف بل يريد مطلق العلية سواء كان قريبا او بعيدا ومراد المص بان المحدد
السرعة والبطؤ هو الميل ان الميل علة قريبة لتحدد السرعة والبطؤ وهو لا ينافي ان يكون العائق متصفا
بمطلق العلية قوله فالجاذب هو مقاوم اه اقول قيل عليه لا نم ان الجاذب منحصر فيما ذكره لم لا يجوز امر
آخر غير العوائق كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فاذا اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس ويتبادر
في الحركة بحسب ما عنده من المغناطيس وايضا من يقول بالفاعل المختار ومنهم المص في هذا الكتاب يجوز
ان يعوق الباري تعالى المتحرك عن تاثيره من غير معاوق في قوام من المسافة قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية
لان ما يقتضي اقول قيل عليه لا نم ان غير الجاذب لا يعاوق الحركة الطبيعية قوله اذ لا يمكن ان يقتضي الطبيعة
لذاتها شيئا ويقتضي ايضا ما يعوق فيها عنه بالذات قلنا غير لا نم انما يلزم لو لم يتعدد غير الجاذب لكنه
متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والاخرى يعوق عنها كالطير اذا اسقط عن مكانه
بثقله وهو ينظر اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء قوله فلذلك يستدل بهما
بان على امتناع الخلاء اه اقول لا يتم الاستدلال بالطبيعية كما ذكر ولكن لا يتم بالقسرية ايضا لجواز ان يتحدد
المعاوق لذاتها هناك بان يكون المعاوق الداخل الجذب عن الخارج على كل من السرعة والبطؤ كما يكون
مجموع المعاوقين الداخل والخارج على كل واحد منهما وصورة الملاء قوله وذلك بان يقع الحركة اه اقول
لا يتم ذلك قوله لان الواقع في زمان لا يكون على اسرع الحدود قلنا ان اراد به ان الواقع في زمان لا يكون

اسرع الحدود الذي هو ممكن فلا بد ذلك قوله ضرورة ان الواقعة في نصف ذلك الزمان تلك المسافة تكون
اسرع انما يدل عليه ان لو امكن وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو ممنوع وان اراد ان الواقعة في زمان لا تكون
اسرع الحدود الذي لا يمكن الا بفرض فهو مسلم ولكن يقتضي ذلك ان يراد بالحصول والاسرع في قوله لاقتضاء
حصول الحركة على اصل لا يكون اسرع منه الحصول والاسرع العرضيين وهو غير الشرطية القائلة فلولا ان يكون
هناك معاوق لاقتضاء حصول الحركة على اصل لا يمكن حصولها اسرع منه قوله لكنها لا تكون في كل من تلك اقول فقد يمنع
ان الحدود المختلفة من السرعة والبطوء لا يمكن استنادها الى القاسر لعدم التفاوت في القوة القسرية في الصور
الثلث المفروضة وهذا بعينه يدل على ان لا استناد تلك الحدود الى النفس في الحركة الارادية ايضا لعدم التفاوت
في القوة الارادية في تلك الصور ايضا اذ المفروض تساوي الحركات الثلث من جميع الوجوه كما سبق قوله بل يصرح
على ان الكلام اه اقول لا شك ان كلام المص والشارح في الخلاء بمعنى المكان الخالي عما شغله كما ذكره سابقا ولا شك ان
ان هذا المعنى اعم من الخلاء الواقع فيما بين الاجسام فيكون الدليل المذكور الدال على الخلاء بالمعنى الثاني دليلا على بعض
المدعى بعض من ادعى امتناع الخلاء بالمعنى الثاني واستدل عليه بالدليل المذكور كان الدليل مثبتا للمدعى ومن الشارح
ومن الدلائل بل الدال على امتناع الخلاء انما يناسب المعنى الثاني دون الاول الذي كلامنا فيه كما يدل عليه كلام
المحشي سابقا قوله وانت خبير بان النقض بالاول انسب اه اقول اراد به النقض بالاول من المحتملات
التي ذكرها بقوله كان كما بالذات اي جسما تعليميا ولكن مقدار الخشب الى ما هو في ملاقيها بالحلول فيه الماده وانما
كان ذكر النقض به انسب لان كون واحد من المقدار طبيعة نوعية غير مختلفة واللوازم انما يناسب كون المقدار
المكاني جسما تعليميا حالا في المادة الذي هو التقرير الاول اذ في لا يختلف افراد الجسم التعليمي في الحلول في المادة وعدم
حلولها الذي هو من لوازم الطبيعة كما هو الظاهر لكون المكان مقدارا مجردا عن المادة بل ملاقيا لها بالانطباق
فانه يختلف افراد الجسم التعليمي بالحلول وعدم الحلول فلا يناسب كون الجسم التعليمي طبيعة نوعية واشار الفاضل
قوله وانت خبير الى ان الشارح لو جرى في الجواب على ما هو انسب كما ادعاه من ان كل واحد من الجسم التعليمي
والسطح والخط طبيعة نوعية لكان ما ذكره منافيا لمذهب المص من كون المكان بعدا مجردا مع ان الشارح بصدد
تقرير الدليل على نفي الخلاء على مقتضى مذهبه قوله وقد يستدل ايضا على وجودها بكونها مشارا اليها اه اقول لعل غرض
على الدليل بانها لو كان في هذا البحث مع انهم صرحوا بانها طرف مركزيه فلا شك انها معدومة لانهم صرحوا بان
النقطة لا بد ان تكون نهاية لامر ذي مقدار متناه في الوضع وحكموا بان الخط ينتهي بالنقطة ان كان متناهيا غير محيط

الدائرة

دائرة والسطح ينتهي بالنقطة ان كان متناهيا غير محيط الكرة وكان انتهاؤها وهو في امتداداته معا والجسم ينتهي
بالنقطة ان كان متناهيا غير محيط الكرة وكان انتهاؤه في امتداداته معا والجسم ينتهي بالنقطة ان كان انتهاؤه
في جميع امتداداته كما في المخروط من جانب راسه ولا شك لعاقل في ان الركن الذي انطبق على مركز العالم ليس
نهاية للخط الموجود المتناهي في الوضع ولا للسطح المتناهي في الوضع الذي انتهى في امتداديه معا ولا للجسم المتناهي في
الوضع الذي انتهى في جميع امتداداته لظهور ان ما يقرب من مركز الارض متصل اتصالا حقيقيا لا تعقل فيه ولا يتصور
النهاية في الوضع هناك لا يقال ان القوم صرحوا بان الكرة اذا ماست السطح فانما تماسه بنقطة موجودة
لا متناهية ان يكون ما به المماسة معدوما ولا شك ان هذه النقطة ليست نهاية لما ذكر من الخط والسطح والجسم المخروطي
لانا نقول المتبع هو البرهان لا ما نقل عنهم مما ظاهره فاسد بادنى تامل اذ لا شبهة في ان وجود النهايات
يتوقف على كون الشيء متناهيا في الوضع لا على كونه متناهيا مطلقا ولذلك حكم محققوا هذا الفن بان الكرة لا خط
ولا نقطة فيها وان الجسم المتصل الذي كان مركزه جهة التحت لم ينته داخله في الوضع الى امر غير قابل للامتداد في
الا انتهى ينتهي الى الطرف الذي هو سطح المتصل والعدم عنه ولا شك ان المتصل ما يتوهم عنده شيء في تلك الجهة
ومن اين كرة ذلك فلا يصح ان الخاطر وما يدل على انتفاء النقطة الموجودة في الكرة المذكورة ان الكرة
لو كانت بنقطة موجودة يلزم ان يكون في الكرة والسطح المماسين نقطا موجودة غير متناهية مع كونها محصورة
بين حاصرين وهو محال وان كانت الجملة الغير المتناهية غير مجتمعة في الوجود بيان الملازمة ان الكرة المذكورة لو
دحرجت في ذلك السطح من نقطة معينة الى اخرى فلا شك ان ما به التماس من مبدا المسافة الى منتهاها نقطة
من هذين المتماسين وان المتحرك متى يحاذي النقطة التي في المسافة ولو كان التماس بنقطة موجودة يلزم ان يكون
جميع النقط التي هي ما به التماس بين المتحرك والمسافة موجودة وهو غير متناه ويدل عليه ما ذكرنا من ان نقطة التماس
غير موجودة بين الكرة والسطح المستوي الحقيقيين ما ذكره الشارح في المقاصد من ان الحق حدوث الكرة والسطح
المستوي وما يثبتهما الى ضروري والقول بان موضع التماس ينقسم بالفرض مخالف لقولهم لان معناه صحة
فرض شيء وهذا في النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضروري الانطباق على المستوي وعند زوال
التماس من موضع يصير الكرة من ذوات الاضلاع على انا نقول النقطة عندهم النقطة عندهم انما
هي النهاية للخط فلم يوجد في الكرة بالفعل فان قلت قال الشيخ في الشفاء جهة السفل الارض
ونقطة موهومة في جهة الفوق الصا طرف البعد المتصل بالمركز في السطح وهو نقطة ما فكيف يكون لها جهتان

بالفعل بل يكونان بالقوة وقال انا قد جعلنا احد اسباب انقسام المتصل المسامتات والمماسات والمحاذيات
وهي انقسام بالفعل اذ يتغير المماس والمسامت والمحاذي بالمماسة والمسامتة والمحاذات كما بالاشارة فيكون
اذا المركز والطرف معنى الوجود وصرح فيه ايضا بما حاصله ان الاشارة بمعنى الوجود فالظاهر مما ذكره ان يكون
موجودا عند المسامتة والاشارة اليه وان كان موهوما قبلها وهو خلاف المعقول والمركوز في الاوهام قلت
لا يشك عاقل في ان اختلاف الاعراض لا يكون سببا للانقسام الخارجي ووجود الشيء فيه بالفعل كما سبق والشيخ
معترف به كيف وقال في الشفاء ومن الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك
العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم بعض لا كله او تسخنه لا كله فيعرض له بالبياض ثم اذا زال ذلك البياض
زال افتراضه فوجب ان يأول كلامه الدال على ان اختصاص الاعراض يوجب الانقسام بالفعل ويقال المراد بالفعل
هناك ما يعم فعل الوجود في الاعيان والاذهان ولكن لا شك عاقل في ان الاشارة الى المعدوم لا تجعله موجودا في
الخارج فوجب ان يأول كلامه الدال على ان الاشارة تفعل الوجود ويقال المراد بالوجود ههنا مجرد التعين
وان لم يكن ذلك بفعل الوجود في الاعيان فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالوجود في قولهم الجهة موجودة
ما يعم فعل الوجود في الاعيان وح لا يرد الاعتراض المذكور على القياسين قلنا ان استدلالهم بالقياس
الاول على وجود المكان وبالقياس الثاني على وجود الاطراف دليل قاطع على انهم لم يريدوا بوجود الجهة الذي
استدلوا عليه بهذين القياسين غير ما ارادوا بالوجود في قولهم المكان موجود والاطراف موجودة لا يقال
قولنا قرب الجسم الفلاني الى جهة التحت وقولنا بعد الجسم الفلاني عنها قضيتان صادقتان في نفس الامر فلا بد ان
يكون القرب متحققا في الاولى والبعد في الثانية ولا شك عاقل في ان القرب من المعدوم والبعد عنه محالان
وكذا قولنا تحرك الجسم نحو جهة التحت قضية صادقة ولا شبهة في استحالة الحركة نحو المعدوم فثبت ان جهة
التحت موجودة فبطل الحكم بكونها معدومة اذ لا تتوقف من اليقينيات فيكون الدليل الذي استدل به على
معدوميتها وتسميتها برهانا مغلطة وعدم العلم بغلط لا تقتضي صحته وكونه برهانا فكم من اطلع على الغلط لا يعلم
وجه غلطه على التفصيل وان علم كونه غلطا على الاجمال لانا نقول معنى القرب والبعد في القضيتين المذكورتين
القرب والبعد المتوهمين مثل ما يتوهم في حدود المسافة المتصلة الموهومة ومعنى التحرك نحو مكان الجسم الذي
يتوهم السطح المذكور في المركز به فيه فلا يدل ما ذكر على وجود جهة التحت فان قلت فعلى ما ذكرت
لا يكون القياس الاول جاريا في جهة التحت لا المراد بالوصول والقرب هناك الوصول والقرب الخارجيين

لا

لا الموهومين اذ العاقل لا يقول بانهما يتصلان بما في الوجود الخارجي ومدار الاعتراض على ما في تلك الجهة قلت
يحمل المعترض لفظ الوصول والقرب في القياس على ما هو اعم من الخارجي والوهمي بناء على انه لو حمل على الخارجي يورد المنع
المنع على الصغرى ورودا ظاهرا لظهور ان المعلوم لنا ان الجهة يتصل اليها الاجسام او تقرب منها او تبعد عنها
وصولا او قربا او بعدا مطلقا اعم من ان يكون ذلك بتلك الوصول والقرب والبعد على حدود المسافة وح يكون
المراد ذلك المعنى الاعم في الكبرى ايضا وح يظهر جريان القياس المذكور وهو ما ذكرناه ان ارادوا بالوصول و
القرب الوصول والقرب الخارجي فلا ما الصغرى كما ذكرنا وان ارادوا الاعم منع الكبرى القياس ويرد عليهم انهم
صرحوا بان جهة التحت موهومة كما وقع في الشفاء وغيره وصرحوا بان الجهتين متباينتان بالطبع ولا شبهة
في ان هذا التباين الذي اثبتوه بينهما هو التباين الخارجي يدل عليه تتبع كلامهم ولا يمكن التباين الخارجي مع عدم
وجه التمايز بينهما في الخارج فيلزم ان يكون جهة التحت موجودة فبين كلامهم تدافع انما اطنبنا الكلام في هذا
المقام اذ زالت فيه اقدام الافهام وضل كثير ممن يعتريه دياره من العلماء العظام حتى تحاموا في دفع الاعتراض
الى موهي تشمئز من طوع النظام وتفوهوا بما جاء به لا يسمن ولا يغني من جوع ولا يغني شيئا واضحوا الى اشياء
هي ابعد من القول بتعلل الدجى وتوغلوا في الضلال وحرفوا الكلم عن مواضعها وحملوا كلمات الحكماء على
محامل لا طائل تحتها ولا فائدة في ذكرها **قوله** لانا نقول اه **اقول** اراد ان يثبت كون ما سماه جهة
طرف الامتداد مع قطع النظر عن تناهي الابعاد بان نقول انا نعلم بالضرورة ان الاشارة الى الممتد
مع انها منتهى ومنقطع لا تمتد الى ما لا اه بل ينعدم وينقطع عنه وكذا الحركات المستقيمة نحو ما سواء
كان الابعاد متناهية اولا ولا بد ان يكون ذلك المنتهى والمقطع موجودا اذ لو وضع امتداد ما في الاشارة
لكونه مشارا اليه ومقصودا للمتحرك وكون الاشارة والحركة نحوها يلزم ان يكون طرفا للامتداد جسماني لانه
غير منقسم وكل غير منقسم طرف فثبت ان منتهى الاشارة الذي هو المراد بالجهة يكون طرفا فثبت ان
ماهية الجهة طرف من غير الاحتياج الى اثبات تناهي الابعاد فظهر ان الموجه من الاستدلال على
عدم انقسام الجهة هو الاستدلال على ان الجهة بمعنى منتهى الاشارة والحركة يكون طرفا للامتداد
الجسماني وقول المحشي انا نثبت اه وان كان مسوقا بدفع السؤال الاول فظاهر الا انه ادرج فيه
ما يندفع به السؤال الثاني ايضا حيث قال ويجب ان يكون ماهيتها طرف الامتداد لانه لا يكون
انقسامها وقال وهذا هو المقصود مما ذكره الشارح فانه يدل على ان الاستدلال على عدم انقسام

الجهة بمعنى الطرف بل المقصود وهو الاستدلال على عدم انقسام الجهة بمعنى منتهى الاشارات والحركات ومقطعها ينظهر
كون الجهة هى الطرف وانما تعرض لوجوده المقطع والمنتهى مع انه لا مدخل لها فى بيان كون الجهة عبارة عن الطرف
لان المقصود بيان المسئلة وهو موقوف على بيان الهادية وان كان يتبع للمص والشارح ان يقدما بيان
الماهية على بيان الهادية ويجعلا كذلك ولكان الحق الذى اشار اليه بقوله فتامل وانما تعرض لكون نهاية ذا وضع
الاشارة لينفس انها على اى الحاء الوجود وقوله فتامل يحتمل ان يكون هذا اشارة الى ان ما ذكره
فى الجواب من ان اثبات كون الجهة طرفا مع قطع النظر عن تناهى الابعاد وان كان حقا والا لكان مخالفا لما اختاره
المص والشارح من الاشارات حيث قالا فيه وهو عمل ما حصر طرف الامتداد وهو غير منقسم وانما يحقق ذلك بوجوب
تناهى الامتدادات قال فى الشرح لانها لو كانت منقسمة واذا وصل المحرك اه اول فيه نظر اذ يجوز
ان يكون وصول المحرك الى قرب الجزء منه محالا وعلى تقدير وصوله يكون عدم الوقوف محالا والمحال جاز ان
يستلزم المحال قال فى الشرح ولان الجهة مشار اليه اشارة حسية وكل مشار اليه اشارة حسية فهو
ذو وضع اقول فان قيل وان سلم القياس مصادرة على المطلوب لان الجزء الاكبر هو موضوع الحد الاوسط
اذ الوصف هنا ليس بمعنى المقولة بالعرض قلنا كون الجهة فى نفسها بحيث يمكن
ان يشار اليها غير كون الشئ بحيث يمكن الاشارة اليها والمسلم الثانى والمدعى الاول
والمراد بالاكبر هو الثانى فتامل ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان المراد بالاوسط هو الاشارة بالفعل
وبالاكبر قبولها ويكون ما ذكر استدلالا باثبوت الاشارة بالفعل على ثبوتها فانه مصادرة او يقال انه اراد
بنى الوصف عن المادى كما صرح به فى شرح حكمة العين حيث قال ان الجهة شئ ذو وضع اى مادى لا مجرد قوله او الحصول
عندهم وصولا او قربا الى الجهة اول فيه اما اولا فلان المراد بقطع الحصول فيها والحصول فيه فى المص والشارح
اعم من الحصول بالفعل والحصول عندهم كما قيل مثله فى حصول صورة الشئ فى العقل وهو لا يرد على المص
والشارح ان يقال ان الجهة ليست معقولة بالحركة للحصول فيها لانها طرف الامتداد ولا بد ان يكون غير منقسم
ولو بوجه فيحتمل ان اصل الجسم المنقسم فى جهة الحركات فى غير المنقسم ولو بوجه ويمكن ان يدفع بانا نمنع
امتناع ان يكون اصل المنقسم فى جهة الحركات فى امر غير منقسم ولو بوجه وانما يمتنع ان لو حصل فيه بجميع امتداداته لم
للجواز ان يكون بعض امتداداته المنقسم فى الجملة فى امر منقسم فى الجملة لحصول الجميع فى المكان على تقدير كون المكان
سطحا قوله والحاجب الذى على راس اصبعها على وضع اللمس لان الامتداد الخارجة من قدم كل منهما من هنا الى

الى راس الاخر واعلم ان حاصل السؤال هو ان الشارح اطلق القول بان جهتى الفوق والتحت لا تتبدلان
وليس كذلك لان الفوق والتحت قد يراد بهما ما يلى راس الانسان وما يلى قدمه وقد يراد بهما ما يلى السماء وما يلى
قدمه والاول لا يتبدل بالعرض المذكور وان كان الثانى غير يتبدل فلا يصح اطلاق القول بان
الجهتين المذكورتين لا تتبدلان وحاصل الجواب ان الجهتان لا تطلقان ولا يراد بهما ما يلى الرأس
ويلى القدم اطلاقا بل المراد مما ورد فى عبارتهم ما يلى راس الانسان والقدم بالطبع على المعنى الذى ذكره
وحينئذ لا يلزم التبدل بالعرض المذكور قوله ومعنى ذلك اول ظهر بذلك ان لفظ بالطبع سقط بالعمل الاصح
المقدم كما توهم فاعترض قوله وان قلت هذا الكلام صريحا اه اول تقرير انه ص ح
بان جهة الجسم المكعب خطوط وسطوحه وتقاطع هذه يدل على ان جهة الجسم واجبة مع هذا لا يصح
حكمه الجسم ذى الجهة اى جهته للوصول اليها او الهرب منها والاصح الحكم بان بعض جهات الاجسام المنقسمة
الحركة غير يتبدل وهو خلاف ما ذكر سابقا من ان بعض جهات الاجسام المنقسمة الحركة التى هى ذو الجهة
يتبدل وان المحركات المنقسمة الحركة يقصد بحركتها الوصول الى الجهة او الهرب منها فانه يدل على ان القائل
بالحركة المنقسمة الذى هو ذو الجهة ولا جهة دون غيره من الاجسام العلكية على ما صرح به يقصد الوصول
او الهرب الى جهة التى بسبب ذلك القائل بان معلول وجهة فعل ما ذكرنا من السقوط لا وجه للجواب عن
السؤال بان يقال لم لا يتصور حكم الجسم الذى قائم به يتحرك بها بحركته واما حركة الى جهات تقوم بالجسم الصاعد
الجسم الصاعد الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل فى حد ذاته الفوق والتحت انما يلزم على تقدير حركة المحدد
وهو ممنوع او ممكن وهو غير ممكن والا لم يمكن تحدد اهل الجواب ما ذكره الفاضل المحشى وحاصله ان الجهة
وان اطلق وبراد به الجهة المطلقة اى الطرف الذى يكون منتهى الاشارات ومقصد الحركات وانما سميت بالطرف
لكونها بالنسبة الى جميع الحركات بالة بسيطة وعدم كونها مقيدة بكونها منسوبة الى بعضها وبين مخصوص ببعض
الاجسام وبعض الجهات وظهور ان مقصد جميع الحركات ومنتهى جميع الاشارات ما يلى الاجسام والاطراف
وقد يطلق ويراد بها مطلق الجهات الذى هو طرف الامتداد وبين عام يجمع الاجسام اذ لكل جسم لا بد من
تلبسه سارية فى الجهات منقطع لتناهى الابعاد فيكون له وبتناول طرف كل اى يطلق عليه والمراد بما ذكرنا
سابقا هو الجهات المطلقة لا مطلق الجهات وبين ليست قائمة بذى الجهة فلا امتناع ان يتحرك ما به جهة
هذا المعنى الى جهة واما انه يتحرك الجهة بحركة ما لذى الجهة والمراد بما ذكره الامام هو الجهات المطلقة فانه يلزم

الاستدارة في اللوازم قوله ولا شك ان العامة غافلون عنها اه اقول هذا رد على المص حيث زعم في شرح
الاشارات ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الثاني فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول
قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ولا يمينه وشماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ولا قدامه
وخلفه الا بحسب سمك قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الاشتباه واحدا قوله لان جهة الفوق اه
اقول اشار بذلك الى بطلان ما توهم من ان الفوق هو السطح المفروض على سطح الفلك الاعلى حيث يلزم ذلك
ان يكون الفوق متعددة مع اتحاد البحث قوله لان المتناهي يوجد فيه حدود اه اقول لا يقال المراد
بالتناهي التناهي في المقدار كما هو الظاهر ويدل عليه قوله وانما تعرض للملا المتشابه تنبيها على ان اثبات تحدد
الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك انه لا يلزم في مثل هذا المتناهي حدود موجودة متخالفة بل اللازم وجود
حد سواء كان متعددا كالمضلعات او واحدا كالكرة المصمتة فانها متناهية في المقدار مع انه لا يوجد فيها
حدود مختلفة بل حد واحد متشابه هو سطح فلا وجه لقوله لان المتناهي يوجد فيه حدود مختلفة الحقيقة لانا نقول
اراد بوجود الحدود ما يقابل العرض والاعتباري المحض ولا شك ان الجسم الكري يكون فيه حدود بعضها
موجودة في الخارج وهو سطح وبعضها متميزة في نفس الامر وان كان من الوهميات كالنقطة المركزية لا يقال
لزوم التشابه وعدم الاختلاف في غير المتناهي محل بحث اذ يحتمل ان يكون عدم التناهي بطريق احاطة الاجسام
بعضها ببعض وما بينها الى غير النهاية فيوجد في غير المتناهي حدود مختلفة لانا نقول هذا غلط فاحش
لان تلك الحدود المختلفة ليست حدودا لغير المتناهي الذي هو مجموع الاجسام من حيث هو مجموع الاجسام من
حيث هو مجموع بل حدود اجزائه التي هي كل واحد من الاجسام ولا شك في انه متناهي المقدار والمراد بنفي وجود
الحدود في الملا نفي وجود الحدود التي تكون حدودا له لا نفي وجود الحدود فيه مطلقا لان وجود الحدود
في اجزاء غير المتناهي كما في المفروض المذكور يقتضي ان تكون المحدود ما له تلك الحدود وهو متناه فيندرج التحديد به
في التحديد بالمتناهي وهو خلاف المفروض قال الشارح بان يكون بعض حدود المفروضة فيه جهة و
بعضها جهة اخرى اقول قال الفاضل الرازي في المحاكمات تعيين الحدود بالمفروض يستدرك بعدم
توقف الدليل عليه واقول انما قيد به لئلا يتوهم ان الحدود في الملا المتشابه حدود موجودة ويتوهم
انها منافية لتشابه الملا قال فيه وبعضها جهة اخرى تخالفها بالطبع واقول اشار المص
في شرح الاشارات الى ان مخالفة جهة لجهة اخرى بالطبع مما له مدخل في الدلالة بل لو لم يكن الا جهة واحدة للحدود

لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون مثل الجهة ويطلق بالبعض الاجسام دون
بعض من غيره قال الشارح والجسم الواحد من حيث هو واحد اي حدود ما يليه بالقرب فيمتنع ان يحدد
ما يقابله اقول قال الفاضل الرازي في المحاكمات ان بعض جهة القرب مستدرك في الدليل اذ يمكن ان يقال الجسم
الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فان كان لا بد لكن
في نفس الامر الا ان الدلالة لا تتوقف عليه واقول المقصود من التعرض لجهة القرب وتعيينه هذا الاشارة
الى الاستدلال على ان الواحد من حيث انه واحد لا يحدد الا جهة واحدة وكانه قيل الجسم الواحد من حيث انه
واحد ان لا يحدد الا جهة واحدة وكانه قيل الجسم الواحد من حيث انه واحد ان حدد جهة فلا يحدد الا جهة واحدة
اذ لا يتحدد الا جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد به لكونها غير محدودة وقال ذلك الفاضل فان قلت لم لا حاجة
الى هذه التقسيمات التي اوردها في البرهان بل اكثر المقدمات المذكورة مستدرك اذ يمكن ان يقال لما كان
للجهة طرف الامتداد فيحددها اما جسم او جسماني لان بعض ذي الوضع لا يكون الا ذي الوضع ولا بد ان ينتهي الى
الجسم يمكن جسم بعينه ان يكون محددا ولا شك انه يحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد لان تحدد جهة البعد
ليس بالعمق بل من جهة المحاطية يتحدد سطح جهة القرب ومركزه جهة البعد وهو المط فنقول لا شك
ان محصل البرهان وحاصله حينئذ الا ان الشارح انما زاد التقسيم الاول وهو تحدد الجهة اما في ملا متشابه
او غيره لانه اراد اثبات تحدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد او على تقدير لا تناهيها وكانه قال اشار الى كفاية
في الجهات وهو انه يتبدل علينا الجهات موجودة فيتحدد الجهات لا بد ان تتعين وضعها فيتعين وضعها
اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اي لا نجوز ناه وجود ملا متشابه غير متناه لانه لا يجوز تحدد
الجهتين فيه ولنفرض تحدد الجهتين في الخلاء مع انه من المستحيل فقد نبه بذلك على ان اثبات تحدد الجهات
لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني وهو تعيين المحدود الجسم او
جسماني رفعا لما سبق الى الاوهام من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت
انتهى كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان قوله في السؤال لما كان الجهة طرف الامتداد ان اراد به ان الجهة
طرف جميع الامتدادات ومتناهيها يلزم ان يتوقف الدليل الذي حكم عليه في الجواب بكونه حاصل البرهان
على تناهي الابعاد وهو انه صحيح والجواب بان هذا البرهان لا يتوقف على تناهي الابعاد وان اراد طرف امتداد تا
فاما ان يراد بالطرف الطرف الموجود في الخارج فيلزم ان لا يكون ما ذكر على ما هو البحث لانا اثبتنا البرهان

٧١

لا يتوقف على تناهي الأبعاد وإن أراد به طرف امتداد فإما أن يراد بالطرف الطرف الموجود في الخارج فيلزم أن
لا يكون ما ذكره مما يجديه البحث لأن أقصى البرهان على تعيينها وصحوابها والحال أنه بصدد إثبات تحدد الجهتين
معا وإن أراد بالطرف مطلق الطرف ولو كان ذلك بحسب التوهم فلا نم أن تحدد مثل هذا الطرف يقتضي الجسم المتناهي ه
حيث يثبت أن المحدود يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد لم لا يجوز أن يكون نقطة أو خطا أو ملاء متشابها ولابد
أن يبطل شيء من الاحتمالين بما ذكره من البرهان أو يبطلان ولهما وكون تناهي الأبعاد وامتناع الخلاء متعلقا
بهما قلنا وإن يكون إبطال الاحتمالين المذكورين بهما مقتضى البرهان ولا نسلم أن يكون التعرض لهما متروكا
والحق أنه إن أراد بالبعد في قوله إن البعد عنه غير محدود البعد الخارج عن الجسم الذي فرض كونه محددا بغير ذلك الجسم
لا يتحدد بنفيه أيضا لكونه البعد الغير الخارج غير محدود كما اعترف به في ذلك الفاضل حيث قال فإن البعد
إذا كان خارجا عن الجسم فإن كل حد يفرض فيه أنه غاية البعد فوراء ذلك البعد أبعد منه بالضرورة وإن البعد المطلق
أو الداخل في حشو المحدد فإنه كما يحتمل أن يكون منتهيا لتحددها ما يحدد جهة الفوق يحتمل أن يكون جسم في ثخانة المحدد معا في
لجهة القرب فلا يتوقف تحدد ما ذكره من أن يكون المحدد للجهتين معا جسما واحدا فلا يلزم أن يبطل هذا الاحتمال حتى حرز
يتوهم ذلك وقوله يجب زيادة القسم الثالث من تتمة البرهان فلا استدراك في تلك الزيادة ولا حاجة إلى التكلف الذي
ارتكبه ولا وجه لقوله في الحواشي لا شك أن هذا يحصل البرهان وحله صحيح والثالث أن هو في
المواقف ضد بينه يدل على أن إثبات تحدد الجهات لا يتوقف على تناهي الأبعاد وتناهي ما ذكره في ذلك الكتاب
وبيان تناهي الأبعاد من أن إثبات المحدد يتوقف على تناهي الأبعاد لأنها لو كانت غير متناهية لم يكن لها
حدود فلا يكون المحدد موجودا لأنه تعالى لعله أراد أن إثبات المحدد ببعض الأدلة يتوقف على
تناهي الأبعاد فلا منافاة بين الكلامين لأنا نقول قوله لأنها لو كانت غير متناهية لم يكن لها
حدود إلخ يدل على أن إثبات المحدد مطلقا يتوقف على التناهي وهو ظ ويرد على ما ذكره أولا أن الدليل المذكور
إنما يدل على أن المحدد يستلزم تناهي الأبعاد في نفس الأمر وهو لا يدل على أنه يتوقف وجود المحدد على
التناهي فضلا عن أن يتوقف إثبات المحدد عليه قوله لأن الانتهاء والانقطاع من عوارض المادة أقول
هذا إنما يصح على تقدير انحصار المقادير في عوارض المادة كما هو مذهب من ينكر البعد المفطور وأما إذا لم
ينحصر فيها كما هو مقتضى النص المذكور عن كون الخلاء بعد البعد المفطور محددا أو مقتضى مذهب المصنف الملكي
فلا يصح أن المقدار العارض للبعد المفطور من شأنه الانقطاع والانتهاء قال في الشرح ولا يتحدد به البعد

20v

عنه أقول إنما لم يتحدد به البعد لأن البعد عنه أي جسم يفرض منه ليس محددا أو أن البعد إذا كان خارجا عن
الجسم فالبعد عنه إلى أين فإن كل حد يفرض أنه غاية البعد فوراء ذلك الحد أبعد منه بالضرورة بخلاف ما إذا كان
البعد في حشو الجسم فإنه لا يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى أن كل حد يفرض لا يكون أبعد منه بل يكون
من جهة القرب اعترض عليه بأنه إن أريد به أن البعد المفروض لا يتحدد فلا نم ذلك فيه لأن البعد المفروض الخارج
إلى المحدد وإن أريد به البعد الموجود فلا نم أنه غير محدود وأجيب بأن جهة الفوق وجهة التحت سيان لأن حتى
أن أي بعد يفرض من جهة الفوق في كل جانب يميل إلى جهة التحت وأي بعد أخص من جهة التحت فهو يميل إلى جهة الفوق
وعلى هذا أيضا هو الإشكال قوله أقول فيه بحث لأنه إن أراد أن كل واحد من الفوق والتحت يميل البعد عنه
في كل جانب محققا كان أو موهوما إلى ما لا نهاية له فلا نم ذلك لظهور أن البعد المفروض نحو خارج العالم لا يميل
إلى جهة التحت وإن أراد أن كل بعد في كل جانب يميل عنه إلى ما لا يتناهى فمسلم ولكن يمنع عدم ثبوته في صورة الحصر
المتنازع فيه الذي فرضنا محددا قال في الشرح فإذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما أقول قيل الصواب
أن يقول لا يتحدد الجهتان بهما لأن المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل منهما لا ينافي
وأما أن المحدد يجب أن يحدد جهتين معا فإنما يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة
فيه ويمكن أن يجاب عنه بأنه لم يرد الشارح أن الجهتين لا يتحددان بجسمين بحيث يتحدد بكل من الجسمين إنما
حتى يرد ما ذكر بل المراد أن الجسمين لا يتحدد بكل منهما ماص أي لا يكون الجهتان محدودة بثبوت التحديد
المذكور لكل منهما وحاصله أن كلا من الجسمين يحدد جهة قربه فقط ولا يتحدد به ما هو جهة البعد حتى لا يتحدد
الجهتان معا بواسطة تحدد كل جهة بجسم مخالف للقوى لأن جهة قرب كل منهما ليست مخالفة للأخرى لعدم كونها
غاية البعد والقرب وإصلاح ما ذكرنا ولا اعتبار على كلام الشارح عند ذوي الإنصاف وأما ما قيل إن قيل
وإن المحدد يجب أن يحدد جهتين معا لأن أوجب عليه بأنه إنما يتم ما ذكره أن لو كان المراد بالمحدد المحدد
الواحد وأما إذا كان المراد ما يعم القليل والكثير فلا يتوقف المقدمة القائلة بأن المحدد يجب أن يحدد الجهتين
معا على امتناع كون المحدد جسمين فلا يلزم المصادرة قوله بل القائلة بينهما على وجه لا يمكن أن يتوهم ما هو
أبلغ منه أقول لا نم ذلك فإن المعلوم لنا ضرورة أن الجسمين متقابلتان متباعدتان غاية التباعد
وأما أن ذلك التباعد على وجه لا يمكن أن يتوهم ويتصور ما هو أبلغ منه فليس بمعلوم ويحتمل عند العقل أن
يكون كل منهما البعد الأبعاد المحققة دون المفروضة لابد لذلك من دليل قال فالحد منها غاية البعد

عن الفوق بحيث لا يتصور **أقول** التباعد في هذه المرتبة ليس مما يلزم للجهتين ضرورة كما مر **قوله** فانه
ينحصر الابعد هناك في المركز **أقول** ان اراد انه ينحصر الابعد المطلق اعم من ان يكون البعد داخليا او خارجيا
فلا نم ذلك اذ يمكن ان يتصور نقطة ابعد من النقطة التي هي المركز اذا كانت تلك النقطة في جهة خارج عن
الجسم الذي اعتبر مركزه ابعد بالنسبة الى النقطة الداخلة فيه وان اراد به الابعد الداخل في الجسم فنسلم كون
النقطة المركزية ابعد الا انها لا تكون ابعد الابعاد على وجه لا يتصور ما هو ابعد منه مطلقا بل يكون ابعد
الابعاد الداخلة في الجسم لا الابعد المطلق وان اعتبر كون الجهة ابعد بالنسبة الى الابعاد الداخلة في الجسم يكون
اصل المقدمة القائلة ان الجهة لا بد ان تكون ابعد الابعاد في الدليل مصادرة لان كون الجهة ابعد الابعاد
الداخلة يتوقف على امتناع كون المحدد جسمين متباينين فيكون اصل المقدمة ودليله يكون مصادرة
ايضا المراد بابعد الابعاد في قولنا فان البعد اذا كان خارجيا لا يكون ما هو ابعد الابعاد مطلق البعد
الابعاد لكن المراد في قولنا ان البعد عنه اذا كان واصلة داخل الجسم يكون المركز ابعد الابعاد فافهم
قال شارح المقاصد ان اثبات المحدد يتوقف على امتناع الخلاء اذ لو جاز لجاز ان ينتهي الاشارة
ولنا يتوقف على الخلاء في الاجسام بالحقيقة واسناد حركاتها الى الطبيعة والا لكان من الاجسام
ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه ومنها ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلو لم يكن العلو
والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز
على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا الى ميولها الطبيعية لم يتم ما ذكروه في اثبات
المحدد بالتفسير المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد
من الحركات المستقيمة من السموات لا تقبل الخرق والالتئام ولا الكون والفساد والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح والاين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة و
الثقل الى غير ذلك مما ورد به الشرع على انه لو تم ما ذكره فخاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه
علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يتحرك على الاستقامة
لامتناع اجتماع الميلين قلنا لو سلم ذلك فانما يعطي الاستدارة الدائمة لم يعلم بالرصد ودليل سرمدية
الحركات لم يتم كيف وجعلوها اوله يتسع الكلام انتهى كلامه وقد ظهر من وجوه الاولى ان توقف
اثبات المحدد على امتناع الخلاء مطلقا كما يدل عليه كلامه ممنوع فان امتناع تحدد الجهة بجسمين في الحقيقة

والخلاء علي على النفي المحض كما يعرف المتكلمون واشار اليه بقوله ان الخلاء عندنا ممكن مما لا يمكن ولهذا لا يتوقف على كون
الاجسام مختلفة الحقائق وعلى كون الجهات مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع بل يتوقف على كون الجهتين متباينتين
ومتقابلتين سواء كانتا طبيعيتين او لا ولا يلزم فيها انه اذا كان احدهما مطلوبة يكون الاخرى مهروبا عنها وبالعكس
سواء كان الطلب والهرب طبيعيين او ارادتين قسريين ومن هنا ذكرنا ما ذكره الفاضل الرازي في تقرير الدليل
ثم وتلخيصه بحيث لم يذكر فيه كون الجهتين المختلفتين بالطبع والثالث ان قوله كيف وقد جعلوها اوله لا اذا
يعني انه كيف ليس كما ينبغي اذ مرادهم بالارادة ههنا الارادة اللازمة الممتنعة الانفكاك فهي الارادة التي
يتحقق في القادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الذي يجعلون قادرا بهذا المعنى مع انهم يقولون
ل انه موجب ولا يتحقق في القادر بمعنى صحة الفعل والترك والظاهر ان الارادة التامة اللازمة لا مما يحتمل العكس
لها المراد عموم **قوله** ولا يعلم الاستدلال **أقول** قيل هذا مما ذكر بعدم الاطلاع على مسائل الهيئة ودلائلها
فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد
والاستقامة بالمقدمات الهندسية لا يتطرق اليها اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية
على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف بسبب حيلولة الارض
بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر
المختار واسناد تلك الاصول وبهذا لا يتعين ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهم لم يجوزوا ان الاصل في الهيئة
مثلا مع تقرير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب الارادة وجه القمر عند الخسوف ومن غير حيلولة
الارض ولكن يجوز ان يسود ويتوقف على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وانصلح على تقدير جواز
الاختلاف في الحركات الفلكية يجوز ان يكون اوضع كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما وتحرك البدرين
على وجه لا يحدث تصير وحاجبا لها المظلمات مواجهين لنا في حالة الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك
اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس
وان الكسوف والخسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية بل في
الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت لم تنقلب عند خروجنا منه رجالا فضلاء محققين في العلوم الالهية
والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحيث لا الدهر بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز

ان يحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ذلك الوضع الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من
الاستناد للحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في كتب القادحين في الضروريات **قوله** و
الحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما ثبت في العادة **اقول** تصدير
المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس امرا ولا حاصلا يمكن اثباته من غير ابتنائه عليها فان
المذكور فيه بعض مقدمات هندسية لا تطرق الاشتباه وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات تحكم
بها العقل بحسب الظن مما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا
مقعره لمقعره ولا استدلال لهم عليه الا قولهم ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه كما يقولون
ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا
ابطأ حركة وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان الاختلاف في حركة الشمس اسرعة
والبطء اما بناء على اصل التدوير واما بناء على اصل الخارج من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي
ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرناه اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف في
انتهى كلامه **واقول** من انصف من نفسه يجد ان بعض مسائل الهيئة مما يتوقف اثباتها على نفي القادر
المختار لا كما زعمه القائل من ان المذكور في مسائل الهيئة ليس مما يتوقف اثباتها على تلك الاصول الفاسدة فانهم
استدلوا على استدارة السماء بحركة الثوابت على دوائر متوازية حول نقطة لا تتحرك اصلا مع امور لا يتصور تلك
الحركة معها الا مع استدارة ما تحركها الحركة وتفصيل ذلك مذكور في كتب الهيئة ولا شك ان مصنفه ان ما ذكر انما
يفيد مطلوبهم ان لو امتنع الخلاء والخرق ولم يكن البارئ فاعلا مختارا والا جاز حركة الثوابت في الخلاء ام في
الملاء والغير الكري السائل بتحريك الفاعل المختار اياها على تلك الهيئة فلا يثبت جسم يكون تلك الكواكب متحركة بحركته
فضلا عن استدارته ودعوى كون الاحتمال بمسائل امثال العاديات للبعض خروج عن الانصاف وايضا
قالوا لا وقوف للكواكب ولا اختلاف في حركته ولا سرعة والرجوع والسرعة والبطء بل انما يكون ذلك
بحسب الرؤية وان ذلك لان ذلك مبني على ابدية حركة الفلك المبني على قدمها المبني على نفي القادر المختار
والحاصل ان اثبات الحركة الفلكية البسيطة ولا شيء منها يتعين فلا يكون ما يتوقف عليها فقضينا فلا يثبت
التدوير لانه موقوف على كون الوقوف والاختلاف غير حقيقيين فتبصر والناصر في المعقول في صنعهم

الحل

الامور في

من

من ارباب هذا الفن بان نفي الخلاء وعدم قبول الخرق والالتئام من مبادي هذا الفن فيعلم منه ان تصديرهم
بها ليس على طريقة الفلاسفة كما زعمه بعضهم بل لكونهما من مبادي الفن **قوله** ووجوب التشابه فيما اه **اقول** قالوا
الحركة الفلكية اما مفردة او مركبة لانها ان صدرت عن فلك واحد فهي مفردة وان صدرت عن فلك اكثر من واحد
فهي مركبة وقالوا الحركة اما متشابهة او مختلفة لان المتحرك بها ان قطع عند نقطة في ازمنة متساوية زوايا متساوية
او قطع عن محيط دائرة مرسومة عليها في ازمنة متساوية قسيا متساوية فهي متشابهة وتسمى بسيطة ايضا وان
لم يفعل ولم يقطع كذلك بل قطع في ازمنة متساوية غير المتساوية بان يكون على نهج واحد من النظام من غير ان
يكون فيها سرعة تارة وبطء اخرى حقيقة واستقامة اي حركة على التوالي اي من المغرب الى المشرق تارة ورجوع
من تلك الجهة او وقوف اخرى حركة حقيقية بل كل ذلك بحسب الرؤية لاسباب توجبه فهذا هو الذي يتوقف عليه اثبات
التدوير اذ لو جاز تحرك الحركة الفلكية المستديرة البسيطة اختلاف بحسب الحقيقة وانقطاع وجاز للفلك والكوكب
وقوف حقيقة لجاز ان يكون المنشأ للاحوال العارضة للكوكب المعلومة بالرصد من الاسراع والابطاء والرجوع و
الوقوف خارج المركز فقط بان يتحرك تارة سريعا وتارة بطيئا ويتحرك تارة الى جهة وتارة الى جهة اخرى مقابلة لها و
يقف تارة اخرى واما اذا لم يكن الامور المذكورة حقيقية بل بحسب الرؤية فلا بد ان يكون هناك فلك يتحرك
و به تعرض تلك الامور للكواكب في مواضع معينة كما فصل ذلك في موضعه **قوله** امكن ان لا يكون الافلاك وحدا **اقول**
لا يثبت هذا الامكان بمجرد امكان الخرق والالتئام بل لا بد ايضا من امكان انقطاع الحركة الفلكية وعدم
تشابهها حتى يكون ما نشاهده من اختلاف حركة الكواكب ووقوفها حقيقيين فيمكن ان يستند الى الكوكب
نفسه والا فلا بد ان يكون هناك فلك او فلك تستند اليه تلك الاحوال كما قال **لا يقال** انا نشاهد كسف
بعض الكواكب بعضها فكيف يتصور ان يكون الكل في فلك واحد وان فرض امكان الخرق لانا **نقول**
يجوز ان يكون الكاسف في مقعر الفلك والمنكسف في محدبه **قوله** امكن ان لا يكون فلك اصلا **اقول**
لا يثبت هذا الامكان بمجرد امكان الخلاء بل لا بد مع ذلك من امكان انقطاع الحركة الفلكية وجواز الخلاء في
فيها حقيقة لانا نشاهد الحركات المختلفة في الجهة فلا يتصور عروضها لشيء واحد فلا واحد اذا فرضت
تلك الحركات ذاتية فلا بد ان يكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا وهو يستلزم ثبوت فلك او ينقطع بعضها
فيقف المتحرك ثم يشرع في حركة اخرى اذ لا بد ان يكون بين حركتين مختلفتين زمان سكون عندهم فلا بد من
امكان هذا الاحتمال حتى يمكن حركة الكواكب في الخلاء بدون وجود الفلك وكذا نشاهد اختلاف حركة كوكب واحد

بالسرعة والبطؤ فلا بد ان تكون هذه الاحوال حقيقية عند راجع الى الرؤية فقط حتى يمكن ان لا يثبت فلك اصلا
مع امكان الحكاية ولا يشكل كون هذه الاحوال حقيقية يتوقف على امكان انقطاع الحركة الكوكبية وعدم لزوم تشابهها
قوله ويتم في قريب من يوم وليلة اه اقول انما قرب لان دورة يتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان مركز
الشمس اذا كان محاذيا لجزء من المعدل حال كونه في الافق الشرقي وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب وتحرك الشمس بحركتها
الخاصة نحو الشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى الافق بتلك الحركة من الغد وتمت دورته لم يصل بعد مركز الشمس الى الافق بل
يكون تحته في ذلك الزمان لانه قد تحرك بحركة فلكها قدرا من مداره فاذا وصل مركزها الى الافق تم يوم بليلته
قوله اذ لها اختلاف منظر اه اقول اختلاف المنظر قد يعد فيما بين خطين خارجين احدهما من مركز العالم والاخر
من موضع الابصار على سطح الارض الى فلك البروج مارين بمركز الكوكب فالكوكب الابعد لا يكون له اختلاف منظر
اصلا او يكون اقل من اختلاف منظر الاقرب فان البعد عن الارض قد يجعله بحيث لا يكون له قدر محسوس فلا
يختلف الخطان بل يكونان كانهما خط واحد لا حقيقة لاستحالته بل بحسب الحس وانما يعرف الاختلاف المذكور بالة
يسمى ذات الشعبتين نصبت في دائرة نصف النهار قوله لا تتم حركة واحدة اه اقول خارج المركز يتم حركة واحدة
من حركة الكوكب على المحيط لحاله تحرك الحامل اياه بخلاف التدوير فانه انما يتم بحركتين احديهما حركة الكوكب على المحيط
التدوير والحامل تحرك الحامل التدوير المحرك للكوكب على ذلك المحيط واراد بها تبين ما يعمل الكوكب بحركته بتحريك التدوير
اياه وما يعمل الكوكب بحركته المركبة من حركتي الحامل والتدوير وهي دائرة خارجة المركز مشابهة بالفلك الحامل
لا تعادل السمك لا بد ويمكن او جهها من حركة اقوى من حركة مثلها فيكون لها على اصل الحامل ايضا حركتان لا تعقل
كلا منا في حد السرعة والبطؤ ولا حاجة لها الى القوى وايضا اذا اعتبر حركة الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة بالكل
مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه قوله فعلم مواضعها في الطول والعرض اقول عرض الكوكب هو قوس
من دائرة العرض في دائرة عظيمة مارة بقطبي البروج وبطرف الخط من مركز العالم مارا بمركز الكوكب او بجرم فلك
البروج الى سطح الفلك الاعلى يعني تلك القوس بين دائرة البروج وبين طرف خط خارج من مركز العالم مارا بمركز
الكوكب الى سطح فلك البروج بل سطح فلك الاعلى من الجانب الاقرب وهذا عرضه الحقيقي وتقاطع هذه الدائرة العرضية
مع دائرة البروج على التوالي من اول الحمل الى موضع الحقيقي في الطول هو طوله الحقيقي واما عرضه المرئي فهو قوس
من دائرة العرض تقع بين دائرة البروج وبين طرف خط خارج من منظر الابصار اعني وجه الارض مارا بمركز الكوكب
الى سطح الفلك الاعلى من جانب الاقرب وتقاطع هذه العرضية مع دائرة البروج على التوالي من اول الحمل الى موضع المرئي

2

2

في الطول هو طوله المرئي قوله وهو المراد هاهنا اه اقول ان كان المراد بالبسيط ما ذكره فلا نسلم انها لا يراد بالبسيط ما ذكره
فلا نسلم انها انما لا يراد بالكلية في قوله الافلاك كلها بسائط جميع الافلاك الكلية والجزئية فلم لا يجوز ان يكون الممثلات
المركبة من التدوير وخارج المركز المسمى بسيطا بهذا المعنى وليس كذلك لانهم صرحوا بان الافلاك انواع منحصرة
كل واحد منها في شخص وصرح العلامة في حواشي شرح المطالع ان المبحوث عنه في الهيئة كل منحصر في شخص وان صور
نوعية كل من تلك الاجسام تخالف بعضها ما ذكروا في سائر الافلاك من الاستدلال باختلاف اللوازم وانهم صرحوا
بان لكل من التدوير وخارج المركز صورة نوعية تختص به من الشكل المخصوص والمقدار المخصوص وغير ذلك من الامور
المختصة الدالة على اختلاف مبادي تلك اللوازم التي هي الصور النوعية عندهم بلا فرق بينها ضرورة او يراد الافلاك
الجزئية فيلزم ان لا يندرج الفلك الاعظم وفلك البروج في موضوع القضية ولا يعضد بما ذكر فيتحول الحكم المذكور بهما
وهو امر بعيد عن الاذهان السليمة والطبائع المستقيمة وايضا ما ذكره من الدليل عام بجميع الافلاك كليا كان
او جزئيا قال في شرح المبين ويشتمل على افلاك تداوير وخارج المراكز والجميع اربع وعشرون وفيه
فيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية منحصرة في تداوير وخارج المراكز وليس كذلك فان الجوزهر والمائل
من الافلاك الجزئية وهما مواضع المركز واما ثانيا فلان الافلاك على ما هو المشهور ترتقي الى خمسة وعشرين ستة
هي التداوير للمتحيرة والقمر وثمانية هي خارجة المراكز اثنان لعطارد وباقيه لسائرها وتسعة هي الافلاك الكلية
ثم لو لم يكن الجوزهر فلكا براسه بل جعل مع المائل متعلقا بحركتها ما كان الجوزهر جزءا من الفلك كالمتممات
غير معدودة في عداد الافلاك ولكان عدد الافلاك كما ذكر الا ان القوم قاطبة صرحوا بان الفلك الاول للقمر
هو الجوزهر وليس فلكا كليا والا لكان المائل كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه
فهو من افلاكه الجزئية ويلزم ما ذكرنا انتهى كلامه واقول قال المصنف في شرح الاشارات المتاخرون المتفقون
لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم مماس محدبه بمقعر ما
فوقه ومقعره بمحدب ما تحته وهو فلك الكل المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر
محيط بفلك اخر يسمى بالمائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه الا الممثل وان ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك اخر
يسمى بالمائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلك خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل ولا يخفى
عليك ان فلك الجوزهر ليس فلكا كليا ولا جزئيا على ما ذكره كما صرح به الفاضل الرازي في المحاكمات فهذا
الموضع اما انه ليس فلكا كليا فلان معنى الفلك الكلي العام لما فوق الكلية هو الفلك الواحد المحيط الذي لا يخرج

عن احد الامرين ان يثبت ويفصل الى انه فلك ولا يفصل الغير اليه وان يستقل بحثنا انه يعرض المجموع الافلاك التي تحركت مثلا الكواكب عن خليه كل منها وحركة الكوكب وان الجوزهر ليس مشتملا على فلك ما وانه يستقل بحث لا بعيد من المجموع لكن ذلك فانه بعض من المجموع افلاك القمر التي لها مدخل في حركته الخاصة وبكل الا يحصل احد الامرين ما يكون في الحركة المحسوس والامر الاول ذلك الاشتمال والاتصال فلا شبهة ان الجوزهر خال عنهما ويعمم الكلام انه يكون جزء من فلك او لا ان ذلك المجموع ليس بكامل فلك بل افلاك متعددة كما ان فلك الحاوية والمحوية ولما انه ليس فلكا جزئيا فالخروج عن الفلك الكلي الذي هو المائل فظاهر مما ذكرنا ان فلك الجرم بين التداوير وخارج المراكز لان الجوزهر لا ينفصل اليه الفلك الكلي الذي هو المائل واما المتممات فلا يسمى فلكا نعم لو كان الفلك الكلي للقمر هو مجموع الافلاك الاربعة للقمر لكان جزءه والمائل فلكا جزئيا وانما يكون كذلك ان لو كان المجموع فلكا واحدا حقيقة اذ المراد بالفلك الكلي هو الفلك الواحد الحقيقي المتصف بالكلية وليس ذلك المجموع كذلك بل المائل ولذلك حكم المص بانه الكلي وظهر ان مجموع الافلاك الواحدة حقيقة الكلية والجزئية اربع وعشرون وان الجوزهر عنده ليس من افلاك الكلية والجزئية وما ذكره الشارح من ان الافلاك اما كلية او جزئية بل على الحصر الا انه يخالف لمختار المص في شرح الاشارات حيث جعل فلك الجوزهر من اقسام الافلاك لانه قال فيه ممثل القمر يسمى بفلك الجوزهر ومع ذلك لم يجعل من الفلك الكلي والجزئي وبين بما ذكرنا من ان الفلك لا ينحصر في الكلي والجزئي عنده وانه قال في المتن وهو قسمان فلكية وعنصرية والفلكية اما الكلية منها ولم يجعل الفلكية اما كلية او جزئية حيث ترك كلمة اداة الحصر وقال في الاول وهي قسمان وظهر مما ذكرنا ان ممثل القمر لا ينفصل عنه شيء من الافلاك فلا وجه لقول الشارح واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية للكواكب السيارة سوى الشمس مشتمل على فلك تدوير وخارج المركز ينفصل عن الممثل اللهم الا ان يراد بالممثل مجموع الافلاك الاربعة للقمر ويجعل فلكا كليا ويعتبر انفصال الجزئيات عنه وهو مخالف لمختار المص على ما نقلناه من شرح الاشارات وعن قوله على ما سنذكره من ان ممثل القمر المحيط بالمائل وانما سمي بفلك الجوزهر

قوله وفيه بحث ما قبله اه اقول يتجه على الدليل المذكور ايضا انا نشاهد كرة او حجرا متحركة من المكان المرتفع الى المنخفض حركة مستقيمة بدون قاسر ولا شك ان هذه الحركة ليست قسرية حتى يكون الميل قسريا بل هي حركة مستندة الى طباع الجسم الطالب للمركز فيكون الميل الواقع فيه مستندا اليه ولا شك ان هذه الحركة المركبة من الحركة المركبة من الحركة بالاستدارة والاستقامة انما تحصل من اجتماع الميلين طبيعيين مستدير ومستقيم فبطل قوله ان ما في طباعه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم وايضا ان اراد به ان ما في طباعه ميل مستدير لا يكون

هو ظاهر الطبع وغيره

فيه

فيه ميل مستدير حال حصول الميل المستدير فيه وكان حاصل ما ذكره ان الميلين لا يجتمعان كذب الشرطية القائلة اذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم استحال ان يتحرك بالحركة المستقيمة وهو ظ وان اراد به انه لا يكون فيه ميل مستقيم اصلا فلا نم ذلك وقوله في الاستدلال عليه لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجهها الى شيء وفرارا عنه بحث عليه ان اقتضاء الطبيعة الواحدة ميلين مستقيم ومستدير لا يستلزم اقتضاءها التوجه الى شيء والصرف عنه لم لا يجوز ان يقتضي الاتصاف بالميل المستقيم اولا ثم بالميل المستدير كما اذا تحرك بالاستقامة اولا ثم بالاستدارة وفي هذه الصورة لا يلزم الانصراف عن المط انما يلزم ذلك ان لو تحرك عن النقطة المطلوبة لا عليها والقول بانه يلزم في تخلف المقتضى عن المقتضي مندفع بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الميلان من المقتضيات اقتضاء تاما وليس الامر هناك كذلك اذ المفروض ان ما يكون في طبيعه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم

قوله ومهروبا عنها كما مر اه اقول قالوا ان كل حد نفرضه في مكان المتحرك بالاستدارة يكون توجهه اليه بالتقارب عبر عنه بالتباعد وان كان ذلك التقارب والتباعد باعتبارين وجهتين ويكون تركه توجهه اليه عين توجهه اليه ولو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع في حالة واحدة وبالعكس اي يكون المهروب عنه بالطبع مط بالطبع لكن الحركة اما المستقيمة فليس شيء من الحدود المفروضة في المسافة الواقعة هنا مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه كذلك بحركة واحدة بل بحركتين فان تركيبه حركة غير الحركة التي تطلبها الوصول اليها واشتراكهما في كونها طبيعية لا يوجب اتحادهما

قوله لا بالقول باقتضاء الحركة والسكون اه اقول لا يقال هذا كلام على السند لان حاصل السؤال منع استحالة كون الطبيعة مقتضية للتوجه الى شيء والصرف عنه مستندا بما ذكره لا بالقول والجواب عنه مبني على ان يكون السؤال نقضا لمحصل الدليل بانا نقرر هكذا ان محصل دليلكم ان لا يقتضي الطبيعة الواحدة امرين مختلفين وهو منقوض باقتضاء الطبع الحركة والسكون

قوله واما اقتضاء السكون فمعناه عدم اقتضاء الحركة اقول ان اراد به ان اقتضاء السكون هو عدم اقتضاء الحركة حقيقة فلا نم ذلك اذ اقتضاء السكون عبارة عن اقتضاء عدم الحركة الذي هو السكون ولا شك انه ليس ان معناه عدم اقتضاء الحركة بل البين منهما تلازم بحسب التحقق فضلا عن الاتحاد في الصدق لظهور ان عدم اقتضاء الشيء ليس يلزمه اقتضاء عدمه وان اراد به ان اقتضاء السكون في قوة عدم اقتضاء الحركة وحكمه فذلك لا يناسب المقام عليها اذ فيه النزاع اقتضاء الطبيع السكون حقيقة لا ما

المسمات لاختناق الى العلة اذ المحوج اليها هو الامكان فما نحن بكون السكون عدميا ممتنعا لا يكون محتاجا جميع
فيرجع الى ما ذكر من عدم اقتضاء الحركة لانا نقول ليس مراد السائل باقتضاء الحركة والسكون ههنا الاقتضاء
الاتصاف بهما لا اقتضاء وجودهما في نفسهما اذ ايراد السؤال لا يتوقف عليه ولا اشكال ان الاتصاف بالسكون ممكن
وان امتنع نفس السكون فيجوز ان يعلل ويرد على الجواب ايضا ان الحالف مختار للمص في السكون فانه صرح
في اقوال الاعراض بان بين الحركة والسكون تضادا دون العدم والملكة فانه بنى على ان يكون من الموجودات
عنده لان الضدين لا بد ان يكونا موجودين كما صرح به ودل عليه كلام المحشي في مباحث التقابل وما ذكره
في الجواب من ان معناه اقتضاء السكون عدم اقتضاء الحركة مبني على عدمية السكون فلا وجه لان يبنى
عليه ما يرد عليه المص من بساطة الافلاك قوله وليس احدهما وسيلة الى الاخر محصل ما ذكره ان مرادنا بما ذكرنا
من ان الطبع الواحد لا يكون مقتضيا لامرين اولا وبالذات وما ذكرتم من صورة النقض ليس فيه اقتضاء
الطبيعة الشيئين اقتضاء لكن كل ذا اقتضاء الحركة اوليا بل لكونها وسيلة الى الحصول في المكان الذي هو الملايم
اقتضاء اوليا واما ما نحن من اقتضاء السكون فليس اقتضاء حقيقيا بل هو عبارة عن عدم اقتضاء الحركة وما
نحن فيه من اقتضاء الميل المستدير واقتضاء الميل المستقيم اقتضاء اولي ليس احدهما وسيلة الى الاخر ولا الى
ما يكون الاخر وسيلة اليه فعلى هذا يكون مراد الشارح بقوله اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد انه ليس اقتضاء
الحركة والسكون في اقتضاء اوليا صريحا اذ ليس اقتضاء السكون اقتضاء حقيقيا بل هو عدم اقتضاء الحركة و
اقتضاء الحركة ليس اوليا بل تابع لاقتضاء الكون في المكان الذي هو الاقتضاء الاول واما حمل الشارح
اقتضاء الحركة مع اقتضاء السكون شيئا واحدا مع ان اقتضاءهما اقتضاءان متغايران لكون الاول من توابع الثاني
وما يرجع اليه فكانه هو هو واشار المحشي بقوله فاقتضاء الحركة تبع لاقتضاء الكون في المكان وللرجوع اليه
بالمصير الى ان مراد الشارح بالاتحاد الاقتضاء من ليس الاتحاد الحقيقي بل الاتحاد المجازي للعلاقة المذكورة
قوله بل المطلوب بالحركة هو الوضع اقول يعني الا اقتضاء الحركة المستديرة واقتضاء الحصول في المكان
الطبيعي لا يكون احدهما وسيلة الى الاخر لان الحركة المستديرة لا توصل وله تطلب بها الحصول في المكان بل الوضع
فقط ولو بالعكس ولو كان احدهما وسيلة الى الاخر لكن الامر ليس كذلك قوله حال كونها في احيازها اه اقول
الا انه لم يبق اجزاء التالف عن احيازها التي فيها حال التالف متساوية البعد عن مركز العالم
ويتعلق الجهات بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة قلنا المراد بالحركة المستقيمة التي تبين استحالته بالسلامة

باستلزامه الميل المستقيم الذي نفى المراد عما يقبل الميل المستقيم بما ذكر من ان الحركة التي يحرك بها المتحرك عن مكانه سواء
كان بكل الحركة على هيئة الاستدارة كما يشغله الحوالة اولا فانها لا تسمى في الاصطلاح بالحركة المستديرة وان سميت
بها في اللغة قوله لا يقال اذا كان الفلك متحركا بالاستدارة كان اجزاؤه الموجودة اه اقول لانه يعقل
ان حركة الكل بالاستدارة لا يقتضي حركة اجزائه بالاستدارة الا اذا وجد في القطب ولم يكن القطع على نقطة متوهمة
في منتصف الاجزاء وان الحركة الكل بالاستدارة حركة الاجزاء الغير القطبية على هيئة الاستدارة التي هي حركة
مستقيمة اصطلاحا كما سبق ويعترف به المحشي فيما سيجيء وان حركة الاجزاء القطبية وان كانت حركة مستديرة
اصطلاحا الا انه لا يلزم ان يكون بكل الهواء وواقعة في امكنتها المتوهمة وصح اجتماع الهواء لا يقتضي ان يكون على الهواء
واقعة في امكنة المتوهمة فلا يلزم ان يكون ذلك الحركة قابلة للحركة المستقيمة قوله لا تكيفه الرائحة المسمى الى الحرارة
ولا تكيفه المجدية اقول الرائحة تكيفه مفارقة الطبع كثيرة في الاتصال بفرقها كثيرة العدد متقاربة لكونها
صغير المقدار فلا يحس كل واحد باله تفرد ونحس بالجملة كالوضع الوضع في حرارة الماء المفرط الحرارة اذا اصابت على
العضو يوثق الصال على الوجه المذكور والمحرقة هي التي تبرد العضو كثيرا لا تصير جوهر الروح في الحامل لحس
بان في مزاجه غليظة في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية وتحمل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى
النفسانية قوله ولكن ان اشرنا بعض سهولة التشكل اه اقول فيه انهم يعنون بالتشكل الماخوذ
في تعريف الرطوبة واليبوسة التشكل التابع لاتصال الاجزاء وانفصالها ويرد انهم فسروا الرطوبة بانها كيفية
يقتضي سهولة التفرق والاتصال واليبوسة بما يقابلها وهو مما لا قوله فاذا اكتسب صورة الاولى هو ناتج
اقول لانه ان يقع كون المكان المذكور مكانا طبيعيا للجسم الذي لو يم الكاسر كصورته الاولى عن
ذلك المكان لم لا يجوز ان يكون مكانا غريبا لذلك الجسم الحار ايضا ويكون حصوله فيه بسبب القاسر الخسيس طبعا لابد
لذلك من دليل قوله فالكاسر بحسب صورته الكاينة اقول لما كان بحسب صورته الكاسر يقتضي حصول الجسم الحار
عن مكانه الطبيعي بناء على ان الاتحاد والمكان الطبيعي يستلزم الاتحاد في النوع كما ذكره كان حصول الجسم الحار
الميل المستقيم والحركة المستقيمة بحسب الطبع فيلزم ما يقول المكان بحسب صورته الكاينة ايا ما قوله وهي مبدا
في من حيث هو هو اقول يعني انهم اعتبروا حيثية الهوية تنبيها على ان الامر المتغير لا يجب ان يكون مغايرا
بالذات بل قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الطبيب نفسه والطالع والامراض النفسانية فان التغاير ههنا
اعتباري لان الطبيب من حيث هو انه تتقن للقواعد الطبية مبدا للمعالجة من حيث هو مريض قوله

ونسبة الكيفية الى الفعل بحصول موضوعها معدا اه **اقول** هذا الكلام يدل على ان الحرارة معدة للاحتراق والنار علة
مؤثرة فيه وان اليبوسة علة معدة للاحتراق والعطش علة مؤثرة فيه ولا يخفى عليك ان العلة المعدة يمتنع
ان تجامع مع المعلول والحرارة واليبوسة تجتمعان مع الاحراق والاحتراق والجواب ان المعد هو الحرارة
واليبوسة الحاصلتين في زمان متقدم على الاحراق والاحتراق من حيث انهما حاصلتين فيه فالعلة المعدة
مجموع الحرارة والحصول في الزمان السابق ولكن الظاهر اليبوسة ولا شبهة انه لا يكون اجتماعه مع الاحراق والاحتراق
وان جاز اجتماع الحرارة واليبوسة الليس بها ذات المعد حال في المعد ربما تجتمع مع المعد كما سبق **قوله** فان الفعل
يصدر عن موضوعها **اقول** صدور بعض الافعال عن الموضوع مسلم واما صدور جميعها كما يدل عليه كلامه
فلا فان المؤثر فيما اذا كان في الرائحة ليس حامل الرائحة كما يدل عليه ما سنذكره ولكن الطبع بل الفاعل المختار عند
المتكلمين والعقل الفعال عند الحكماء **قوله** ان الرطوبة الغالبة شاربة اه **اقول** هذا الكلام ظاهر كالاول
اعني كون كل فعل صادرا عن الموضوع لان الرطوبة الغالبة والهواء الحاوي لحامل الرائحة انما ينفعلان
عن المؤثر الحقيقي الذي هو الفاعل المختار او العقل الفعال على اختلاف الرأيين لا عن حامل الرائحة والطعم وقد صرح
بما سبق بان النار المجاورة لنا بعيدة عن الماء لقبول السخونة من المبدأ فجعل النار ههنا جزءا من العلة المعدة و
جعل المؤثر على قياس ما ذكره يكون ذو الرائحة وحامل الطعم لما ولهما علة معدة للرائحة الحاوي والطعم الحاصل
في الرطوبة الغالبة فيكون الحامل كالنار في العلة المعدة لا علة مؤثرة **قوله** الا ان اراد ان مقتضى طباعهما اه **اقول**
الظاهر ان هذا الترديد ليس من الترديد في مراد الشارح اذ لا يخفى على من نظر في قوله وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه
البسيط هو الكرة ان مراده هو الاول لان المعلوم سابقا ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لا ان الشكل
الثابت له بالفعل هو الكرة بل انما وقع الترديد لمجرد احتمال بحسب اللفظ اعني قوله والدليل على انها كرات واعلم
انه لو حمل الكرة في عبارة المتن على الكرة بالفعل يلزم ان يكون اصل العناصر على مقتضى كلام المص لحسن المعين اعني
النار التي هي ماسة بمقعر فلك القمر لانها الكرة بالفعل فيلزم ان لا يكون البسيط الذي هو جزء المركبات من العناصر
الاربع وليس كذلك ولذلك لم يحمل الشارح عبارة المتن عليها بل على انها كرة بحسب مقتضى طبيعتها وحمل المعطوف
المعاقبة معطوفة على النار ويدل عليه قوله والدليل على انها كرات ومنهم من جعلها معطوفة على الكرة دون
النار فهي في مقتضى طبيعتها اما الماء والارض فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرج
عن الكرة ولا يخرج النار عنها لانها في نفسها على حالها ما وصل اليها بالترجيح ولا يخفى عليك انه يكون اصل العناصر الحرين

الحرس المعين اللهم الا ان يقال ارادوا بكون النار نوعها **قوله** اثني عشر **اقول** هذا مبني على ان لا يكون الاطراف
من الاطراف كما صرح به المص في شرح الاشارات الا انه ذكر في ذلك الكتاب والاشارات ان النار اذا انجدت وفارقت
سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية بعضها السحاب الصاعق كما سيعلم الشارح من الشيخ فيما سيجيء وقيل
في السلفي ان المراد بالاطراف لا يكون من الاطراف في الاغلب ولو كان من سبب الصاعقة وافعالها في غاية البدع
الا ان الظاهر ما ذكره المحشي ان لا يكون الاطراف من الاطراف اصلا فكانه لم يلتفت الى قول الشيخ المذكور في الاشارات
بل التفت الى الظاهر اعني المادة الصاعقة كما سنذكره من انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب **قوله** او ما يشاهد اه **اقول** هذا بعيد عن الانصاف فانا اذا راينا نارا مشتعلة كبيرة اللهب
الدائم الاشتعال الخالي اطرافها عن اثر البلة المتصف بها ما تقاربها من الاجسام بنهاية الحرارة واليبوسة
جزمنا جزما ضروريا بانه لم يحدث لحدوث هذه النار هناك ماء واصلا ولا يكون هناك جزء مائي متصغر
مستوفر لا يحس بها ما يكون من النار ليس الا كالاشتعال العاديات خلو فيها عند ذوي الانصاف وليس حصول الصغار
الذي يبصره المحشي بنفسه وبعدم افادة المناقشة به ابعد من هذا الاشتعال فانه قال فيما سيجيء فلا يفيد المناقشة في
ذلك لجواز كون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا ولا يخفى على من له انصاف ان القول بان النار
الموصوفة بما ذكرنا مائية ابعد من كون النار التي عندنا مخالفة بالنوع للعالية عندنا **قوله** كما ان السموم فيه يخرج
في غاية السخونة اه **اقول** يحتمل ان يكون هي هواء اشتعلت نارا ولا يستبعد ان يكون هواء حتى قاس عليها ما ذكره
نعم لا يستبعد ان يكون نارا انقلب اليها الهواء كما زعم بعضهم محتجا بالهلاك ما يصادفه من الحيوانات لان الاحراق
لا يختص بالنار كالحجر بالحامة فانه يحرق **قوله** اي من داخل الطاس **اقول** وضع الطاس المكتوب موضع الاناء
والكون الذي وجد في كتب الشيخ وغيره اولى في التعبير بالدليل لان عدم الترشيح فيه اوضح من حيث ان ما ينتقصه
وان الترشيح لا يتصور الا على وجه الصعود الذي لا يتصور فيما هو طالب السفل بخلاف مطلق الاناء والكون الذي
لم يعبر وضعه مكبوبا ونقض الدليل ان الطاس المكبوب على الجمد يوجد على ظاهر سطحه بقية ولا يخفى اما ان يكون تلك
القطرات المائية ماء قبل اجتماعها على سطح الطاس او لا فان كان الاول فلا يخفى اما ان يكون القطرات من
الماء الذي قال به ابو البركات والاول اعني الترشيح باطل لما ذكره الشارح ولما قال الامام في شرح الاشارات من ان
ذلك الجمد بحاله يتحلل شيء منه مع انه يجتمع تلك القطرات بل كل ما كان الجمد ابعد من التحلل كان القطر المذكور دائم والثاني
اعني كون القطرات من الماء الذي في خارج الطاس ايضا باطل لانه اما ان يكون النازل هو الهواء البارد فقط او لا فان

هو الوسط فاما ان يتدرج في مرة واحدة واما ان يتنزل على سبيل التعاقب وذلك اما على سبيل التساوي او على سبيل التناقص
والاول يستلزم انقطاع تلك الاجزاء مرات بحسب السحب مرة بعد اخرى والثاني يستلزم التناقص وان لم يكن
النازل يحصل له الاجزاء الاول يلزم تراخي زمن حدوث الندى اذا اخذ عن الكاس مرة بعد اخرى فاذا بطل الاقسام
المذكورة تعين ان يكون القطرات كائنة من الهواء وهو المطلوب اعترض عليه بانهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع
بقاء الصورة النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس كذلك لان صورته النوعية قد زالت بل ان كيفية
الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية وما فيه وهكذا اقول في سائر الانواع واجيب
عنه بان الماء لا يحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم ان جوزنا ان يتكيف
الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا يتكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية
الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا الا ان ذلك لحجر العناصر على ان الهواء اذا استحال
الى كيفية الماء بسبب البرودة وزال ذلك البرد لم تزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي
يقتضيها دال على حدوث صورة تحفظها **قوله** اعترض على ذكره انه يجوز ان يلحق **اقول** كل الشرح على في
الاشارات انا نشاهد الهواء الصافي اصفى ما يكون بالهواء يجمد على ما يكون في الشتاء من الصفاء ثم يعقد دفعة من غير
ان يصعد اليه او ضباب ينساق نحوه ويصير سحابا ويملأ الارض وربما يلحقها الطلح مقدار ذراع في زمنه ويصير الهواء
صافيا لخطبه ثم يعقد مرة اخرى ويلزم هذا التوريق من هذا الوجه على تلك السعة ثم عظيم لو سال لعم وله
ساكنا وليس ذلك الا هواء قد استحال ثلجا فانه يدل على ان الاجابة في ذلك الهواء الصافي حتى يعقد سحابا وط
انه اذا فرض الكاس المكبوب على الجمد الظاهر في سطح يدي في مثل هذا الموضع لا ينافي الاعتراض عما ذكره فامل **قوله**
وذلك مشاهد في لجج البحر **اقول** لا يقال يجوز ان يكون لجج المياه لاجزاء ارضية مختلطة تلك المياه البحر ويتحجر
الماء وينفصل ويصعد باقي الهواء الا ارضية له لانا نقول ابتعاد الارضية وتحجر المائية كيف يكون في
الزمان اليسير الذي ربما يقع احيانا دفعة ولان الاجزاء الارضية اذا كانت في هذه الكثرة فلم ما شاهد شيء منها
والعجب انها اذا امتدت قبل الوصول الى المواضع المخصوصة التي يقع البحر فيها لم يجر في الخاصية في تلك الارض عما في
معدنه شديدة التاثير في البحر وقد شوهد وقوع بعض الحيوانات في معدن الملح والكحل وانقلابه في الحال ملحا وكحلا
وروي ان بعض الحيوانات قد انغمس بجملة في معدن موضوع فوقه معدن محله قد استحجر مواصمه وهو ميت
هكذا قيل وانه لا يخفى عليك ان ما ذكره يقتضي عدم تمام المطلوب الاول اذ للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للارض
التي

التي يقطر فيها انقلاب الماء حجرا قوة شديدة التاثير في العقد وتؤثر في اجزاء ارضية لتلك الماء وتعقدها دفعة فانهم
يجوزون ان يكون في بعض الاراضي قوة معدنية تحيله من صورة الى صورة فلم لا يجوز ان يكون فيها قوة معدنية
من كيفية في زمان يسير مع بقاء الصورة النوعية ولا بد لنفي ذلك من دليل حتى يتم ما ذكره **قال** في الشرح
واما صيرورة الماء ارضيا فعند انجماد المياه الجارية التي تشرب اما فيه الماء بالحجارة لانه انما شوهد ذلك
الانعقاد في المياه الجارية التي تحدث من سائلها ولهذا اشار الى دفع السؤال المذكور بان الحجارة ليست في كون
تلك الاجزاء الارضية موجودة سابقا واعاقبه بالمشروب اشارة الى الجواب عن السؤال المذكور ايضا
بانه لو كان يكون تلك الاحجار من الاجزاء الارضية التي في الماء لتغير طعم الماء فلم يشرب لكونها على كثرتها المعتبرة طعم
الماء **قوله** وان لم يكن كافيا وحده فيه **اقول** قال الامام التراب اذا اوقع جزء منه خالط الماء
فانه يحصل من مجموعهما الطين **قال الشرح** لما اشار الى الانقلاب اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر الاربع
اقول ظ ما ذكره المص يدل على ان العناصر تتصف بتلك الكيفيات اعم من ان يكون ذلك بمقتضى طباعها
او لا لكن اذا وجد تخصيص بعض الكيفيات ببعض العناصر والبعض الاخر منها بالبعض الاخر من العناصر
وكون العام غير مضبوط اذ ربما يكون الهواء حارا او باردا وكذا الماء والارض وتصريح القوم في هذا
المقام يكون تلك الكيفيات بحسب مقتضى طباع العناصر على ان المراد ان تلك الكيفيات مقتضى طباع تلك الاجسام
ولذلك **قال** الشارح الى مقتضى طبع كل من العناصر الا ان الاحساس بالحرارة انما يقتضي ثبوتها
دون كونها طبيعية الا ان يراد بالاحساس بالحرارة لا احساس بها حال كون النار بحاله بالطبع وعدم كونها
مسخنة بالتاثير الغريب كما سيصرح بمثله في بيان كون الارض باردة الا ان امكان التخلية والاحساس
بالحرارة على تقدير الامكان محل نظر ومن قال ان المص ما ادعى ههنا الا ثبوت الكيفيتين وما تعرض
لكونهما طبيعيتين فعلى ما ذكره يكون التعرض بمجرد كون حرارة النار محسوسة في هذا المقام وافعلها كما
وان لم يكن ملائما على مقتضى ما ذكره الشارح فقد سهى سهوا لا يصدر عن المميز فضلا عن المص **قوله** فان النار
اذا اثرت وجم مركباته **اقول** وايضا افناء الرطوبة عن البلة لا يدل على كون المعنى يابس الجوهر فان
الهواء يعمل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر لا يقال لم لا يجوز ان يستند ذلك الافناء الى اجزاء نارية فيه
لانا نقول فيجب ان لا يكون نفس الهواء البارد اذ لا يتصور فيه اجزاء نارية مع انه نفي الرطوبة ويخفف
المبلول قال قلت لم لا يجوز ان يستند ذلك الافناء في النار الى اجزاء ارضية فيها يابسة قال الهواء

البارد وغيره مختلطات مع الهواء الرطب قلنا يجوز ان يستند ذلك الى فنائها في النار الى الهواء الرطب منها فان قيل
لو كان افناء الرطوبة والاعانة على يبوسة المغني فلا يلزم كما في كل نار فلا يثبت الموجبة الكلية التي هي المطلوب اذ المعلوم
لنا ان النار التي عندنا تفني الرطوبات واما النار التي عند الفلك فليس حالها معلوما وليس احالتها الا حكمه
الى جوهرها من افناء الرطوبة في الرطوبة وليس يستبين ذلك قلنا هذا من طراز الاعتراض الذي ذكره
بقوله فلا يعتبر المناقشة وجوابه يوضح منه فتامل قيل ان افناء الرطوبة ليس مما يوجب القطع بان المغني
يابس الجوهر وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف بالحرارة واليبوسة وساير الكيفيات
واقول ان المغني حقيقة هو الجسم بواسطة الحرارة المستفادة من انعكاس الاشعة لا الاشعة ومن توهم
ان الافناء الذي استند الى الاعانة على يبوسة المغني الافناء حقيقة لا يجد السبب لزوال الرطوبة فان في ان يزول
في البعض الهواء الحار فقط دون الشعاع لعدم جريان الدليل فيه قوله يعني ان النار قد يتوهم كونها رطبة
اذا فسرت الرطوبة كما فسرها اقول قيل انهم ان ارادوا بسهولة قبول الاشكال في تعريف الرطوبة سهولة ايجاد الاشكال
المختلفة في الاواني فليست النار قابلة للاشكال بسهولة اذ لا يسهل لنا ان نتخذ منها شكلا مدورا
او مسبعا او غيرهما كما نأخذ من الماء والهواء في الاواني المدورة والمسبع وغيرهما فانها لا تشكل الا على هيئة
صنوبرية ولذلك لا تشكل سواء الاواني بشكلها وان ارادوا سهولة قبول الاشكال التي يتبعها الانفصال
والخرق كما يفعل بالقضيب على الماء اي شكل شئنا بسهولة فلا نسلم ان النار كذلك فانها تنفصل وتنخرق بسهولة
والمنع عن ذلك مكابرة وعنادا انتهى كلامه واقول يجوز ان يكون تشكل النار على الهيئة الصنوبرية
مقتضى التركيب ويكون بحسب طبعها سهلة القبول للاشكال الاوانية كالهواء والماء قوله لا لون لها الصفو
اقول استعمال الاشفاف في هذا المعنى شايع سواء جعل مجازا فيه او اصطلاحا او غيرهما نقل من
الشفا من ان الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه والحكم على هذا التفسير بكونه سهوا بناء على ان
الزجاج الملون شفاف اذا لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه سهو وقال الشيخ في كتاب القانون في بيان
احوال القارورة ان الشفاف بالحقيقة عديم الالوان كلها فانه يدل على ان اطلاق الشفاف على الزجاج
وامثاله مما له لون ضعيف اطلاق على سبيل المجاز دون الحقيقة قوله وربما استدل على حركة النار الخ
اقول قد يقال يجوز ان يتعلق بتلك الكواكب وما شابهها نفوس يحركها على موازاة المعدل فلا يدل
ما ذكره على حركة النار بتابعة الفلك بل قال الفاضل الشريف المحشي في شرح التذكرة ذوات الاذناب

متحرك

تتحرك من الشمال الى الجنوب فلا دلالة لها على متابعة الاثير للفلك بل حركتها النفوس يتعلق بها وتحركها على
موازاة المعدل واقوى لا على موازاته قال بعض الفضلاء في باب المشاهدة انا قد شاهدنا كوكبا
سبع وثلثين وثمانماية شمسية في اوائل الميزان ذوات ذنب تغرب الاكليل الشمالي كانت
تطلع وتغرب مع الانفراد ثم تعدم من ظهر ان لها حركة خارجية بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
بضوئها ويضعف ضوئها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد تحرك عن الاكليل الشمالي
في الجهة المذكورة ومما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان لكرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما نقل من انه
لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال وتارة
الى الجنوب ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية
مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه واقول هذا الكلام
جيد ان صح ما ذكره من المشاهدة سوى قوله وبما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية
اذ يحتمل ان يكون تلك الحركة اليومية لذوات الاذناب مستندة الى نفوسها وان يكون الحركة الاولى الشمالية او
الجنوبية عرضية لمتابعة جرم اخر غير العناصر الاربع فان الانحصار فيها غير معلوم كما سبق او نما وقع مواضع
يقع فيها ذوات الاذناب من طبقة تكون فيها بشرط ان يتحرك تلك المواضع حركة قسرية وان لم يعلم
القاسر وعلى التقديرين فلا دلالة فيما شاهده على حركة الاثير حركة يومية بمتابعة الفلك كما هي مقصود
فضلا عن ظهورها فتامل قال في الشرح والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية على احالة
ما يمازجها الى النار اقول هذا وما ذكره سابقا من ان النار لما كانت اقوى كان يلحقها افلاك وما
ذكره الشيخ في الاشارات من ان الاجزاء الارضية التي في الشهاب اذا استحالت نارا صارت شفافة
وغابت عن الحس فظن انها انطفت كلها يدل على ان النار يكون من الاجزاء الارضية وهذا
يخالف لما سبق من ان الاطراف قال العلامة فلا غبار على كلام الشارح عند ذوي الانصاف
واما قول القايل واما ان المجرد يجب ان المجرد حينئذ معناه فاجيب عنه بانه انما يلزم ما ذكره
ان لو كان المراد بالمجرد المجرد الواحد واما اذا كان المراد ما يعم القليل والكثير فلا يتوقف المقدمة القائلة
بان المجرد يجب ان المجرد الجهتين معا على امتناع كون المجرد جسما فلا يلزم المصادرة قوله بل المعاملة
سماعا وجهله يمكن ان يتوهم ما هو يلزمه اه اقول لانه ذكره وان المعلوم لنا ضرورة ان الجهتين معلما لنا

بلغ

اعلم انه قد صرح في ثلث مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا يخالف ما تقدم من
ان الاطراف لا تسلم من الاطراف قوله لان التجربة دلت اقول ظهر مما ذكرنا انه قال ما وقع في عبارة المواقف من انا
لا نعلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه انما يستفيد الحرارة من الاشعة الشمسية المنعكسة اليه فلذلك كلما كان الهواء
ابعد من الارض كان اقل حرا هكذا كلما زاد ارتفاعه ما قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة
فلم يعلم ان تلك البرودة الشديدة في الهواء ليست له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية التي عادت الى برودتها
الطبيعية لم تصل اليها الاشعة لانهم بنوا ما ذكروه على التجربة والاستقراء ان البرودة تقتضي الثقل و
الكثافة والحرارة اللطافة والخفة وان الهواء اذا كان مساويا ثقيلا او ان يتم في البرودة يكون ثقيلة
وخفيفا مثله اوانه على ما يقتضي تلك التجربة والاستقراء الذي يفيد ظنا غالبا لمن انصف وتقيد لمن ابى كيف
تنضج اليه ولم يكن الماء متشابها بالحرارة فعلى هذا لا يكون غرضهم في دعواهم المذكورة في هذا المقام افادة
القطع واليقين بل مجرد الظن الغالب كما ذكر في امثاله قوله بل يكون الهواء رطبا اه اقول قيل
القول برطوبة الهواء بناء على القول منهم بان مخالطة الرطب باليابس يفيد الاستمساك بل انما قال
ذلك عن التشبث لان مخالطة الهواء بالتراب لا تفيد ذلك اجيب بانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يخلط
باليابس يفيد الاستمساك بل انما قال ذلك من فسر الرطوبة بسهولة قبول الالتصاق والانفصال وسهولة
يقول برطوبة الهواء واما من فسر الرطوبة بسهولة قبول الاشكال وتركها القائل برطوبة الهواء فيقول
ان اختلاط بعض الاجسام الرطبة واليابسة يفيد ذلك قوله لا يقال ان الماء مرئي فلا يكون
شفافا اقول منهم من زعم انه لا تنافي بين الشفاف والمرئي فان الزجاج مرئي وقال ان الشفاف ما
لا يمنع نفوذ الشعاع فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء وهو اعم مما لا يكون فيه لون وضوء فان الزجاج
له لون ولا يمنع نفوذ الشعاع وما فسر به ما لا لون له ولا ضوء له لا يساعده اصطلاحه واقول القوم
حملوا على بعض الاجسام في مقام نفي اللون والضوء عنه كونه شفافا قال الشيخ في الاشارات اعلم
ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها ذلك اذا علقت شيئا ينفعل بالضوء عنها ولذلك
اذا علقت شيئا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية فهي شفافة لا يحجب لها ظل وبعض
ما فوقها من مصباح او لا وربما كان لاغراض ويحجب اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون القابل لان يقول ان الشعلة
لا استنارة فيها فهم لا ينكرون الصنوبرة مستحصفة للنار فتبين من هذا جميعه ان النار البسيط شفاف

شفاف كالهواء واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحال تامة سقف السحاب و
فظن انها طفئت انتهى كلامه ومن نظر في هذا الكلام يظهر له ان الشيخ استعمل لفظ الشفاف هنا في مقابلة
المرئي واللون والمضيء حيث قال ولولا ان استضاءة النار بسبب اختلاط الاجزاء الارضية لما اشتعل بالضوء ولذلك
كان المواضع التي كانت النار فيها قوية كانت شفافة اي غير ملونة ومضيئة وقال ايضا فتبين من هذا جميعه
ان النار البسيط شفاف فيحمل الشفاف مقابل المرئي الذي لا يكون ملونا ومضيئا كيف والمقام ليس مقام بيان
ان النار لا تمنع نفوذ الشعاع مطلقا حيث يحتمل ان يكون ملونا ومرئيا كالزجاج ولذلك قال الامام
في شرحه المقصود من هذا الفصل بيان ان النار غير ملونة ولا مرئية ويدل عليه كلام المحاكمات وقال
بالنار سقف فظن انها طفئت اي سقفت فغابت عن الحس فظن انها انطفأت ويدل ظن الانطفاء على
مجرد الشفاف دليل على انه اراد بالشفاف ما لا يكون ملونا ومرئيا ولذلك قال الامام العلامة الرازي
في المحاكمات سقف فغاب عن الحس ويقال عن الحكماء ان الشفاف خال عن الضدين السواد والبياض وعن
كل ما يتوسطهما من الالوان كما وقع في المواقف فانه يدل على ان الشفاف غير ملون فعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكر
هنا على اصطلاح او غير ما ذكر في الشفاء وان سلم كون الشيخ بصدد التعريف في ذلك الكتاب ويحمل اطلاق
الشفاف على الزجاج الملون المرئي على الاصطلاح المذكور في الشفاء دون هذا الاصطلاح او يحمل النفوذ
فيما ذكر في الشفاء على النفوذ الكامل فيكون المعنيان متلازمين لان الزجاج الملون لا يكون فيه نفوذ تام
ويكون اطلاق الشفاف عليه بطريق التجوز لغيره من الشفاف الحقيقي قوله لا يخفى عليك انه يمكن ان يقال
اقول الذي يخطر بالبال انهم لم يعتبروا الجو طبقات كما اعتبروا للهواء والارض لانهم نظروا في اعتبارها
الى ما يترتب على الاقسام مما اعتدوا له في نظرهم بسبب كون تلك الاقسام منشأ للاحكام المختلفة الظاهرة وعدم
كونها منشأ لها فالطبقات الاربع الهواء فان بعضها منشأ لتكون ذوات الاذناب والنيازك وما اشبههما
وبعضها منشأ لتكون الشهب وبعضها منشأ لتكون الصواعق والرعد والبرق والسحب وبعضها
خال عنها او سبب كون الطين مما اتفق بين الناس مميزا لحث يعدونه بسببه المتميز حقيقة اخرى تغاير
لحقيقة ما لا يتحقق فيه ذلك المتميز كالطينية فان الناس يفرقون بين التراب والطين حتى يعدون
الطين حقيقة مغايرة لحقيقة التراب ويثبتون لها احكاما ويعبرون عنها باسم خاص فعلى هذا كان الحري
ان يقسموا الهواء الى طبقات اربع الاولى ما يكون ذوات الاذناب وما اشبهها والثانية ما يكون منشأ

ليكون الشهب والعالية مالكون منشأ، ليكون السحب والرابعة ما تحتوعنها وان تقسموا الارض الى ثلث طبقات
الاولى ما تكون منشأ، ليكون الحيوانات والنباتات والمعادن والثانية ما يتحير عند الناس بالطبيعة التي يعرفون
الطين بسببه حقيقة اوى ويعتبرون له احكاما ويضعون له اسما خاصا والثالثة ما تقابلها واما الماء، فليس
لها اقسام لها احكام مختلفة ظ ومتباينة عند الناس مثل التباين المذكور في الطين بل الماء، عندهم شئ واحد
مسمى باسم واحد ولا يفرقون بين ما تخلط بالارض الارضية وما تخلط بالهواء الهوائية وما تحلو عنها فلذلك لم يعتبروا
طبقات وان امكن ان يعتبر باعتبار ما ذكره **قوله** اذ لا تحيل بذلك الشئ **اقول** كانه اشارة بذلك الى دفع سوال
وهو انه لو اسند الحركة البطيئة اليها لاندفع المحال المذكور من اجتماع الحركتين في جسم واحد في حالة واحدة بيانه انه
اذا اسند اليها الحركة السريعة اليومية التي هي حركة واحدة غير مختلفة كما تحمل من احكامها لجاز في اسناد
الحركة البطيئة اليها انها متعددة مختلفة فيستلزم اختلال بعض الحركات البطيئة **قوله** وقد يقال ان الارض
بقطع اه **اقول** لان تمام الدور على ما ذكره في كتب الهيئة اربع وعشرون الف ميل واليوم بليلة اربع وعشرون
ساعة فتكون الارض على تقدير تحركتها بتلك الحركة متحركة في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعات مائة ميل
قال في الشرح لانها ذوات ميل مستقيم طبعا كما يظهر اه **اقول** لانه قال الظ من انها ذوات ميل
هي الحركة المستقيمة والميل المستقيم واما كونها طبيعية فانما يعلم ان لو كانت تلك الاجزاء، محالة بالطبع حال
الانفصال والحركة وليس كذلك كما صرح به علامة الرازي والمحقق له بانه قول تلك الاجزاء، وان لم تحالة
مع الطبع حال الانفصال الا انها تعلم علما ضروريا حسيا ان تلك الحركة والميل لم يستند الى القاسر كما يعلم علما
ضروريا ان حركة النار المحسوسة امر طبيعي وان لم تكن تلك النار المنفصلة محالة بالطبع والتشكل فيها
كالتشكل في حركة النار فمن شكل فيها فليشكل في حركتها ايضا بان يقول المعلوم لنا حركة النار واما
كونها طبيعية فانما نعلم ان لو كان المشاهد محالة بالطبع وليس كذلك **قوله** ويطابق الا ظلال على ما سبق اه
اقول يعني ان هذا التطابق يدل على ان الارض ليست مايلة الى احد القطبين وذلك لان الظل يعود اعلى ما سبق
الشمس بحسب اذا اخرج من مركز خط مستقيم الى الظل صار ضعفا واحدا على الاستقامة فلو كانت الارض مايلة
الى احد القطبين لكان الخط المخرج من مركز الشمس الى الظل وقت الطلوع عند كونها على المعدل او كونها في جزء
مقابلين في فلك البروج مقاطعا على قاعدة القياس للخط المخرج من مركزها الى الظل وقت الغروب فيتقاطع
الظلان في على تلك القاعدة تكونها على استقامة الخطين اما اذا كانت الارض في الوسط بين القطبين فان

وان الخطين يصيران خطا مستقيما فكذا الظلان وان الشئ على حاله راجع الى هذا الشكل **قوله**
من مقاطيرات الحقيقة **اقول** اى مقاطيرات للشمس اى اذا كان
مركز حركتي النهار خط واحد من اقطار فلك البروج وهو
الذي مركزه مركز العالم فانه يخسف القول الخاف كليا قطعيا
قال وفي الشرح المذكور وذلك يدل على ان الارض في الوسط
لان الظل انما يقع على استقامة الخط الواصل بين مركزي
الشمس والارض ولو لم يكن مركزها مركز العالم لم يقع الخاف الكائن في وقوعه بمقاطرة الحقيقة
بل في غيرها وهذا يعلم ان الارض ليست مايلة الى جهات اصلا وما بين الجهات التي ذكرناها انتهى كلامه واقول
هذا يدل على ان الخاف القوي في مقاطيرات الحقيقة دليل على ان الارض في الوسط غير مايلة الى جهة من الجهات الستة
وما ذكره والحواشي يدل على انه دليل على عدم خروج مركزها من الجهات الاربع جهتي القطبين وسمتي الرأس
والقدم دون خروجها من احدى جهتي الشرق والمغرب وان الدليل على عدم الخروج عنها ما ذكره بقوله ان
زمان ازدياد ارتفاع الكوكب اه والحق هو الاول فتامل **قوله** اى الارض البسيط ان وجدت شفافة اه
اقول هذا الكلام غير بين ولم يروا عنهم ما يوجب القطع والبتة من وما ذكروا من ان المزاج بشرط حدوث
الالوان والطعوم واشالها فليس بقيس ايضا على انا ان ذلك مخالف لقولهم ان الغير جسم كثير حاجب بنور الشمس
ولذلك يقع الكسوف اذا حال بيننا وبين الشمس ولقولهم انه عند الكسف يحجب نور الشمس فلم يرضوها
بل يرى نور القمر المكدر والحواجب عنه بان من اجزائهم بلون البق وسوادها عدم اضاءة وهو ليس بشئ لان الكسف
الذي يحجب نور الشعاع ليس الا ما يكون ملونا او مضيئا، واذا لم يكن البق مضيئا، فلا بد من كونه كثيفا حاجبا
لنور الشعاع ان يكون ملونا وعدم الاضاءة غير مرئي فكيف يحكم على لون البق بهذا المعنى بكونه مرئيا **قوله** واما
الارض المختلط بغيرها **اقول** اذ لا كان الارض المختلط بلونه وان كان ذلك صعبا امكن ان يكون كرة الارض
حاجبة لنور الشمس بكون الارض المختلط الواقعة فيها عميقة غليظة وان الزجاج الشفاف مثلا اذا علط هذا
اوجب لما تحته ستر الكما ذكره في شرح المواقف وايضا يمكن ان يكون ما وقع فيها من الحيوانات والنباتات و
المعادن والاحجار من الاسباب الضاما ان الربع المسكون قليل الخلو منها وان سطح الارض مملوها فلا يرد على ما
ذكر من ان الارض اذا كانت شفافة لم يمكن الكسوف اذ لو كان لسد شعاع الشمس والارض فاي شئ يحجب شعاع

الشمس عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم فتدبر **قوله** اذ يظهر منه اجزاء ارضية ومائية وهوائية ونارية اه **اقول** كون تلك الهواء الباقية بعد التحليل ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز التشابه في الصور المحسوسة دون الحقيقة ويحتمل ان يكون ذلك الهواء حاصلا من بعض الاجزاء المائية بطريق الكون والفساد ولذلك لم يذكر الموافق الا الاجزاء الارضية والمائية واستدل على وجود الجزء الهوائي بان الاجزاء المائية والارضية اللتين في المركب لابد ان تكون متخلخلين والا لكان المركب في غاية الاندماج والرصانة ولان ما حصل بالتفريق من العنصرين حجما اذا اضيف بعضه الى بعض كان اقل مما كان للمركب عند التركيب وليس كذلك الامر وليس سبب التخلخل الا الهواء ويرد عليه ايضا انا لا نسلم انحصار السبب في الهواء لم لا يجوز ان يكون النار فانها الطف وارق وايضا لا نم لزوم تساوي الحجم في حالتي التركيب والتفريق لم لا يجوز ان ينقلب بعض الاجزاء الارضية ماء او بعض الاجزاء المائية هواء فلذلك يكون الحجم حال التفريق اصغر منه حال التركيب ويكون الاجزاء النارية منفصلة عند التفريق دون الكل فلذلك يكون الحجم متفاوتة في الحالتين كما اذا كان الهواء جزءا على رأيهم **قوله** واما النار فلا بد للطبخ والنضج لا الحرارة الطابخة لا بد ان يكون شديدة فلا يكون الا النارية لم لا يجوز ان يمنع الحصر اذ يجوز ان يحصل الطبخ بالحرارة الكوكبية سيما النير الاعظم كما شاهدة في الثمار او بالحرارة الهوائية **قال والحق** ان الاسطقسات اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها **اقول** فسروا التشابه على مذهب الحكيم ان يكون اجزاء العناصر في المركب متكيفة بكيفية واحدة بالنوع مثلا يكون الجزء المائي متكيفا كالجزء الناري بالحرارة التي يكون متكيفة بها بلا تفاوت في الشدة والضعف ولكن الحال سايرها فان قيل كيف يتصور التشابه بهذا المعنى في المركب من الاعضاء المختلفة المزاج كبدن الانسان المركب من القلب الذي في غاية الحرارة ومن الدماغ الذي في غاية البرودة فاستحاله ان يتصور هناك التشابه في الاجزاء الممتزجة قلنا ليس المراد باجزاء الممتزجة الذي اعتبروا تشابهها الاجزاء المقدارية كما توهم على ما سيجيء بل الاجزاء التي هي العناصر وليس معنى تشابهها ان كل جزء مقداري منه مع الاخر بل ان كل جزء عنصري من حيث هو كل مع الاخر كذلك ولا شبهة في ان الاتحاد في النوع لا يقتضي ان يكون كل جزء من اجزاء كل فرد من النوع متحدا في النوع مع كل جزء من اجزاء فرد اخر من ذلك النوع كالبلقة المتحدة الافراد في حصة البلقة فان كل جزء من فرد منها فمعنى هذا ان كل الجزء الناري من بدن الانسان من حيث هو كل فان حرارتها متحدة مع حرارة كل الجزء المائي منه لكن لكل حصة الحرارة المخصوصة بان تفاوت اجزاء افراد هذه الحصة لا ينافي الاتحاد في تلك الحصة كالبلقة فان التشابه على قسمين تشابه بكون كل جزء مقداري

بلغ

من اجزاء المتشابه مشتركا في الحصة النوعية مع كل جزء مقداري من الاخر كما اذا لم يكن اجزاء المركب متفاوتة المزاج وتشابه لا يكون كذلك بل يتفاوت بعض الاجزاء المقدارية مع بعضها كما اذا كان اجزاء المركب المقدارية مختلفة المزاج وهذا التفاوت لا ينافي تشابه كل العنصر مع الفضيلة اعترض على قوله المنبعثة عن القوى بل بالكيفيات المنبعثة عن المؤثر القريب مثل ان يكون الهواء باردا بسبب الخارج والماء حارا كذلك فيقع التفاعل في هذه الكيفيات الى ان يخلع فيحصل كيفية متشابهة متوسطة بان قالوا يكون مثل هذه الكيفية مزاجا بعكس التعريف والا يبطل الحصر المستفاد من قولهم ان سبب فيضان الصورة او النفس للمركبات التي لها صورة او نفس هو المزاج الذي سببه تشابه المركب عند بقية في الوحدة لجواز ان يكون مثل هذه الكيفية الواحدة سببا لمشابهة تلك المركبات عند بقية في تلك المركبات وتستحق بسببها فيضان صورها ونفوسها ولا طريق لهم الى الجزم بان الكيفية المتشابهة في تلك المركبات انما حصلت من تفاعل الكيفيات المنبعثة عن قواها **قوله** ولهذا كان كل من السواد والبياض على الاطلاق اه **اقول** حاصل الرد ان المراد بالكيفيات من قوله استحالت في كيفياتها المتضادة الكيفيات المطلقة اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة المطلقة لا المخصوصة وح يشمل التعريف المذكور المزاج الشامل ايضا اذ الكيفيات المطلقة للمركبات الممتزجة المستحيلة فيها متضادة بالمعنى المصطلح عند الشيخ [illegible] غاية التخالف وان لم يكن كيفياتها المخصوصة متضادة بذلك المعنى غير مخالفة غاية التخالف فان ثبوت غاية التخالف بين المطلقين لا يتوقف على ثبوتها بين كل فرد من منهما فان ثبوت التضاد وغاية التخالف بين مطلق السواد والبياض لا يتوقف على ثبوتها بين كل فرد من منهما حتى يلزم من عدم ثبوتها بين السواد الضعيف والبياض الضعيف عدم ثبوتها بين مطلق السواد والبياض بل انما يتوقف على ثبوتها بين بعض افرادهما فيكفي في ثبوتها بين السواد القوي والبياض القوي فلا يلزم من عدم ثبوت التضاد وغاية التخالف بين الكيفيات المخصوصة المتفاعلة للمركبات التي هي اجزاء الممتزجة مزاجا ثانيا ان لا يثبت بين كيفياتها المطلقة الثابتة في ضمن تلك الكيفيات واشار اليه ما ذكرنا بقوله ولهذا كان كل من السواد والبياض على الاطلاق تضادا وغاية التخالف فقط ليس معنى قولهم في غاية التخالف ان يكون هناك طرفان لا يمكن ان يكون اشد منه فانهم جعلوا نفس السواد ضد نفس البياض ثم ان البياض الضعيف يضاد السواد الضعيف وان لم يوصف بهما غاية الخلاف في هذا المعنى وقيل في رده انا لا نم انهم جعلوا نفس السواد ضد نفس البياض حتى يكون السواد الضعيف ضد البياض الضعيف بل جعلوا السواد الذي هو ابعد من [illegible]

والانفصال الذي بين ضدين بهما الافراط والتفريط مثل البياض الذي هو للجص الثلج منه اذ الصفات انما هي بين
السواد والبياض اللذين هما طرفان لجميع الالوان ينتهيان من البياض الذي هو في الغاية وينتهي الى السواد الذي
هو في الغاية ويكون بينهما فطرفين هما طرفا الافراط والتفريط يكون بينهما غاية الخلاف وفيه تامل فتامل **قوله**
لانه انتهاء الا **اقول** لولا ان الكاسر ذات النار وصفها لكان الواصل بينهما لا اثر بينهما الحرارة الحاصلة لمادتها
والحرارة الحاصلة للماء ويرد عليه انه لا يلزم من عدم كون ذاتها وصفها كاسرة كون الواسطة هي الحرارة لجواز ان
لا يكون امرا اخر لابد لنفي ذلك من دليل **قال** لا يجوز ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء بل لابد ان يكون بين
الشرط والمشروط علاقة ومناسبة مصححة له ومن المعلوم بديهة انه ليس بين حرارة النار وحرارة الماء علاقة ومناسبة
يصح كون الاولى واسطة للثانية كله ففي غيرها والمجادلة في امثاله مكابرة له بانا نقول لم لا يجوز ان يكون
المقارنة شرطا فالاولى ان يقال انما ذكره يدرس لعلنا والى الاستدلال عليه **قال** المصنف في شرح الاشارات
الدليل على ان الصورة تفعل في مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد يفعل كل منهما في
الاخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلو كان تاثيرها في البارد بدون توسط
الحرارة لم ينفعل البارد منها الا تبريدا **قال** لا يلزم من كون الصورة فاعلة بواسطة الحرارة الطارية كما في
صورة الماء الحار ان تكون الصورة فاعلة بواسطة الحرارة الذاتية كما نحن فيه فان الصورة تفاعل الكيفيات
الحاصلة من الصور النوعية الذي سبب المزاج وانما يكون الواسطة الكيفيات الذاتية دون الطارية لانا نقول
لا نعرف الفرق بين الكيفية الطارية والذاتية في كونها واسطة وغير واسطة وخصوص كون كيفية طارية مما له دخل
في كونه واسطة بديهية فاذا ثبت كونها واسطة ثبت كون الذاتية واسطة ايضا **قوله** حكم بان الفاعل هو الكيفية الا
اقول هذا الحكم مع ما استدل عليه بقوله ان الماء الحار الى اخره ما وقع من المص في نقد المحصل حيث قال فيه و
الحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو مادتها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا مع عدم
حصول صورتين فيهما فلا يلزم منه بطلان الاول ما نقلناه منه مما ذكره في شرح الاشارات يدل على انه جوز
كون الصورة المائية فاعلة بواسطة الحرارة الطارية فبين كلاميه تناقض **قوله** لان الانفعال من خواص الا
اقول اراد به ان الانفعال في الكيف من خواص المادة لان مطلق الانفعال ليس من خواصها اذ الصورة
الجسمية هي الموضوع المحوج للوضع والاين والتحرك بالذات فيهما ليست الا هي والمادة والصورة النوعية انما تتحركان
فيهما بتبعها وبالعرض كما سيصرح به فالانفعال من المؤثر فيهما انما ينسب حقيقة الى الصورة الجسمية التي هي الموضوع
المحتو

المحتوى بها اذ هي المتغيرة حقيقة من وضع الى وضع ومن الاين الى الاين **قوله** وذهب بعضهم الى ان المختص الا **اقول**
لا غالبية الا بصرافة الكيفية ولا مغلوبية الا عند زوال الصرافة بل لا معنى للمغلوبية الا زوال شيء من الكيفية
وصرافتها ولا يعقل لها معنى اخر غيره وليس لقائل ان يقول ان الحرارة النارية تغلب حال كونها شيئا من ضعفه
بالصرافة وان مغلوبيتها عين زوال صرافتها وشيء منها وغير مستلزم له فاذا كان المغلوبية عين زوال الصرافة
او مستلزما له يلزم من كون الكيفية الواحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة ان يكون الشيء الواحد في الصرافة
موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال وان كان باعتبارين فمن يجتنب **قوله** ولقائل ان يقول الا
اقول البطء المنضعفة التي اجتمعت على صرافة الكيفيات ليست مما يجزم بتفاوت الاستعدادات فيها لان اجتماع
على تلك الصرافة مما بعدها لتلك الكيفية المشابهة بتوسط الاستعداد لكيفية قريبة من تلك الكيفية وما يتذكر
من الاستعداد لا يتصور الا بحالة المادة في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة الخ فيرد عليه انه ان اراد به الحالة
ان الكيفية تضعف وتنقص الكيفية القوى فلا نسلم ان الاستعداد يتوقف عليه لم لا يجوز ان يتوقف على نفس الحار ورد
وان اراد بها مجرد الاستعداد فلما يلزم محذور اصلا لان الاستعداد مقدم على وجود المعد ولا يلزم كون المغلوب
غالبا الا ان صرافة كل كيفية معتبرة بمرتبة الضعيفة من كيفية القوى متاخرة وتلك المرتبة الضعيفة مقدمة بمرتبة
القوى من الاولى اضعف وهكذا الى ان ينقطع الحركة وتصل الى المنتهى الذي هو الكيفية المتوسطة المتشابهة
في هيئتها شيء وهو ان المعد لابد ان يكون له مدخل في المعلول من حيث وجوده وعدمه فاذا كان سورة كل كيفية
معدة لفعل الصورة الذي يستلزم استعدادها لانفعال المادة في كيفيتها الذي هو انكسار السورة وزوالها
يكون زوال سورة كل كيفية علة لزوال القوى فيلزم الدور ومنهم من **قال** فيه ما حاصل الشبهة ان المنكسر
هو صورة الكيفية والكاسر هو نفس الكيفية فان نفس الحرارة تكسر سورة البرودة ولكن نفس البرودة
تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة كل كيفية لا يتوقف على سورة القوى بل يكفي فيه نفس الكيفية فان
الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرودة ولكن لا يكسر سورة الحرارة فان الماء القليل البرد يكسر
سورة الماء الشديد الحرارة مع ان هذا الاولى من اسناد الفاعل الى نفس الكيفيات كما هو مذهب الاطباء
ولا يلزم عليهم ما ذكر من المحال ذكرنا ان الكسر حال الانكسار ونقول لا يلزم في ان تكون الكيفية
الواحدة غالبة ومغلوبة معا لان الغالب هو نفس الكيفية والمغلوب سورتها ويرد عليه ان سورة احد
الكيفيتين والالم يتوقف عليها مطلق انكسار سورة الكيفية القوى لما ذكرنا من حصول انكسار السورة بدونها

كون الكيفية الاخرى في مرتبة الشدة والصرافة الا ان انكسار السورة المخصوصة الاقوى المقابلة في صورة سورة الكيفية الاقوى كالماء الحار الشديد الحرارة المخالط للماء الشديد البرودة مما يتوقف على سورة الكيفية الاقوى فان الكيفية الضعيفة لا تكسر سورة الكيفية القوية مثل الكسر الذي يكسر به تلك الكيفية الشديدة فعلم ان تفاعل الكيفيات الواقعة في سورتها لا يكون الا بان يكون الكاسر والمنكسر بها السورة فيلزم الحال المذكور **قوله** هذا على تقدير جميع الكيفيات **اقول** قال المحشي فيما نقل عنه فيما يتعلق بحاشية شرح المطالع ان المراد بالتشابه ان يكون لكل جزء من اجزاء العناصر من المزاج بعد ما يكون للكل مثله ينتج الجزء المائي من الحرارة ما يكون للجزء الناري وهكذا وصرح الكل المحقق بانه لا بد في التشابه ان يكون الكيفيات العامة في اجزاء العناصر متماثلة في الشدة والضعف غير متفاوتة فيها **قلنا** ذلك لان الدليل الذي استدلوا به على عدم صحة الكيفية الواحدة المذكورة وهو ان تحقق المناسبة بين المفيض والمستفيض الذي لا بد منه في الاستحالات فاضة انما تصور فيه افاضة الصورة النوعية من المبدأ على المركبات المزاجية اذ اثبت الكيفية المزاجية الواحدة في اجزاء المركب اذ في تحقق المناسبة بين المركب المستفيض والمبدأ المفيض في الوحدة انما يدل على ثبوت المزاج الواحد في اجزاء المركب مطلقا اعم من ان يكون ذلك واحدا بالنوع او لا اذ المناسبة بين المفيض والمستفيض التي لا بد منها في الافاضة متحققة في صورة الاتحاد وان كان الاتحاد بالنوع وكون المناسبة في الحقيقة النوعية كافية الا في الافاضة دون غيرها ليس مما يدل عليه شبهة فضلا عن البرهان وليس لهم دليل دال على تعين الكون من الاتحاد على **انا نقول** يفسر بهم التوسط بكون الكيفية بحيث تستحق بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة يدل على ان لا يكون الاتحاد بالنوع الذي اقتضاه تفسير التشابه بالمعنى المذكور معتبرا في الكيفية المزاجية لان هذا التفسير متحقق في صورة الكيفيات المتفاعلة المتفاوتة في الشدة والضعف بشرط ان يكون كل واحد من المنفعلين متوسطا بين طرفي الكيفية الفاعلية مثلا يكون برودة الماء منكسرة بحيث يعتبر عليه مطلق الحرارة ولا يكون واصلة الى حد سخونة النار في هذه الصورة يتحقق التوسط بالمعنى المذكور ولا يتحقق الاتحاد في الحقيقة النوعية لان الحرارة ليست حقيقة نوعية عندهم **لا يقال** تحقق التوسط بالمعنى المذكور لا يدل على عدم اعتبار الاتحاد في النوع في الكيفية المزاجية لان قيد التشابه المفسر بالتفسير المذكور يعتبر في المزاج ايضا **لانا نقول** انهم صرحوا بان قيد التشابه ليس للاحتراز بل لتحقيق الماهية فان قيد التوسط يخرج ما يمكن ان يخرج به فلا يكون التشابه اخص من التوسط

نوعية

بالمعنى

بالمعنى المذكور فظهر مما ذكرنا ان القول بان التشابه عبارة عما ذكر مناف للقول بكون التوسط المفسر بالتفسير المذكور مخرجا لما يمكن ان يخرج بالتشابه لظهور الاول من الثاني واقضاء فهم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية يوجب ان يحصل لتلك العناصر الممتزجة نسبة في الوحدة الى مبدئها الواحد بسببها يستحق ان يفيض عليها صورة او نفس يحفظها وكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة عليها اشبه يدل على ان الاتحاد الذي اعتبروه يتفاوت فبعضه اشد وبعضه اضعف وهذا لا يتصور الا اذا كان وحدة الكيفية الواحدة بينهم قابلة للشدة والضعف بان يكون بعضها اتحادا في النوع كما اذا كان الكسر والانكسار اشد وبعضها اتحادا في النوع كما اذا لم يكن كذلك ولا شبهة في ان الاتحاد بالنوع الذي اراد في التشابه المفسر بالتفسير المذكور لا يتصور التفاوت فيه المذكور فتأمل **قيل** ذكره من معنى التشابه على مذهب الاطباء منظور فيه لان مرادهم بالتشابه التشابه في الكيفية المزاجية وما ذكره من التشابه في الكيفية الغير المزاجية اذ تحصل ما ذكره ان الكيفيات المتفاعلة تتحرك كل ما يضادها فيحصل لكل مراتب كل مرتبة منها بالنسبة الى ما فوقها كانها ادنى مرتبة من مراتب ضدها وهو المراد بالتشابه على مذهبهم ولا شبهة انه ليس تشابها في الكيفية المزاجية بل الحق ان المراد باجزاء الممتزج الاجزاء العنصرية للممتزج وكما ان الممتزج مركب من تلك الاجزاء العنصرية متكيفا بالكيفية المزاجية كذلك كل جزء من اجزائه مركب من اجزاء عنصرية ومتكيف بتلك الكيفية المزاجية بناء على ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا فعلى هذا لا نظر في تشابه اجزاء الممتزج في الكيفية المزاجية على مذهب الحكماء والاطباء **واقول** ما ذكره فكل اما النظر فلان ادعاء كون المراد بالتشابه والتعريف التشابه في الكيفية المزاجية دعوى بلا دليل واما ما المصنف في شرح الاشارات وتشابه الجميع في تلك الكيفية المتوسطة بالعرض منه كمعنى التعريف على مذهب الحكماء كما هو المناسب لذلك الكتاب لا يدل التعيين على ذكره مطلقا واما ما اختاره فلان الشيخ وغيره صرحوا في التعريف تشابه العناصر اذا امتزجت وتفاعلت حصل كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج فانه صريح في ان التشابه الذي اعتبر في المزاج هو تشابه في الاجزاء العنصرية دون المعتدلة وكذا **قول** المحشي في حاشية شرح المطالع حيث **قال** ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت واستقرت على كيفية متشابهة في اجزاء الممتزج يدل على انه اراد بالممتزج فيه العناصر الممتزجة دون المركب الذي له صورة نوعية بعد قوله وامتزجت فالواجب تحقق التعيين الذي اخذوه في التعريف لا الذي لم يعتبروه وان كان الانتقال ايضا فلا وجه

يحمل التشابه الذي اخذ في التعريف على ما ذكره ولا يحمل المصنف في عبارة المحصل في ذلك الكتاب على ما حمله **قوله** قيل وقد يلزم اه **اقول** وايضا يحتمل ان يكون مراده ان التفاعل على الوجه المذكور المؤدي الى الكيفية المتشابهة مع لزوم الخلع واللبس فيكون الكون والفساد بعد حصول المزاج فيكون من معداته فلا يلزم على المذهب ان لا يكون مزاج اصلا بل اللازم ان لا يكون مزاج للمركب وقت حصول صورته النوعية وحصول الحس البسائط الصورة المتوسطة او صورة اخرى من النوعيات اي صورة نوعية يحصل لها لواحق الوجود ولا عبارة **قال** في شرح المواقف ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يتقطر فيه اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في المركب من تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيها قطعة لحم مثلا حتى الى جسم مائي متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب تختلف في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها وان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **وفيه بحث** لانه ان اراد بالاستعداد الاستعداد الذاتي فلا نم ان الاتفاق فيه يستلزم الاتفاق في التقطر وعدمه وانما يكون كذلك لو استجمع تلك الاجزاء كلها شرائط التقطر وعدمه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يحصل لبعض الاجزاء اللحم شرائط التقطر دون البعض الاخر فلذلك يكون متقاطرا دون الاخر وان كان الكل مشتركا في امكان التقطر وعدمه وكون الوضع في القرع والانبيق شرطا كافيا فيهم وان اراد الكيفية الاستعدادية فيسلم لكن الاتفاق فيه يستلزم الاتفاق في التقطير التقطر وعدمه الا ان كون تلك الكيفية من لوازم الماهية كيف وانها موجودة عندهم فيكون من لوازم الوجود الخارجي وايضا ما ذكره منقوض باجزاء العنصر الواحد ويقول ان بعضها ينقلب عنصرا وبعضها عنصرا اخر فانا نشاهد انقلاب بعض الهواء الى الماء وبعضه الى النار فدل ذلك على ان اجزاء الهواء متفاوتة في استعداد النارية او المائية مع انه اذ لو كانت متفقة لكان الكل نارا او ماء الى اخر ما ذكر **قوله** لان الاجزاء النارية التي في المركبات اه **اقول** ان يزول تلك الاجزاء لا يكون الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يخفى ضعفه لان عدم العلم بالقاسر لا يدل على عدم القاسر في نفس الامر **قوله** كاللحم والقطن **اقول** القائلون بالخلط قالوا في الاجسام اجزاء طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الشعر وهكذا وهي مستعدة مختلطة جدا فاذا اجتمع فيها اجزاء كثيرة لا يجذب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبع ولكن تلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت مثل ان الماء اذا سخن لم يستحل في كيفية فتامل

بل

بل لان اجزاء النارية كمنت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار واخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء من خارجه واختلطت بالاجزاء البارزة فاحس بالكل لانه حار انما دعاهم الى ذلكم الحكم اما لانكار التغير في الصورة فانشاء كون شيء عن لا شيء فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما لانكار ان يستحيل الشيء في الكيف فانشاء صيرورة شيء شيئا اخر فان الماء لم يكن حارا فكيف ~~يكون عن لا حار واما لانكار ان يستحيل في الكيف~~ والجواب عن الاول بان المادة مشتركة فتنزع عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني بان الماء كان باردا واستحال بمجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وايضا ما ذكر منقوض بالمتحرك بعد ما لم يكن متحركا كاجزاء الارض المتحركة ولا يمكن ان يقال عنها فانها صارت متحركة بعد ما لم يكن متحركة **قوله** ولا ادراك بلمس اه **اقول** اعترض الامام بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند الرض والسحق فلم لا يجوز ان مثله في هذه المسئلة **فان قيل** ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند التفاتها اليه بالخاصية فان قوله بانها تسخن بالخاصية دون الكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء اجاب المصنف في شرح الاشارات بان الاجزاء النارية في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها مغمورة الكيفية للمزاج وان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر **قوله** لانه شقاق لا يساويه اه **اقول** يحتمل ان يكون تلك الاجزاء متصغرة متفرقة حال الكمون دون البروز فلذلك ترى في الثاني دون الاول ويحتمل ان يكون على البسائط في حالة الكمون دون البروز بسبب ان لا يكون في الاول المماسة التامة بين اجزاء العناصر كلها بحيث يكون الاجزاء النارية تتعلق باجزاء ارضية وتستضيء بضوئها ويكون كذلك في الثاني **قوله** ان العناصر المتضادة **اقول** قالوا ان المعد لفيضان الصور والنفس للممتزج ليس الا المزاج والمناسبة للمبدا في الوحدة سببه فيه بحث اما اولا فلانه لم يكون المزاج معدا لفيضان الصور والنفوس معا لا طريق اليه اذ لا بد ان لا يجوز اجتماع المعلول مع المعد في زمان حدوث المعد ولا دليل لهم يدل على امتناع اجتماع المزاج مع فيضان الصورة والنفس بل الجزم بخلافه قريبا بان المناسبة والوحدة التي هي مجتمع مع المزاج الذي هو علة مقتضية لها مما يجوز اجتماعهما اولا وثانيا مع الفيضان عندنا فيه لا يستلزم جواز اجتماع المزاج في ذلك الزمان ايضا ودعوى ان الفيضان يتوقف في جميع المركبات المزاجية على شرائط لا يمكن اجتماعها مع المزاج في زمان حدوثه ما لا دليل عليها شبهة

فضله عن البرهان على ان كلام بعض المحققين يشعر بان الفيضان بعد المزاج انما يتوقف على كون الممتزج محلا لتصرف الصورة وباثارها ولا يشتبه ان محلية التصرف المذكور لا تنافي الاجتماع بعد حدوث المزاج بل نقول اجماع على هذه الصور الفايضة بالفعل ولعله ليلزم عليه ان المزاج لو لم يكن من العلل المعدة لكان من الشرائط التي تجتمع مع المعلول ومن قواعدهم ان انتفاء العلة غير المعدة علة لعدم المعلول فيلزم من زوال المزاج عدم النفس والصورة وليس كذلك هذا على من ذهب من جعل المزاج علة لحدوث النفس اما من جعل المعد تعلق النفس دون الحدوث فلعله جعل المعد المزاج الشخصي دون النوعي بناء على ان ذلك المزاج يزول مع بقاء التعلق والله اعلم بحقيقة الحال واما ثانيا فلانهم جوزوا تعلق نفس واحد لكل فلك من الكلية المركبة من الافلاك الجزئية الواحدة وحدة اجتماعية بسبب تماس الافلاك الجزئية على الوجه المخصوص بل جوز المحققين تعلقها بالافلاك المتماسة بل التسعة كما مر فاذا جاز تعلق نفس بمركب من الامور المتفرقة الواحدة وحدة اجتماعية وحصل المناسبة بين المفيض والمستفيض في صورة ذلك الاجتماع المخصوص بدون اشتراط شيء يوجب المناسبة سوى هذه الوحدة الحقيقية فلم لا يجوز ان يكون اجتماع عناصر متفرقة على الوجه المخصوص المقتضي لكون المجموع واحدا وحدة اجتماعية على الخالق شيئا لافاضة فيضان الصور والنفوس من غير اشتراط شيء يقتضيه ذلك الاجتماع من المزاج ولا فرق بين المستفيض القديم و الحادث في اشتراط المناسبة بينه وبين المفيض حتى يقال ان المناسبة ليست بلازمة في فيضان النفس الفلكية بحاله في صور المركبات العنصرية ونفوسها فلا يلزم من عدم الاشتراط فيها عدم الاشتراط في الثانية وايضا انهم جوزوا في فيضان المزاج كون المحل واحدا بالاجتماع ولم لا يجوز ان يكون المناسبة بهيكل الوحدة كافية في فيضان الصور والنفوس فان قلت مرجحا ايضا انهم جوزوا تعلق النفس بالكواكب ذوات الاذناب مع انه لا مناسبة فيها بحسب المزاج لانه كيفية وحدانية متشابهة حاصلة مع اجتماع العناصر الاربع والكواكب مركبة من العناصر الثلاثة النار والارض والهواء فلم لا يجوز ان يكون كذلك في نفوس المركبات العنصرية قلنا الاستبداد لان دعوى ان المزاج وهو المعدة في المركبات من العناصر في المناسبة لا يكون فيها الا كتبه فتامل قوله والحاصل ان المركب التام الخ اقول لا يقال المركب التام ليس منحصر فيما ذكر اذ مثل الاخلاط والابريشم والكور والعسل وما اشبه ذلك خارج عن الاقسام لانا نقول مرادهم ان الاجناس العالية للمركب التام منحصر فيها كما نص عليه الامام في شرحه للاشارات وما ذكر ليس من اجناس عالية بل انواع مندرجة فلا يرد النقض قوله ويتصور فيها بكل الافاعيل الخ اقول هذا ابدل على

على ان الواحد في الحيوان يكون مبدأ لما يكون النفس النباتية مبدأ له والخضرة وكون النباتية بالنسبة الى الصور المعدنية وهكذا الحال في النفس الانسانية بالنسبة الى الحيوانية كما صرحوا به اعترض عليه بانه يقتضي ما ذكروا من ان كل نفس مبدأ الاثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال للمادة وانه بدأ الانسانية جسما خاصا بها يتعلق بها نفس الناطقة ان يكون والانسان نفس هي مبدأ تعقلات الكليات ويكون كل حيوان بخواصه واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل وبين الكل مبني شاق قوله وبذلك يتفاوت حاله الخ اقول هذا يدل على ان حال المزاج في القرب والبعد عن الاعتدال تابع لتصغر الاجزاء وان استعداد محله ووصفه بالمعاني التي كالاعتدال وفي كلامه المعد مثلين نظر اما اولا فلان تصغر الاجزاء ربما يكون على وجه لا يستلزم الاعتدال بل يكون فيما هو اعظم واصل واقرب الى حاق الوسط كما اذا كان اجزاء العناصر المتصغرة اغلب على وجه يخرج الكيفية المتشابهة عن كونها في الوسط ولم يكن ما هو اعظم الاجزاء كذلك نظيره ان تصغر الاجزاء لا يستلزم عدم تفاوت الاصل جدا وغلبة بعضها على بعض غلبة يخرج المركب الى المرتبة البعيدة عن الاعتدال وان عظم الاجزاء لا يستلزم التفاوت المذكور ولا ينافي كون الكيفية المتشابهة قريبة من الاعتدال بالنسبة الى تصغر الاجزاء نعم لو كان المركبات متساوية في غلبة اجزاء العناصر وعدمها كان ما كان اصغر الاجزاء اعدل مما كان اعظم الا انه لا يقتضي ان يكون الاعتدال مطلقا تابعا لتصغر الاجزاء كما هو دعواهم واما الثاني فلانه ان اراد بالوحدة الوحدة الشخصية فلا نسلم كونها تابعة للاعتدال لان وحدة المحل في صورة المركب المتصغر الاجزاء الخارج عن الاعتدال بسبب غلبة اجزاء العناصر اشد معنى الوحدة الشخصية من وحدة المحل الذي كان اعظم اجزاء وكان العناصر فيه غالبة الكل الحقيقية لان الاول قريبة الى الوحدة الاتصالية دون الثانية وان اراد الاتحاد في نوع المزاج فقد ذكرنا انه يتصور فيه التفاوت قوله والاظهر ان يراد الخ اقول لان المتبادر من الانواع الاتحاد الانواع الحقيقية وقد لا يتصور فيها ترتب رتبي بل بالشرف وكان الحمل على التقدم بالشرف اظهر قوله لكونها مشتركين بين المركبات الخ اقول قد يقال ان المشترك بين المركبات هو الصورة الجسمية الكلية دون الصور الشخصية فلم لا يجوز ان يكون السبب للاختلاف الواقع في المركبات شخصا هو الصور الشخصية قوله كما ذكره المصنف اختصاص بعض التركيبات الخ اقول ما ذكره المص وان كان صحيحا في نفسه لكنه يخالف لبعض قواعدهم وهو ان تعدد افراد ماهية واحدة انما يكون بتعدد المادة ذاتا او استعدادا كما ذكروه في كتبهم

وبنوا عليه قولهم ان ما ليس ماديا يسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لانه اذا جاز ان يكون احاد
الاثر مستندا الى الفواعل في صورة اتحاد للاثر جاز ان يستند التشخصات المتفرقة العارضة للصور الشخصية
الى الفاعل في صورة اتحاد المادة كما بنى عليه ذلك الفاضل جواز حلول الصورتين في مادة الفلك وايضا بنوا كون الموضوع
مشخص العرض على تساوي نسبة المفارق فلا وجه لما ذكره المص في صدد محافظة قواعدهم من ان فعل الطبيعة الواحدة
في الجسم البسيط لا يكون الا متشابها واما ما ذكره الراد فيما لا وجه لانه ليس بصدد محافظة قواعدهم حتى ان فعل الطبيعة
الواحدة في الجسم البسيط لا يكون الا فلا يجب له ان يكون المنع المذكور منافيا لقواعدهم قوله فقد يكون مساويا له لان
اقول قال في شرح المواقف ولا يعقل ان الشخص عرض وهو بعض من العرض الصنفي فهذا يدل على ان
يكون العرض الشخصي اقل من العرض الصنفي ولا يكون مساويا له وما ذكره ههنا من ان عرض المنزل الشخصي
قد يكون مساويا للصنفي وقد يكون اقل مبني على الفرق بين المنزل الشخصي والا فلا يعقل الشخص حتى يرد قوله لجواز ان
ان يشغل بعض البسائط اقول يجوز ان يخرج ايضا بعض اجزاء البسائط من مكانه الطبيعي وبالقسر ويشغل
مكان المركب ويكون مكان ذلك البعض مملوا بسبب خلط بتحلل البسيط ويرد ايضا ان انحصار البسائط في
الاربع لم يثبت ولكن انحصار المركبات في المركب من الاربع لم يقم برهان عليه فيجوز ان يكون مكان المركب
مملوا قبل صيرورته بمثل ذلك البسيط او المركب قوله والجميع ثلثة وتسعون اقول قال افضل المتاخرين
شارح حكمة العين هذا هو المعتبر عند الاطباء وليس الاقسام منحصرة فيما ذكر بل هي ثمانون على ما حرره العلامة
المستوفاة لان اقسام الخروج بالكيفية يكون اربعا وعشرين لان الاعمال اثنا عشر لان في كل واحد منهما في جانب الزيادة
والاخرى في جانب النقصان قسمان اذ الفاعلتين مثله يمكن الزيادة في الحرارة والنقصان في البرودة و
بالعكس واقسام هذا الخروج يكون ما ذكرنا لا ما ذكروا واقسام الخارج بكيفية يكون اربعا وبكيفيتين ستة و
بثلث اربع فهذه اربعة عشر وهي قسمين الافراط يكون ستة عشر وهي مع اربع وعشرين اربعون واقسام الخروج في
بكيفية ثمانية وبثلث كيفيات اثنان وثمانون ومجموعهما ايضا اربعون فالاقسام ثمانون لا ثلث وستون لا
قوله لا يساوي بوهم اقول ان اراد ان يكون حقيقة الجسم واحدة في جميع افراده انها واحدة وعموا افراده مع كونها ذاتية
كما بنى عليه قول المحشي والشارح مجرد كون اتحاد وصف فيه لا يدل على الاتحاد المذكور المعين بزيادة قيد لجواز ان
يكون حقيقة الجسم وصف خارجين عن حقيقة افراد الجسم الا ان يراد باتحاد الحد الاتحاد المعين بكون الحد
ذاتيا لجميع الافراد وهو وما ذكروه من ان الجوهر القابل للابعاد صحيح الاجسام من حيث انه جسم فلم ذكر كيف والحد

وان الجوهر من ثواني المعقولات فلا يكون جنسا لما تحته كما سنذكره المحشي وان ارادوا الحد للاتحاد والاشتراك
المعنوي فلا نسلمه وان اتحاد التعريف يستلزم ذلك سواء كان ذلك حدا او رسما اما الحد فظاهر واما الرسم فلانه لا بد
وان يكون بلازم مساو لجميع الشيء موصوفه واشتراكه اشتراكهما وح لا يكون المنع المذكور مضرا لغرض المص الا ان
حمل كلامهم على هذا الاحتمال بعيد عن الصواب اذ لا يعولون الا باشتراك الجسم لفظا وعدم اتحاد حقيقته واشتراكها
بين افرادها ولا نزاع فيه في اصله بل هو امر جلي متفق عليه واما الخفاء والنزاع في كونه ذاتيا لما تحته وهو المطلوب بالاثبات
ولذلك حمل المحشي كلامهم على الاول واعترض بما ذكره قوله وقد نوزع فيه اقول اشارة الى ان
ما ذكره نزاع وعناد ومحاله المنع صريح العقل فانا نجزم جزما ضروريا باستواء بعض الاجسام الذي لا يحكم عنه العقل
كونه متخلل الخلاء كالحديد وما ذكره من انه حكم وهمي او وهم محض وسفسطة بينة وما ذكره من الاتصال عند شمع عند
من له عقل صحيح وادنى انصاف والتشبث بامثال ما ذكره من رفع الامان عن البديهيات قوله وحكم الغرور بان لا
باعتنائه اقول لعل الباعث انه قال ان الجسم اعراض مجتمعة وان الاعراض لا تبقى زمانين فاضطر الى القول
بعدم بقاء الاجسام لان اعراض الذي هي اجزاؤها ويحتمل ان يكون ما ذكره ذلك القائل هو ان الاجرام من المؤثر غير معلوم له
قوله واذا تكررت سمي عادة اقول اشار بلفظ التكرر الى انه لا يجب في العادة ان يكون الوقوع اكثريا سواء
كان دائما او لا اذ يصدق لفظ التكرر على الكثير ايضا فعلى هذا يكون عدم الوقوع او الوقوع على سبيل القلة خرق العادة
وان كان ذلك متكررا قوله وفي العنصريات جائز بل واقع اقول لان الحوادث في الكل لم لا يجوز في الكل ان يكون كرة
الاثير ساكنة واجبة السكون وما ذكروا من انها متحركة على تبع الفلك ليس بتام كما مر واما كرة النار المتكونة حال
كونها جمرة كما نشاهدها فلا يدل على ان كرة الاثير حال كونها بسيطة وان كانتا متفقين في الطبيعة لان
الطبيعة الواحدة ربما تختلف احكامها باعتبار خلوها من الغير وعدمه فان النار تقبل الصورة المحيطية عند
كونها جزءا من المركب الممتزج ولا يقبل حال البسيط وما ذكره في شرح المواقف من انا نعلم بالضرورة ان تبدل الوضع
غير واجب للبسيط لانا نجزم ايضا بانها متحيزة لا تابى عن تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فلم لا يجوز كيا ولان
تبدل اوضاع البسائط التي هي يستلزم تبدل اوضاعها غير لازم لان الجواز نظرا الى طبيعة الجسم لا ينافي امتناع
الزوال بالنظر الى سبب السكون القديم ولا تنافي بين العدم وامكان الزوال ولذا ما ذكره فيه من ان فاعل
الاجسام مختار فله ان يعتبر وضعها ويجعل عينها بسايرها وبالعكس ولذلك مكان ثم لان جواز الزوال
نظرا الى ذات الاول من حيث هي لا ينافي امتناعه بالنظر الى غيرها كما قالوا ان العنقاء مفروض كذا وممتنع ضرورة

عنه بالنظر الى صفة الفيض فالواجب ان يبين المقدمة على كونها متفقة كما وقع في شرح للمواقف اوله **قوله** واما المحقق
فقوله ان الاجسام متفقة الحقيقة **اقول** هذا مع كونه خلاف التحقيق يرد عليه ان تساوي الاجسام في الحقيقة لا يستلزم
ان يجوز على كل منها ما جاز بالذات ما يجوز على الآخر وان كان كذلك وهو لا يستلزم الا ان يمكن خروج كل جسم عن حيزه ومكانه
ذاتيا وهو لا ينافي ان يمتنع ذلك الخروج امتناعا بالغير وان يكون بعض الاجسام ساكنا ازلا فيمتنع خروجه عن
مكانه بسبب علة ذلك السكون وح ان زوال السكون جائز ازلا نظرا الى ذاته وقد مر ان امتناع اللازم للزوال
يستلزم مطلق الامتناع اعم من ان يكون ذاتيا او غيريا دون الذاتي **قوله** فجاز ان يكون الحال **اقول**
ان قيل كيف يجوز عدم مسبوقية تلك الحالة بالعدم مع انها متوسطة تتخصص بين المبدأ والمنتهى ولا يمكن ان يقال
فيه ما اجاب عن السؤال السابق لانه جزئي ولا تصور فيه تساوي الافراد الغير المتناهية في الملاحظة قلنا التوسط
وان اقتضى المبدأ لكن لا يقتضي مبدأ معينا جزئيا الا اذا كان حادثا بل انما يقتضي مبدأ مطلقا فجاز ان يتسم التوسط
الشخصي ان لا يسبب الا بتساويات الغير المتناهية واشار الى ذلك بقوله للتبدل والا تساويات من وضع الى وضع
على وجه يتعاقب هناك تبدلات واتساويات غير متناهية مع بقاء تلك الحالة بتشخصها **قوله** وهو باطل ضرورة اه **اقول**
لا يقال في توضيح الانطباق على مطلق الوجود لا يمنع كونه ممكنا مع كون العالم معروضه مطلقا فان
الممكن ممكن حال عدمه على ما قالوا وفي الترديد ان يقال ان اراد انه ممكن حال العدم ايضا فمسلم اذ يكون
حال العدم مطلقا بالانطباق دون الامكان كلمة الترديد المذكور فيرد ما ذكره لانا نقول اراد
بالامكان سلب الامتناع الذاتي والغيري معا دون الذاتي فقط فيرد ما ذكره فلا فرق بين الترديدين
واقول لا يشك عاقل في ان من شخص او اشياء على التفصيل يعلم ان يوضع احديهما بازاء الفوق و
الاخر بسفلها ولا شبهة في ان الباري تعالى والمبادي العالية يعلم تفاصيل احاد الجملتين فيمكن ان يوضع
كل واحد من احاد الجملتين بازاء الآخر منها **فنقول** اما ان يوضع بازاء كل واحد من احاد الجملة الزائدة
فرد من احاد الجملة الناقصة الى آخر الدليل ولا يتوقف الدليل المذكور على كون الوضع والموضوعية
المذكورين بمعنى التطبيق والانطباق ولا على كون تلك العلوم وجودا ذهنيا لظهور ان الوضع والموضوعية
انما يتوقفان على نفس العلم سواء كان وجودا ذهنيا اولا **قوله** لعلهم يثبتون اه **اقول** يمكن ان يقول ان
تلك العلوم ليست انطباعية بل حضورية كما نقل عن بعضهم فلا يكون وجودا وظليا او لعلهم ارادوا به انه يحتمل ان
يكون تلك العلوم انطباعية كما نقل عن بعضهم ولكن لا يكون ترتبه في علومهم بان يتوقف بعضها على بعض واقول

واقول ايضا قد سبق ان الترتيب بحسب الوجود الذهني ليس مما يلزم في تحقق الانطباق في احاد الجملتين
بل يكفي الاحاد مطلقه كيف تتشبه لا الوجود الخارجي حين كونها موجودة في الذهن اذ المطروح اصلهما
على طرف الاخرى فيمكن **قوله** بين منافيه اه **اقول** لا يقال انما يلزم توقف السكون على نفس تلك الامور
على تقدير كون الشروط متعاقبة ان لو كان الشرط خصوصيات الامور المتعاقبة لم لا يجوز ان يكون واحدا
لا بعينه كما قالوا في العلة الصورية للهيولى لانا نقول هذا لا يناسب كلام الفاضل المحشي اذ المفروض
في الترديد الماخوذة في الدليل ان السكون موقوف على الشرط حادث وهو موقوف على شرط اخر كذلك وعلى هذا فاذا
سلم هذا الشق فقد سلم كون الخصوصيات شروطا لانها التي يتوقف بعضها على بعض لظهور ان الامر يكون
الواحد لا بعينه موقوفا على شرائط اخر ان اريد به الامر الكلي وان اريد به معنى اما هذا واما ذاك فلا معنى لتوقف كون
الخصوصيات شروطا فلا يرد هذا الاعتراض على كلام الفاضل لكن يرد على اصل الدليل ان يقال في الترديد
غير حاصر لاحتمال ان هناك امور متعاقبة غير متناهية ويكون واحد لا بعينه علة للسكون كما قالوا في الصورة
بالنسبة الى الهيولى وفيه ما ذكر **قوله** فاذا انتفض تلك الاعدام اه **اقول** هذا مع قوله ويكون زوال
ذلك البعض من الاعدام مستندا الى زوال البعض الآخر منه يشعر بان العدم الازلي للحركة السابقة علة فاعلية للعدم
الازلي للحركة اللاحقة فيكون زوال العدم الازلي السابق علة فاعلية مستلزمة لزوال العدم الازلي اللاحق
بناء على ان عدم العلة علة فاعلية موجبة لعدم المعلول وهذا فاسد لان زوال العدم السابق ليس فاعلا
لزوال العدم اللاحق فضلا عن ان يستلزم بل علة معدة له فان زوال العدم السابق الذي في ضمن وجود الحركة
السابقة مما يتوقف على حصوله وعدم حصوله زوال العدم اللاحق الذي في ضمن وجود الحركة اللاحقة بل
لا يحمل الاستناد وكلامه على معنى التوقف ويحمل قوله اذا زال ذلك العدم المستند اليه على معنى اذا زال ذلك
يتعقب زوال المستند اليه وما يقال على ما ذكرنا من ترتيب وجودات الحوادث وزوال عدماتها
لا يلزم تعاقب متناهية فيجي هذا تكون ما نحن فيه مستثنى من قولهم عدم العلة علة فاعلية لعدم المعلول
لظهور ان عدم الازلي للعلة المعدة يوجودها ليس علة فاعلية لعدم العدم الازلي للمعلول يوجوده ولا
في العلم به من دليل لغرابة انه اشار بذلك الى ان الاستدلال على ذلك المدعى بالدليل النقلي والا فالادلة العقلية
الواقعة في الكتب المشهورة المعتد بها كلها مدخول نظرا الى ذلك لمن يتتبع **قوله** اراد تحجيم ما لا بد منه **اقول**
فلا يكون لفظ تحجيم ما لا بد منه صريحا فيما فسره به ربما يستعمل في الكل ومعنى اللازم فسره بما يتوقف عليه ولم يرد بقوله

من وجود شرط وعدم مانع أن المستدل أراد ما يتوقف عليه خصوصية هذين الأمرين على التفصيل كما يشعر به
كلامه وإلا لا يتمشى الدليل وإن كان ذلك بحسب الظاهر لظهور أن عدم أزلية جميع ما يتوقف عليه ما ذكر لا يستلزم
كون بعضه حادثا موجودا محتاجا إلى مؤثر ولكون ترتب أمثاله إلى غير النهاية سلسلة محالة اتفاقا كما ذكره
إذ لا يخفى على أحد أن عدم المانع لا يمكن كونه موجودا حادثا بل أراد نفس الموقوف عليه وبعض الأمر وإن
لم يكن ذكره داخلا في إرادة المستدل **قوله** فللمتكلم في مقام المنع أن يلتزم صحته **أقول** إن حاصل هذا الدليل
إلزاميا مبنيا على أن مثل هذا التسلسل محال عند المتكلم لا يرد ما ذكره وإن جعل برهانا بناء على أنه المعتمد في
إثبات مطلبهم كما ذكره في المواقف ومن يعتمد عليه كلامه ههنا فبطلان المعترض القائل وهذا التسلسل محال عند
المستدل ظاهر واشتهر بحث له لا يكاد أن ينسب ذكر المستدل إلى الغلط والغفلة في استعماله في الدليل وكيف
لا فإنهم أجابوا عن نقض هذا الدليل بالحادث اليومي في هذا المقام بأن الحادث اليومي مستند إلى الحركة
الفلكية وكل منها مسبوق لا إلى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الأمور المرتبة المجتمعة وهو صريح
في أن التسلسل الذي قالوا بلزومه على تقدير أن لا يحصل جميع ما لا بد منه في الأزل بل كان بعضه حادثا هو التسلسل
في الأمور المجتمعة المترتبة دون المتعاقبة فالأولى أن يقال ويقرر الدليل فيبني الحوادث بحركة
لا إلى أول لها ويحمل التسلسل على التسلسل في الأمور المجتمعة ويحمل الترديد في التوقف على الشرط الحادث ترديدا في التوقف
على الشرط مع حدوث الأجسام الحادثة ويحصل الإجمال لكون الشرط معدا فظهر البطلان هذا بناء على ما اشتهر
ثبوته عندهم من أن المعدات بعضها شرط للآنات المستمرة المستلزمة للصور الملازمة لعدم الجسم وإن
كان ذلك حسنا والمعوض ههنا حدوث الجسم مطلقا ويؤيده ما ذكرناه في التقرير الذي في شرح المواقف و
المقاصد **قوله** ومع كونها مستندة يرد عليه إلخ **أقول** لا استدراك ولا ورود لا أصلا إذ يمكن أن
يكون تلك المقدمة إشارة إلى جواب لغو ويقول المجيب قولنا قبل ابتداء وجود الزمان قبل لو فرض
ابتداء سائر الموجودات لا قبل الله مثلا فقولنا لا يمكن فيكون حاصل الجواب حصول جميع ما يتوقف
عليه التأثير في الأزل لا يستلزم وجود المعلول فيه ولا يلزم الترجيح إنما يلزم ذلك أن لو أمكن وجوده قبل
ابتداء وجود الزمان وفي المختار أن فرض ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان ممتنع بالذات
ولا يلزم الانقلاب إذ الممكن بالذات مجرد وجود سائر الموجودات وإن كان ذلك مع الزمان فإنه ممتنع
بالذات دائما كما أن الأول ممكن بالذات دائما **قوله** مع كونه خلافا من مذهبهم **أقول** كيف يكون خلافا

خلاف مذهبهم مع أن الكل اتفقوا على جواز التسلسل في الاعتباريات ولا شك أن التعقل أمر اعتباري وأقول أم
يستدلون على بطلان تسلسل التعلقات الإرادية بلزوم كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين كما استدل
على بطلان التسلسل في القابليات ويكون مرادهم بجواز التسلسل في الاعتباريات جوازه في مطلق الاعتباري وهو
لا يستلزم جواز التسلسل في كل اعتباري **قوله** كما **أقول** لم يرد أن التزام هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم مر ذكره لأن الذي سبق إنما هو ما أشار إليه بقوله فللمتكلم في مقام المنع أن يلتزم صحته أي التسلسل
في الحوادث المتعاقبة وهذا التسلسل في الأمور المجتمعة بل أراد أنه مثل التزام التسلسل السابق في كونه التزاما
لصحته في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم والكاف في كما بمعنى المثل **قوله** فيكون مستكملا بإفاضة
ذاته إلخ **أقول** يمكن أن يقال إن النقصان هو الخلو عن الكمال الممكن دون الممتنع وإذا
توقف كمال الفعل على ترتب الغرض ولم يكن الاتصاف بالكمال بمجرد ثبوت الفعل وحده بدون الغرض كان
الخلو عن الكمال وعدم الاتصاف به بمجرد الفعل خلوا عن الكمال الممتنع وهو ليس بنقص وكأنه أشار إلى ما
ذكرنا بقوله ونحوها والأقليس المعتزلة القائلة بأن البديهة تشهد بأن الفاعل المختار تدرك المعنى الذي
ذكرناه لا يتصور فيه فعل لا لغرض فاسد على بطلان الحجة كما دل عليه كلامه في الفصل الرابع
حيث قال ومن الصفات ولاحظ حالته المتلازمة الوجدانية التي تسمى إرادة جزم بأن تلك الحالة قد تزيد نفسها
مع قطع النظر عن خصوصية صاحبها بحيث لا يتعلق إلا بما هو أولى إما يقينا أو ظنا أو تخيلا كما أومأنا إليه
قوله بالمعنى الذي صورناه **أقول** قال في مباحث العلة الغائية إن من يتوهم أنه غاية للإيجاد بغير
أو أنه غاية الوجود كله أو أنه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الفاعلية
فعله وإشارة إلى أن الغاية ذاته سبب لفاعليته كما أن الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته
بمنزلة الغاية ولذلك أطلق عليها الغاية إلا أنها غاية حقيقة **قوله** وهذا هو الغاية **أقول** معنى كلام الشارح
أن الغاية عند البعض يطلق ويحكم بها على نفس الفاعل فقط لكونه سببا ذاتيا للفعل أو لكونه عالما وكماله
في الكمال بحيث يتسلط فيضان الكمال منه على غيره ولا شك أن معنى الغاية في الصورتين متغاير إلا أن
ولذلك حملنا كلامه على ما ذكرنا فتدبر **قوله** بناء على تشبيه الزمان والحوادث المتعاقبة بالصور في
أقول وجه الشبه كون البقاء بتعاقب الأفراد فإن الزمان والحوادث المتعاقبة كلما أنها
بتعاقب الأفراد كما أن الصورة العنصرية إنما تبقى بتعاقب الأفراد أو كونها متسلسلة لا إلى أول

لنا وعلى ان يكون وجه الشبه بين الصورة والزمان كون الشئ حاصلا بالفعل مع حصول الحد بها فان زمان الشئ حاصل الشئ معه بالفعل كما ان الصورة حاصل الشئ معها بالفعل **قوله** ولا صفاته اه **اقول** قال فيما سبق ان الواحد من جميع الجهات هو الواحد الذى لا تركيب فيه فى ذاته ولا بعد فى صفاته الحقيقة والاعتبارية وهو المعنى الذى احتلف فى ان الواحد من جميع الوجوه هل يصدر عنه متعدد ام لا وقوله هيهنا لها غاير ذاته انما يدل على ان البارى واحد من جميع الصفات الحقيقة دون الاعتبارية له بها التى هى عينه وله يكون ما ذكره فى معرض الاستدلال على كونه واحدا من جميع الجهات دليلا على كونه واحدا بالمعنى السابق الذى هو المختلف فيه وهو المراد هيهنا **قوله** وله تعدم له حدوثا اه **اقول** اى هم صرحوا بان الواسطة بين عالمى القدم والحدوث هو الاستعدادات الحادثة الحاصلة بواسطة الحركات والاضاءة وهو يدل على ان فيضان الصورة الحادثة من المبدإ الموجب انما يكون بواسطة الاستعداد المادة وله شكل ان الاستعداد الحادث فى المادة يتوقف على شخص المادة لانه عرض والعرض كما يتوقف على وجود المحل يتوقف على الشخص بالضرورة فيتقدم شخص المادة على وجود الصورة الفائضة الموقوف فيضانها على استعداد المادة الموقوف شخص محله الذى هو المادة هلم له يجوز ان يكون الصادر الاول فى الجسم المركب من الهيولى والصورة الحادثة التى يتقدم المادة عليها بالشخص لما ذكرنا وما ذكره من عدم التقدم لا يدفعه مثله وايضا ان الصورة الجسمية شريكة فاعل الهيولى فلا بد ان يكون متقدما بالشخص عليها لان العلة الموجدة ومعها متقدمة بالشخص على المعلول فتامل **قوله** والصورة علة فاعلية للشخص الهيولى **اقول** لا نحو عليك ان الشئ لا يكون مؤثرا وفاعلا لشخص شئ فى الخارج الا بعد كونه موجودا اذ الفعل لا تفرق بين التأثير فى الشخص الخارجى والوجود الخارجى بانها محتاجان الى وجود الفاعل فى الخارج فكما ان الايجاد يتوقف على وجود الفاعل فى الخارج كذلك التأثير يتوقف على وجود المؤثر فى الخارج ضرورة فاذا توقف التأثير فى شخص الهيولى على وجود الفاعل الذى هو الصورة يلزم ان يتوقف على شخص الصورة ايضا على ما سيذكره ما له وله وجود فى الخارج الا للشخص وان كان ذلك محل بحث كما سيجئ **قوله** وله وجود فى الخارج الا للشخص **اقول** فيه بحث وهو ان ما ذكره انما يدل على ان الشخص لا ينفك عن الوجود وله يدل على ان الوجود على الشخص حتى يلزم من توقف فاعلية الصورة على وجودها الموقوف على شخصها الذى يصدر اثباته **قوله** لجاز ان يكون الاصادر الاول اه **اقول** لا يذهب عليك ان الكلام فى الصادر الاول الذى هو واحد بسيط يكون المبدإ واحدا من جميع الوجوه

الوجوه وهو خلاف المفروض فلا احتياج واتمام الدليل الى ضم ما ذكره من امتناع كونه قابلا وفاعلا معا وله وجه لقوله نعم ان ضم الى ذلك **قوله** ان اراد بذكره **اقول** يرد انصافا ان تعالى ان المراد بالصادر الاول هو المعلول الذى لا يكون محتاجا الى فاعل غير المبدإ واولوية الصدور بهذا المعنى لا تستلزم ان يكون ما بعده من المعلومات صادرا عن المعلول الاول بالذات او بالواسطة نعم ان يكون صادرا عن المبدإ بشرط المعلول الاول اما بعده وفيه نقول جاز ان يكون الصادر الاول المباشر ويكون ما بعده من المعلولات صادرا عن المبدإ بواسطتها وله يناف سبق كون الشئ قابلا محضا وشرطا للتأثير ان لا يمحض القابلية ان يكون قابلا له فاعلا وان اريد ان لا يكون فاعلا وله شرطا للتأثير فله ان المادة قابلة فقط بهذا المعنى والدليل لا يدل عليه **قوله** والجواهر منحصرة فى خمسة اه **اقول** لا يخفى ان جنس الانحناء بناء على ان المقولات عشر محصورة كما ذهب اليه المصنف وهو الحق كما بينا سابقا وهو جوهر وليس من الجنسة والحدية المذكورة فى الحاشية لا يدفع هذا المنع كما لا يخفى والمنع الذى ذكره لظهور ان ليس المراد بالفعل الذى يشبه هيهنا المجرد الذى يعقل الا شائة الحيز ويحصل فيه الجسم وله شكل ان المجرد عن المادة الذى قاله لا يكون المطلق عبارة عنه بعقل الا شائة الحيز ويحصل فيه الجسم **قوله** والا لاستقلت به **اقول** ان قيل لا يلزم من الاستقلال الجزء استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء فى التأثير الى امر خارج قلنا المراد باحتياج الشئ فى فعله الى الغير اعم من احتياجه اليه باعتبار وجوده ان كانت مركبة والاستقلال باعتبار وجودها اعنى عدم الاحتياج باعتبار يستلزم استقلال الشئ فى فعله بالمعنى الاعم وفيه بحث **قوله** وله يتقوم فى ذكر جواز كون شخصها اه **اقول** لا يجوز ان يكون خصائص الجزء الموضوعة لا يكون مبدأ للوجوب الذى هو من الامور الحاصلة فى نفس وهذا مثل اجزاء الزمان الموضوعة حيث لا يجوز ان يكون بعضها علة للبعض لكونها موضوعة كما صرح به ما سبق ويجوز كون الشخصات الموضوعة مبدأ للوجوب المذكور دون كونها علة ومعلولة بحكم محض له فارق بين الصورتين **قوله** نعم يتجه ان يقال اه **اقول** لا اتجاه له اذ المراد ان المحاذات ليست واجبة بالنظر الى طبائع الاجزاء من حيث هى مع قطع النظر عن جميع ما سواها وله شكل ان جواز زوال المحاذات سبب جواز الحركة الماحوذى بها كما هو معنى ما ذكره جواز لوحظ فيه غير الطبائع وهو جواز الحركة الماحوذى بها **قوله** سواء كانت تلك طبيعة او قسرية اه **اقول** يعنى ان جواز المحاذات بالنظر الى طبائع الاجزاء انما يكون لجواز زوال الغير وان كانت تلك الحركة غير طبيعية وله يلزم من كون الجواز المذكور طبيعيا ان تكون الحركة التى بها زالت الاجزاء عن المحاذات ذات طبيعة بل انما يكون قسرية

ولما كان المقصود ما ذكره بقوله لزوم كون الحركة التي هي سبب زوال الحادثات طبيعية اكتفى بذكر بعض قسميها اعني القريبة
ولم يذكر الارادية واما فعل يكون ذلك بالحركة الارادية ايضا **قوله** وما فيه مثل استدارة فقط اه **اقول** لا يخفى ان
ما فيه مثل استدارة فقط لا يتبع الحركة المستديرة لجواز ان تكون مستديرا الى جهتين مختلفتين متفاوتين
متساويان في الشدة والضعف فهو في هذه الصورة يتبع كل من الجهتين حركة الفلك مستديرة كما يتبع كل من الشخصين
متجاذبين الى جهتين مختلفتين حركة الفلك وكذا في قسمه بسبب ما فيه من الميلين المنتهيين الى جهتين مختلفتين
المتفاوتين المتساويين في الشدة والضعف فتامل ما فيه **قوله** والصولية اه **اقول** ان اراد بالطلب والترك
ما نجده في انفسنا حين امر بشيء او نهينا عنه فلا نم ثبوتهما في الفلك الذي يطلب وضعا ويتركه اذ ثبوت الميل والحركة
المستديرة المؤدية الى الوضع وتركه لا يقتضي ثبوت الطلب والترك بهذا المعنى ولو سلم فلا نسلم استلزامه ثبوت
ارادة متعلقة بالمطلوب حتى يلزم كون الحركة ارادية فانا نريد طلب فعل الغير باختياره كضرب زيد او تركه و
لا نريده وكون الطلب والترك مقتضيين لحصول في الاعراض مسلم ان اراد بحصوله في الاعراض الحصول في
الاعراض بعينها الا انه لا يستلزم الا تعلق الارادة بنفس الطلب والترك لا تعلقها بالشيء المط والمتروك فلا يلزم كون
الحركة ارادية وان اراد به حصوله في الاعراض من الشيء المط والمتروك فلا نم ذلك فتامل وان اراد بها اقتضاء الوصول
واستدعاء عدمه كما للحركة بالحركة المستقيمة الطبيعية المقتضية بواسطة حركته للحصول في بعض حدود المسافة و
تركه فلا نم انهما يقتضيان لحصول في الاعراض والشعور والارادة فان كل متحرك بالحركة المستقيمة الطبيعية يطلب
اجزاء المسافة ويتركها مع عدم الشعور والارادة **قوله** والا لكانت الحركة قارة اه **اقول** لقائل ان يقول انما يلزم
ذلك ان لو كان الحركة قابلة للدوام وليس كذلك فان ما له قوام الى بعد ذاته يقتضي عدمه في الزمان الثاني فلا يكون قابلة
للبقاء الذي هو الوجود في الزمان الثاني ووجوب دوام المعلول بدوام علته المقتضية انما يتصور فيما امكن
البقاء دون ما ليس له امكان البقاء وهو ما له قرار في ذاته من الاعراض السيالة والحركة بمعنى التوسط قار الذات
فيجوز ان يدوم بدوام الطبيعة ولذلك قالوا حركة الفلك واحد شخصي ازلي ابدي واما ما هو غير قار وانما هو لصاق
حاصل بالقياس الى اجزاء المسافة وسببه بعض ونضم تلك الاضافات بعض الحركة بمعنى التوسط فان الجسم اذا اتصف
بتلك الحالة يكون في حد من حدود المسافة بسبب تلك الحالة لا غير وهذا ضروري لا يخفى **قوله** لا لذاتها بل
لشيء اخر اه **اقول** لا يقال ان اراد به ان الشيء الاخر علة غائية وغرض من الحركة فلا نم ذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان الحركة ارادية دون مطلق الحركة الى من اقسامها الطبيعية التي لا يتصور فيها الغرض وان اراد العلة اعني

بلغ مقابلة

اعني ما يترتب على الفعل فلا يلزم كون الشيء الاخر معتبرا في اقتضاء الحركة لها بل نقول المراد ان الطبيعة لا تقتضي
الحركة وحدها بل انما تقتضي بواسطة اقتضاء شيء اخر وهو يكون المعتبر في اقتضاء الحركة اقتضاء الشيء لا نفس الشيء وليس
المراد بالطلب والمطلوب ههنا الا الاقتضاء والمقتضى فلا يرد ما ذكر **قوله** فان الدهرية شهدا اه **اقول** يرد عليه
ان يقال ان القوم صرحوا بان الارادة التي لا بد ان تتعلق بالاعراض هي المختار بمعنى صحة الفعل والترك دون
المختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وقالوا الباري مختار بالمعنى الثاني ومع ذلك يثبتوا ان تعلق افعاله بالاغراض
وقد يقال ان الحركة الارادية التي قسموا الحركة الذاتية اليها والى قسيمها وفسروها بالحركة التي يكون مبدؤها
غير خارج عن المتحرك وتكون صادرة عنه بارادته لا يلزم ان يكون ارادية بمعنى صحة الفعل والترك بل لا يلزم كونها
ارادية بالمعنى الثاني العام والا لانحصر الحركة الذاتية في الاقسام المذكورة جزما لا صحا اذا سمعوا ارادة بمعنى الذي
الاختيار المثبوت للباري فلا يلزم من نفي قسمي الحركة الطبيعية والقسرية الا الارادة بالمعنى العام وهي لا تستلزم
الغرض **والجواب** ان مرادهم بالاحتياج الى الارادة الذي اعتبر وجها في تعريف الطبيعية الارادة نفيا
واثباتا الاحتياج الى الارادة زائدة في تلك الحالة المذكورة كما هي المعقول من الارادة الزائدة وهي المختار بمعنى
صحة الفعل والترك فيكون الحركة التي لا يحتاج الى تلك الحالة الزائدة طبيعية بناء على ان هذه الحركة الغير الخارجة عن المتحرك
اذا لم يكن ارادة زائدة يكون طبيعة المتحرك ولا يعقل امر غير خارج عن الارادة الزائدة قابل لكونه مبدأ الحركة غير
الطبيعة **فان قيل** لا نم ان الارادة بمعنى الحالة المذكورة لا بد ان يكون اختيارا بمعنى صحة الفعل والترك لم لا يجوز
ان يكون تلك الحالة في بعض المحال واجبة التعلق بالفعل ممتنعة التعلق بالترك **قلنا** المراد بصحة الفعل والترك
التي فسروا بها الاختيار ليست الا صحة الفعل بالنظر الى ذات الارادة من حيث هي سواء كان الفعل واجبا بالنظر الى
الغير اولا ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة المذكورة مما يتوقف عليه تعلقها بخصوص الفعل او الترك لا اولوية لاحدهما
بالنظر الى المتحرك اولوية يقتضي وجوب التعلق وتلك الاولوية وسببها امر خارج عن نفس الارادة موجب التعلق
بالنظر الى تلك الاولوية وجوب بالغير فيكون الفعل والترك بالنظر الى نفس الارادة مما يصح ان يكون متعلقها اذ لا وجه
لا منافاة بالنظر اليها فاحسن التامل ولا يتوهم انه يخالف لما ذكرنا سابقا ان ارادة الفلك ليست بمعنى صحة الفعل
والترك **قوله** وهي كما ستعرفه اه **اقول** هذا الحكم منقوض بالافلاك الحاوية التي هي علل للاجسام العنصرية الحوية
الحادثة ونقض الفلك القمري بان الدليل قائم يتخلف الحكم على مقتضى مذهبهم بان في ذلك الحركات الفلكية والاو
ضاع بها علل معدة للصور الحادثة في جوف الفلك الاقصى عندهم فيكون الافلاك التي هي محال تلك الحركات والاوضاع

عال غير المعقولات وايا ما كان سطل حصر الاجناس العالية في المقولات وظهر ان من يدعي الحصر المذكور ينبغي ان
يدعي الوصف العاشر الذي ذكرها نقول ان الاعراض الواقعة تحت جنس مندرجة وبها قوله واله ولي ان تعالى اقول
فيه بحث من وجهين الاول ان ما ذكره يدل على ان كل عرض يختار وفي الحكم به على موضوعه الى ملاحظة غير وضع الامر اغ
لا يختار وذلك العرض في الحكم به على هذا المعروض الى شيء اكون عرضا اوليا للغير وعرضيا بالعرض الاول وهو مما لم
لا يجوز ان يكون عروض العرض بالعرض بينا لواسطة الحس مثله لحركة الكواكب ولا يكون عروضه لموضوعه بالذات
بيتا بل يختار وفي الحكم بذلك العرض على هذا المعروض الى ملاحظة الموضوع الاول وله على هذا الحكم الا على حظة لا يمنع
ذلك من دليل والثاني انا لا نسلم تحرك ملاحظة العاد بر عن ملاحظة الجمعة حين الحكم بالمساواة من مقدارين معينين
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالملاحظة الجزئية الملاحظة بالذات وله يرد المنع قال في اللب وفي حصول المنافاة اه
اقول لا وجه لتخصيص النبي بالتضاد الذي هو قسم من التقابل كما دل عليه كلام الشارح حيث قال سواء
كان التضاد حقيقيا او مشهوريا بالجزء ان الدليل وهو يجري في جميع انواع التقابل عندهم حيث صرحوا بان الشيء لا يتصف
بمنافيه وله بقوم بمقابله وان اصل المضايفين له يعرض للاخر والا لتقدم عليه وانه لا بد في التقابل من الحاد
الموضوع قاله ولي ان يحمل لفظ التضاد في عبارته على مطلق التقابل قوله المقدار من حيث انه مقدار لا تفارق
المادة الخارجة اقول المقدار من حيث انه مقدار لا تفارق المادة ان اراد ان المقدار لا تفارق المادة
المخصوصة في الخارج فلا شك في بطلانه وان اراد انه لا تفارق مطلق المادة فلا فرق بين الذهن والخارج وان
المقدار كما لا تفارق مطلق المادة في الخارج كذلك لا تفارقه في الذهن فاذا اذا تخيلنا مقدارا ما فلا يمكننا ذلك
الا بملاحظة مادة ما وقوله لجواز ان يحمل المقدار مع الذهول عن جميع المواد محل بحث قوله الجميع تصور
امتداد شخص غير متناه اقول فيه نظر لان مساواة الصورة الذي الصورة الذي المقدار
ليس له نهم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسماء وقد له يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه
وصورة الحالة في القوة متناهية قوله ان اراد لا تكون السطح الثابت للجسم بواسطة امر عدمي خارج الخ
اقول ان اراد ان العدمي الخارجي لا يكون سببا لوجود الجزء والكل الخارجيين وبواسطة ذلك يكون
سببا لذلك الثبوت لان ثبوت الجزء الخارجي للكل الخارجي خارج ثبوتي فرعا على وجود الكل المثبت له ووجود الجزء
ممنوع فيتوقف هذا الثبوت على الامر العدمي الخارجي توقفا بعيدا وان اراد به لا يكون سببا قريبا لذلك
الثبوت فمم ولكن لا نم كون التناهي سببا قريبا لثبوت السطح للجسم المتصور ان يكون سببا قريبا لوجود في

علة لتلك الصورة ايضا لان علة العلة علة فيلزم ان يكون الاولى الخارجية علة للاجسام الخارجية المحوية من الاجسام
العنصرية فيسوق الدليل المذكور بعينه قوله فانه كمال للجسم السريع اقول فيه تنبيه على ان الحسن جنس للسريع
والرياضي بما قصد محتمل لاشياء وكلت بانضمام الهيئة اليها صارت نوعا وحينئذ سريع اي حصة معينة
منها وهذا مبني على ان الهيئة المعقولة ماخوذة من الهيئة الخارجية وان الجنس ماخوذ من المادة وان الاجزاء
العقلية متغايرة ذاتا وجعلا ووجودا وقد مر بطلان قوله وذهبوا ايضا الى ان الحلاوة باسرها مندرجة تحت
جنس واحد هو الجوهر اقول العجب عنهم انهم حكموا بانحصار الاجناس العالية في التسعة ولم يجعلوا مطلق
العرض جنسا وجعلوا مطلق جوهر جنسا مع ان العقل لا يفرق سهلا في صلابة الذات بالنسبة الى ما تحته
وعدمها قوله بل يجوز ان الحصر المستفاد في قوله وبحصره اقول ما ذكره في الشرح لا يدل على ان يريد ما ذكره لجواز
ان يرجع الضمير الى الاعراض ويراد به الاجناس العالية من الاعراض ويراد بلفظ الاعراض جميع الاعراض
من الانواع والاجناس على سبيل الاستخدام او يكون ذكر بقرينة الحد الاوسط مع ارجاع الضمير الى الاعراض
وتدبر قوله ان احتمال كون الوحدة والنقطة مندرجتين تحت جنس كما يومي اليه قوله كما ذكره الشارح من
حيث ان عدم اندراجهما تحت جنس منافي الجزم بالمرام اقول بل الظن ان الكلام ذكر الاحتمال مساويا له احتمال النقيض
فسيغ ان لا يكون لتلك المقدمة مخرج ما هاهنا عند هم وله مطلق نوعا تقدير مساوي الاحتمالين لكن يتوقف حصرهم الاجناس
العالية في المقولات ان لا يكون الامر كذلك كما يظهر عن قريب قوله ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور
المذكورة اقول الانصاف ان المناقشة في ان اطلاق المعقولات على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي غير وجيه
على الانصاف وليس للمناقشة فيها الا مثل المناقشة وان اطلاق الوجود على ما تحته ليس بالاشتراك اللفظي بل
وان الكلمات التي فسروا بها المعقولات ووصفوا اسمائها بان الاشياء التي يبين افرادها اشتراكا معنويا كالوجود
وكون بعضها من العوارض وفي بعض الامور لا يتناول الاشتراك المعنوي قوله ويجاب بان المراد هنا اه اقول اذا كان المراد
بالعالي ما ذكر يكون احتمال كون الوحدة والنقطة مندرجتين تحت جنس منافيا لحصر الاجناس العالية في المعقولات
اذ ذلك الجنس لا بد ان يكون من الاجناس العالية وله مندرجا تحتها فلا بد ان يكون جنسا عاليا اه وان لم يكن
فوقه جنس او يكون منتهيا الى جنس عال لدفع التشويه بما ينافي الحصر المذكور واعلم ان الجزم بالحصر
المذكور له سند اخر اه بادعاء ان الامور العارضة التي تحت جنس مندرج في المعقولات اذ لو احتمل ان يكون تحت العارض
مندرجا تحت جنس ولم يكن هو مذكورا مندرجا تحت تلك المعقولات فذلك الجنس اما جنس مفرد وليس فوقه جنس او مركب
محال

و الخارج دون ثبوته للجمع بعد وجودهما بذاتهما دون امر آخر فالاولى ان يقال ان المتباين من اوصاف
الجسم المتباين عن وجوده فكيف يكون سببا لوجوده المتقدم عليه قوله وقد يتوهم تعلق هذا القيد
بالاقضاء مطلقا اه اقول حمل تعلق القيد بالاقضاء مطلقا وبهما هو سهو قال في شرح المواقف
ولحقنا نقول اقضاء اوليا عن فوق العلم بمعلوم واحد وهو بواسطة حتمي والعلم بمعلومين فان العلم الاول
يقتضي اللاقسم لكن ليس اقضاء اوليا بل بواسطة معلوم والعلم الثاني يقتضي القسم كذلك وقوله يقيد الاقتضاء
بالاولية جار على الحق من كون الاسباب من قبيل الكيف فجعل ههنا ذلك القيد متعلقا بطلق الاقضاء والاقتضاء
بين اقتضاء القسم واقتضاء اللاقسم باعتبار المتعلق وكونها اقتضاء وسبب الاحتياج الى البيان
مشاركة بينهما فجعل القيد متعلقا باحدهما دون المطلق الشامل لهما بعد التعريف والاقتضاء فرق بديهي
بين الكيفيات المقسم سببا حلولية الكتاب او في محالها وبين الكيفيات الغير المقسم والمقسم بواسطة
متعلقها كونها مقتضية لما عرض لها بواسطة المتعلق او المحل او غير مقتضية فجعل احدهما مقتضيا دون
الاخر حكم قوله لما جعل التصديق عبارة عن الحكم اه اقول هذا الجعل مخالف لما اشتهر بينهم من ان التصديق عبارة
عن ادراك ملحقة الحكم فيما اشتهر بينهم يمكن ان يجعل قسما من العلم قوله والاول هو الحكم والتصديق اقول
ربما يدل على وقوع السبب للحكم كما في صورة الوهم والشك لظهور ان تكوين الوقوع واللاوقوع لا تصور بدون
تصور الوقوع قوله وقد اوضحنا معنى هذا التغيير في بعض حواشينا اقول لنا الحاق متعلق هذا الوقوف
الاول انه ذكر المحشي في الحواشي ان المراد بالتغير ما به الانكشاف وانه في التصديق هو الايقاع والانتزاع
وفي التصور الصورة وهو يعني ان يكون تصور نسبة اللازم البين الى الملزوم تصديقا لانه يوجب الجزم
باللزوم وهو الذي هو الايقاع ولكن الفيض ان يكون النظر الصحيح المعد للتفهم وتوجه العقل الذي هو
معد البديهيات عادة من غير استفادة بامر او استعمال الحواس في المحسوسات علما فانا نعلم علما ضروريا ان
النظر الصحيح ما يوجب الايقاع في مثل قولنا العالم حادث وله يتوقف الايقاع على امر او توجه النظر وكذا
الالتفات في مثل قولنا الواحد نصف الاثنين ولكن استعمال الباصرة في البديهيات فانا هذا الاستعمال هما
يوجب حصول صورة المدرك وله يتوقف تلك الصورة على امر او غير ذلك الاستعمال وكذا سائر الحواس والثاني
انه صرح في الحواشي ان التغير الصور ات هو الصورة المطابقة ورد عليه انه غير مطابق لمذهب ارباب هذا الوقوف
النافين للوجود الذهني وليس صحيحا فانه يشمل التوقف في علم الله والا يلزم تعدد التميز الى الغير المتباين

المتباينة حصول صور غير متناهية متغيرة في ذاته فيلزم النفس الباطل المتوقف عليه صورة علم بالنسب الغير
المتناهية التي تكون احد المنتسبين دائما سببا كثبوت الثبوت وبثبوت بثبوت الثبوت الى غير النهاية
الثالث ان حمل التغير على ما به الانكشاف يحمل اللفظ على خلاف ما يتبادر منه اذ المتبادر من لفظ
التغير معنى الايقاع والانكشاف وله قرينة صارفة عن معناه المتبادر وههنا الوجه ان يقيد له بجانب
الفاعلي كما وقع في شرح المواقف بحيث علم الله تعالى اذ لولا ان الجانب التغير منه عاد بالجاز حلول علم على التغير
وهو يقتضي جواز خلو عن كل العلم علما اذ الكمال الحاصل للعالم سبب علمي ليس الا من جهة افادته
الانكشاف الاشياء فتامل وايضا هذا التقييد لغو لا طائل تحته على تقدير ظ ما ذكره وشرح طلوا واذ الط
ان حمل التغير في ذلك الكتاب على معنى الايقاع والانكشاف حتى قال اي بجعلها بحيث يلاحظ بروزها و
تغيرها عما سواها وله شبهة ان العلم مما يوجب الانكشاف الحاصل حقيقتها عند الكل اذ له يتوقع حصول
علم بلا اقتضاء الانكشاف معلوما اذ ليس العلم الا حالة الانكشاف فكيف تتصور عدم اقتضائها الانكشاف
حتى يحتاج بل عاد وكيف يقول من له تلك الحالة بان الانكشاف مستند الى امر اخر غيرها فانه يؤدي
الى تجويز حصول العلم من حيث هو بدون الانكشاف والقول باستناد الكل الى الباري لا ينقض
القول بان جميع الاشياء اعتبارية كانت او ممكنة مستندة الى الله تعالى ان من قال باستناد الكل اعنى قول
باستناد الممكنات الموجودة دون غيرها من الامور المعتبرة الامور الاعتبارية للاشياء كالامكان وغيره
وله شكل ان التغير بالمعنى المذكور ليس من الممكنات فلا يلزم من القول باستناد الى العلم محالية القول
باستناد الممكنات اليه تعالى ابتداء والمختار وحسبما هذا التعريف وتطبيقه على مذهب المعرف الى ان
يصرف الجانب عن معناه الظاهر والحقوق الى العادي وظهر مما ذكرنا ان جعل التغير على الصورة والتصور وعلى
الايقاع والانتزاع في التصديق ليس كما ينبغي له لان ما يوجب الانكشاف الحاصل حقيقتها بدون الموجب
ما به الانكشاف الحاصل حقيقتا بدونه فيلزم ان يكون الصورة والايقاع الذين مقوله الكيف موجب
العلم الحاصل حقيقتا وهو مخالف لمذهب المعرفين وغيرهم الخامس ان حمل التغير على نقيض التغير حاصر
به في كتبه وعلل دخول التصورية التعريف بانه له يتعرض له ورد ذلك على انه له حظ في التعليل ان التصور لا يقبض
لتغير لان هذا فرع لذلك ورد عليه ان هذا الدليل يدل على ان له يكون لتغير الشك والوهم نقيض اذ له يقبض بهما
لان الادراك المتعلق بغير الشك والوهم تصور وكما ان التصور حال عن النقيض فكذا المتصور الساكن

انه اثبت للشك والوهم الغايب الثمر الذي لا يعقل واما ان يريد بذلك الثمر صورة الوقوع واللاوقوع اللذين لا بد ان
يتصور احدهما في التردد والتجويز من جهة تجويز الطرف الاخر الراجح فليس لا يعقل تلك بان يصور او يتصور له
واما ان يريد به صورة النسبة الحكمية المتصورة بين بين ولا يعرض لها لكونها تصورية تصورية او صورة الايقاع
واللايقاع فانه لا يحصل في الشك والوهم فانا اذا راجعنا الى وجداننا علمنا ان الحاصل لنا حين التردد
والوهم صورة الوقوع واللاوقوع اذ هما الملحوظان فيه دون صورتي الايقاع واللايقاع فانهما لا يخطر
بالبال فكيف يتصور حصول تصورهما ولو سلم ذلك فلا شبهة في ان صورتي الايقاع واللايقاع في تلك الصورة
صورة تصورية للايقاع واللايقاع والتصور مما لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء فلا يكون للثمر المذكور ايضا تعلقا
وما يعلم وهذا المواضع من ان النسبة من حيث هي هي تصور ولا يعقل لها من هذه الحيثية بكن يتعلق بها
الاثبات والنفي ولكل واحد منها بعض الفروق من حيث يتعلق بها الاثبات يناقض من حيث بها النفي
فلا شك ان النسبة الحاكية لا تخلو عن ملاحظة احدهما اما معينا او غير معين فان الشاك يلاحظ معها كل
واحد منهما على سبيل التجويز يتخطو فيه لانه ان اراد ان الشاك يلاحظ الايقاع واللاايقاع عنه الادراك و
الاذعان فلا نم ذلك والوجدان يكذبه ولو سلم ذلك فليس الادراك والمدرك الا تصورا او متصورا فلا يعقل لهما
وان اراد انه يلاحظ الايقاع والانتزاع عنه الوقوع واللاوقوع فان اراد بهذه الملاحظة الادراك التصديقي
فبطلانه اوضح وان اراد الادراك التصوري فلا يعقل لهما فيه وان اراد انه يحتمل الشك الصورة واما ان اريد به
الانكشاف الملاحظ فلا شبهة في ان انكشاف الشيء لا يخلو عن العلم بالمعنى الاعم اما في ضمن التصور والتصديق
والثاني معلوم الانتفاء ههنا فتعين الاول ولا شبهة ان الانكشاف والملاحظة التصوريين مما لا يعقل له
كما لا يعقل ما يليه منهما من التصور وايضا ان الانكشاف والملاحظ التصوري من لسانا وهو حجة الشك والوهم
وليس لهما مدخل فيها بل الملاحظ والانكشاف المذكورين مما لا مدخل للشك والوهم وايضا قال في شرح
المواقف ان تعريف العلم بالصورة الحاصلة عند العقل يتناول الشك والوهم ولا شك ان الصورة الشكية والوهمية
ليست صورة تصديقية فيكون صورة تصورية فلا وجه لاخراجها عن تعريف العلم المختار مع جعل جميع التصورات
داخلة فيه والقول بان المراد جميع التصورات الذي ليس له ولثمرة تعلق وهو غير
التصور الذي هو الشك والوهم ليس بشيء لان الدليل الذي استدل به على ان ليس للتصورات تعلق اصلا على ان
التصورات كلها ليس لها تعلق فلا وجه لاستثناء الشك والوهم السابع انه اما ان يريد بالثمرة التصديق او الايقاع

الايقاع والانتزاع فيلزم ان لا يكون العلم في التصديق وراء الاثبات والنفي متناقضان اذ ان احدهما الصفة الموجبة
للاثبات والاخرى الصفة الموجبة للانتزاع لان ثبوت النقيض للمتجدد في بحث ثبوت النقيض لما يوجبه كما سبق وايضا
يلزم ان لا يكون الاثبات والنفي علما بل ما يوجبهما وانه مع بطلانه الاول في حد لا يقع بطلان الثاني مشكل اذ الفرق
قاضية بان المتحقق في مثل قولنا العالم حادث ليس الا العلم التصوري المتعلق بالطرفين والنسبة والاثبات
فاذا لم يكن الاثبات علما لزم انحصار العلم في تلك التصورات ولا شبهة في ان تلك التصورات لا توجب الاثبات
اما ان اريد به الانكشاف والايضاح فيلزم ايضا ثبوت متناقضين اذ بين عن الاثبات والنفي الانكشاف
ونقيضه والا وقد يحمل النقيض على بعض الصفة الا انه غير ظ من العبارة وان الشك والوهم بمعزل في الثمرة
اذ لا يعقل لهما او يحمل على بعض المتعلق على معنى ان المتعلق يحتمل بعضه بالقياس الى المدرك كما نقل عنه في حاشية
شرح المختصر والثامن انه حكم بان العلم لا يحتمل متعلقه نقيضه بعض الثمر لا في الحال في الجزم ولا في المال الى الاشتباه
الى موجب فان اريد بالموجب الموجب في الحال فالجهل المركب ايضا مستند اليه وايضا ان الموجب في الحال
قد يوجب عدم الاحتمال في الحال وان اريد الموجب في المال فانما يفيد ذلك ان لو لزم ثبوت الموجب في المال وليس
كذلك فان البرهان او غيره الموجب للعلم لا يلزم دوامه في المستقبل بل ربما يزول لا يقال المراد الموجب
في المال ولا يلزم في الغائب في الحال ان يحصل الموجب في المال اذ المراد بالموجب في المال اعم من ان يكون الغائب بطريق
انضمام الموجب مع الموجب كما اذا كان مع ذكر البرهان او غيره او بطريق الاعادة كما اذا علم حدوث العلم ببرهانه
فان البرهان بعد النسيان اعيد او ما الحصول العلم به في المستقبل بحيث لا احتياج في هذا الحصول الا الى التوجه فلا يلزم
في ذلك العلم تذكر البرهان فلذلك يصدق بالمبادي العرفية للمسائل الهندسية مع الغفلة عن مبادئها التي اكتسب
منها اولا ولئن الحاصل في الموجب الغير البرهاني لانا نقول لا نم ان كل نفس حاصل بسببه يكون سببه معدا
ما الحصول في المستقبل كيف ولو كان كذلك يلزم ان لا يجري النسيان في العلوم اليقينية وليس كذلك فانا نعلم
بوجود الاشياء بواسطة الحواس مع عدم النسيان به وسببه ونشك فيها اذا استمر وبعد ذلك
ربما يقع المحاس بتلك الاشياء فيتذكر الاحساس والحكم والتاسع انه حكم في شرح المواقف بان التعريف المذكور
مختار خال عن الخلل وان الشك خارج عنه وصرح في حاشية شرح العضد بان الشك من قبيل التصور وقال في
اول الكتاب فان الشك عندهم من ورا التصور فما ذكره في شرح المواقف يدل على اعتبار ان الشك خارج عن
العلم التصور والتصديق وعلى انه كذلك على مذهب ارباب هذا التعريف لظهور انه يصدق على العلم منهم

ايضا ولذلك قال الجواب عاديا وما ذكره في الحاشية يدل على اختيار كونه من قبيل التصور وما ذكره في الكتاب يدل على
التردد في انه من قبيل التصور عندهم والجواب المراد بما ذكره في الكتاب ان العلم الحاصل في صورة الشك من قبيل
التصور وهذا لا ينافي ان لا يكون نفس الشك من قبيل التصور والعلم وما ذكره في الشرح مبني على ما اختاره لا على
مذهب ارباب التعريف وكونه بصدد تطبيق التعريف على مذهبهم مطلقا ممنوع وقد لا يجاب بالعادي لانهم ان ادعوا
بالايجاب ذلك المعنى على زعمهم وكانه قال ارادوا ذلك المعنى وليس فرق والشك من هذا القبيل قوله و
الجواب الحاسم لمادته في بحث الصور اه اقول احسن من الاشكال على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان
العلم يقتضي نسبة بينه وبين المعلوم ونسبة اخرى بينه وبين العالم وهما ممكنتان لكونهما نسبة صفة الى الذات واما
النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض بينهما فلا اشكال وفيه نظر
لانه ان سلم هذا القائل ثبوت النسبة بينهما في نفس الامر يتوجه الجواب الى الاكتفاء بالتغاير الاعتباري اذ ثبوت
النسبة بين الشيئين يتوقف على التغاير بينهما ضرورة وان لم يسلم كان خروجا عن الانصاف وسفسطة اذ لا يشك
عاقل في ثبوت النسبة بين العالم والمعلوم في نفس الامر قوله لكنه ينبه بتعريف الحصول اه اقول قيل ان اه وقيل
الصورة الحاصلة يحصل ذلك التنبيه مع عدم المسامحة وايضا كان للعلم تينك النسبتين لكن لكل المنسبة الى الفاعل
بالصدور وعدم الفائدة للتنبيه عليها دون هذه النسبة والجواب ان المراد بالتنبيه التنبيه اولا
ولا باس بالمسامحة اذا لم يلتبس سيما اذا حصل بها فائدة وهي هنا المبالغة في عدم انفكاك الاضافة المذكورة
عن العلم حتى كانه نفس الاضافة وان الفائدة في التنبيه المذكور الاشارة الى ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة بين
العالم والمعلوم لظهور النسبتين المذكورتين بين النسبة المذكورة وهذه الاشارة فائدة جليلة دالة
على ان من عرف بهذا التعريف يقول بان العلم صفة حقيقية ذات اضافة بين العالم والمعلوم لا نفس الاضافة
كما يقول به البعض قوله فلا يصح ذكره في التعريف اقول هذا مبني على ما اشتهر عندهم من ان الاخص
اخفى بناء على ان شروطه ومعانده اكثر من شروط العام ومعانده فيكون وقوعه في النفس اقل فيكون اخفى
وقد عرفت ما فيه مما سبق وقوله ولا في تعيينه لا يلائم الدليل المذكور اذ لا يلزم في تعيين المعنى الموضوع له
ان يكون سبب التعيين اعم من نفس المعنى المراد من حيث هو بل لا خفاء ان الخاص اذا اعتبر في المعنى المعين يكون
المعين خاصا لا عاما فكيف يكون معتبرا في تعيين المعنى العام المراد قوله فان ما به يدرك المدرك يتناول الالة اه
اقول ان الحضور عند المدرك يتناول الحضور في الالة وذات المدرك اصالة لان معنى عند المدرك فيما لم يبعد عن

عن المدرك وهو عام بلا شبهة ولذلك ذكر في حاشية شرح المطالع انه يعني عند الذات المجردة يتناول ادراك الجزئيات
سواء قيل بارتسام صورها في النفس او في آلاتها فيشمل المذهبين الخلاف في قولهم في العقل هذا الاجابة الذي ذكر المشار هو
لان كل الشيء لحصوله بدونه فاذا قيل ما ذكره من التعميم يتوقف على تاويل في لفظ عند المدرك وهو غير ظاهر لان الظاهر
هو معنى القرب فلذلك ذكر الشاهد قلنا لفظ في في العقل في قولهم حصول صورة الشيء في العقل يمكن ان يؤول
بالتاويل المذكور ايضا فاذا لم يكن التاويل المذكور ظاهرا في قولهم عند الذات المجردة كما هو فيه لم يمكن
تقوله لحال قولهم في العقل وجه وايضا هذا التعريف صادق على نفس الصورة الحاضرة في العقل الموسومة بالغير
بيت الها وان بطل المشاهد على الانكشاف لا يرد ما ذكروا ايضا ان معنى التعريف على ما ذكره هو ان يكون
الشيء حاضرا عند المدرك حال كون الحقيقة حاضرة لما به الادراك والمتبادر منه ان يكون الحضور لما به
الادراك الذي هو غير المدرك والا كان يقيد الحضور الاول كما للحضور كيفا فعلى هذا لا يتناول
التعريف للحضور عند المدرك بلا واسطة الالة قوله والسبب في ذلك ان العلة التامة اه اقول ان اقتضاء
الخصوصية للمعلول لا يستلزم ان يكون العلم بتلك الخصوصية مستلزما للعلم بالمعلول وانما يلزم ذلك ان لو كان
الخصوصية جهة الدلالة وهو ممنوع قوله وان المعلول الخاص يستدعي لامكانه اقول هذا الدليل يقتضي ان لا
يكون المعلول المعين دالا على العلة المعينة بالنوع بجريانه فيه ولا شك في بطلانه فان الدخان يدل على النار
بلا شبهة قوله والمعلولية مستندة اه اقول ان اراد ان المعلولية بالنسبة الى علة ما مستندة الى الامكان
فذلك لا يقتضي ان لا يستلزم المعلولية بالنسبة الى علة معينة الخصوصية الذات او الى ما يكون مخصوصا بتلك
الخصوصية ويكون تلك الخصوصية او الامر جهة الدلالة على العلة المعينة وان اراد ان المعلولية بالنسبة الى
العلة المعينة مستندة الى الامكان فلا شك في بطلانه ولا يفيد مطلوبه قوله وحاصله ان الممكن اذا لم يكن اه
اقول لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون بين موجودين ملازمة معلومة بالضرورة او النظر ويكون وجود
احدهما معلوما بواسطة الحس مثلا او يكون وجود الاخر مكتسبا من الحكم بعد ثبوت الاستدلال على الملازمة
ووجود الملزوم من غير ملاحظة وجود سببه وايضا لم لا يجوز ان يكون لممكن العلوم وجوده بالنظر معلول
يكون وجوده معلوما بالبداهة فيستدل من معلول على علته وما سبق من ان المعلول المعين لا يدل على العلة
المعينة ليس بتام كما ذكرنا قوله وهي في هذه المرتبة خالية عن العلوم كلها اقول هذا يقتضي ان لا ينحصر المراتب
في الاربع لان النفس في مرتبة ادراك بعض الجزئيات الذي يحصل لها قبل فيضان الصور الكلية ليست في مرتبة

السهولة في عدم خلوها عن المعلوم كحصول العلم بالمحسوسات ولا في العقل بالملكة لعدم حصول العلم بالضروريات
الذي يستعد به لاكتساب النظريات ولا في سائر المراتب وهو ظ وعلى ان يقال ارادوا بالخلو عن
العلوم في مرتبة الهيولانية الخلو عن العلوم الكاسبة والمكتسبة اعني العلم بالكليات واما تحصيل العلم فيه و
نوبره ما ذكره في وجه الضبط من ان مراتب النفس لا سبيل لها بالكمال الذي هو الادراك الكسبي لعدم الاعتداد
بادراك الجزئيات الذي يشترك فيه الحيوانات العجم منحصرة في الاربع بحسب الكمال والاستعداد ولا ه حيث اعتبر
الاستعداد للادراكات الكسبية **قوله** وهو هذا المعنى لا يكون الا في دار القرار **اقول** لا يبعد الا ان ذكر
اذ المراد حضور جميع المدركات التي ادركها سابقا فيجوز ان لا يكون في الكثرة حيث يستعد ادراكها على
انا نقول المراد حضور جميع المدركات التي يستعد النفس لادراكها بل علم ما ذكره في المقاصد
ولا شبهة في امتناعه عادة **قوله** فنقول واذا كان امر شيء النظر اه **اقول** فيه نظر لان المص والشارح اراد
بالعلم هنا المعنى الخاص الذي اراد المص سابقا في قوله العلم اما تصور او تصديق جازم آه وحينئذ فتحصيله صنع
نوى وكون ذلك غرضا عند الشارح لا يمنع عن الارادة هنا لانه لم يقصد بيان مراد المص على مقتضى سوق
كلامه ولا شبهة ان الجهل لا يفيد العلم بذلك المعنى وان اراد العلم بالمعنى العام الذي كان الجهل قسما منه لا يلائم
قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا الله تعالى بين الامرين واعتقدنا ما معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم من الاول آه
مع ان الترجيح بالعلم بالمعنى العام لا يوجد الاعتقاد المذكور لا يستلزم العلم بالمعنى الاخص لانا نقول اراد
بالاعتقاد هنا كل ما صح العلم الذي سبق وقد صرح بان الاعتقاد يطلق عليه دون المعنى العام **قوله** وقد يطلق
في دفعه **اقول** هذا ليس بشيء لظهور ان المراد بالاكثر مطلق الجمع دون الجمع المجرى **قوله** وقد جعل العلم مطلقا فعله
محله اه **اقول** المراد بالفعل هنا معنى المعقول وهو الاظهر فان الفعل ربما يطلق عليه وكون العلم من مقولة
الكيف او غيرها غير الفعل لا ينافيه **قوله** لان امثال الشعر والتخييل عين الكذب **اقول** ان اراد به حقيقة الكذب
فلا شبهة في بطلانه اذ لا يشك عاقل ان مثل قولنا الخمر ياقوتة سيالة ليس مما يعتقده عاقل فكيف يتصف
بالكذب الذي هو وصف الحكم بعدم الانطباق وان اراد صورة الكذب فلا نم كونها غير لايق بالنبي اذ كان فيها
فائدة من الترغيب والترهيب فان القرآن والاحاديث مملوتان بالمتشابهات التي ظواهرها غير مراد لعدم
مطابقتها للواقع واما ظهرت في النبي الفائدة التي قصدت باظهارها وكونها صورة الكذب لم يمنع
عن اظهارها لفوائدها فلم لا يجوز ان يكون كذلك في صورة الشعر والدليل العقلي لا ينفعه **قوله** ورد بان الشعور الكاذبة

٦٣

هذه الامور **اقول** من انصف من نفسه يعلم ان هذه الامور ربما يحصل لنا بدون ملاحظة هذه الامور
سابقا لا جزئيا ولا كليا فكيف يتحقق الالم بعد انتهائها حتى يزول الم الشوق عند حصولها **قوله** ويتحقق
الشيء في نفسه متقدم على حصوله في محله **اقول** نعم البعض ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في محله
ولذلك لم ينقل عنه ورد عليه الفاضل المحشي في المواقف بان قال وجود السواد في نفسه قيامه بالمحل ولا يعقل الا
ان كان بثبوت الشيء ونفسه غير ثبوته لغيره وفيه بحث لان صاحب العرف لا يدل على ان المفرع
عين المفرع عليه بالذات بل التغاير الاعتباري كاف فيها ولذلك قال الفاضل المحشي في حواشي شرح
العضد ان صاحب العرف يوجد قولنا اوجب فوجب لا يدل على ان الايجاب غير الوجوب بالذات
بل يكفي فيها التغاير الاعتباري وما ذكره لا يدل على تغاير وجود العرض في نفسه لوجوده
في محله فلا يبطل ما ذكره قطعا في ذلك النزاع اذ يحتمل ان يكون مراده سوى الاتحاد
بالذات وهو لا ينافي التغاير الاعتباري المصحح للتفريع

الحمد لله على الاتمام وللرسول افضل الصلوة والسلام لقد
فرغت من تنميق هذا الكتاب بعون الملك الوهاب و
وقت الضحى في اخر شهر المبارك ربيع الآخر سنة وتسعين وثمانمائة
وانا العبد الحقير الفقير الموصوف بالذنب الكبير
والمتخصص بالجرم الصغير المحتاج الى رحمة ربه
الغني الحاج محمد بن شيخ محمد بن ابرهيم
اليزدي عفي عنه وعن والديه الباري
مولد الشامي والدار المدينة العلوي
انه هو الغفار الستار المنجي
للعصاة من عذاب النار
اللهم اغفر له ولوالديه وللناظرين
ولسائر المؤمنين والمؤمنات
برحمتك يا ارحم الراحمين
م

[illegible] هذا الكتاب بالتمام سوى [illegible] النظر [illegible]
[illegible] في [illegible] العصابة [illegible]

[illegible] خادم فقير [illegible]
[illegible] حسن بن [illegible]

[illegible] الاعتقاد [illegible] البعض الاول [illegible] المطلوب [illegible]

الناذ هو الذي يجيء على خلاف القياس
النادر هو الذي يكون جوده
قليلا لكن على القياس
الضعف هو لا يوجب
فيه الثبوت

فان قيل الفرق بين التعليق والفاء في الفاء
ابطال العمل في اللفظ والمعنى
والتعليق ابطال اللفظ
دون المعنى

افضل ز

٢٨٤

385

٢٠١

هذه حاشية لمولانا افضل
زاده و حاشية سيد الاصفهاني

معه حاشية لمولانا
فضل زاده ح

اشبو كتاب حاشيهٔ افضل زاده في التاريخ
الاول سنه [illegible] ملكمدن اخراج و ايلادم [illegible]
ابدم في حال الحيات عندي ايكن تا [illegible]
صاحب العلم انتفاع ايله مطالعه ايدوب برله [illegible]
[illegible] زه الفقير فريدون المدرس

انتقل الى سلك ملك الحقير بعون الله الحميد
عبد الوهاب بن حاجة عفي عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحمد لله على نواله

قوله والصلوة على محمد وآله قوله ضمن اى جعل من الخطبة متضمنة للاشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وفيه ايماء الى ان الاحسن ان يقصد بالبسملة التيمن ليكون ذلك معتدا به فانه قيد فافهم قوله براعة للاستهلال من براعة الرجل براعة اذا فاق اصحابه في العلم او غيره وهي في الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود قوله والحمد هو الثناء والنداء على الجميل الاختياري كما ذكر وان اجتمع الى التاويل في بعض المواضع اقول هذا التعريف صادق على الاستهزاء فلا يكون صحيحا وذكر بعض الافاضل ان الاستهزاء ليس ثناء صنعة فلا حاجة الى ما زلت بعضهم من قوله على جهة التبجيل اقول الثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم كما قرره ذلك الفاضل وقد نبه بالذكر بالخير وليس في مفهوم الثناء شيء يخرج الاستهزاء فتدبر قوله والله سبحانه وتعالى هو الموصوف جعل المص ضمن الحمد مختصا للذات الموجد الواجب المستحق له بالذات وهذا مشكل لان الحمد لا يكون الا على الفضيلة والفاضلة فلا يكون ذاته تعالى محمودا على شيء وحله ان معنى استحقاق الذات للصفات الذاتية انها ليست غيره وان لم يكن عينه وعبارة الشرح لا يخرج عن نوع اشارة الى هذا فتبصر ثم ان تلك الصفات اما اختيارية كما ذكره بعض المحققين ومنع اقتضاء الاختيار للحدوث واما بمنزلة افعال اختيارية لانبنائها عن الافعال الاختيارية او يكون الذات كافيا فيها قوله هو على النعم اشارة الى الاستحقاق الفعلي فهو المستحق للحمد اى استحقاقا ذاتيا فعليا قوله على طريقة المتكلمين يعني ان الطريق المشهور عندهم الاستدلال لخصوصيات الآثار على وجود المؤثر مثل ان الجسم الحادث له مؤثر والعرض الحادث له مؤثر مع قوله من الاستدلال على وجوده بصنوعاته هو ان طريق المتكلمين الاستدلال على وجوده تعالى بصنوعاته المخصوصة المستندة اليه تعالى بالذات هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام قوله واطلع المصنوعات اشارة الى ان المص خص الارض

والسماء

والسماء بالذكر لكونهما اظهر المصنوعات مع اشتمالهما على سايرها ولرعاية هذا النوع قدم الارض على السماء مع رعاية السجع وفي تخصيصها بالذكر ايضا نوع ملاحظة للنوع الآية الكريمة

قوله فالقضاء عبارة قال المحقق في شرح الاشارات القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم اجتماعا مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في مواداتها الخارجية او بعد حصول شرايطها منفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال وللامر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتباري الجمعية وما معها موجودة فيها مرتين قوله والبادع عن شاء لا يشاركه شاء الخ وهيهات يستطيع عليه ان شاء الله تعالى قوله الا صنعه اى كونه قوله فلا رسم له بوصله الا ملاحظة اى ملاحظة كونه كما هو شان بعض الرسوم وليس المراد نفي الازم البين مطلقا فافهم ولا تغفل قوله واعلم ان الذكر كما سياتي في شرحه ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر فتبصر قوله احده محمده فقال قلت لا يتوهم عدم كون المص حامدا ولو اقتصر على قوله الحمد لمن لم يمكن ان يتوهم انه ليس بحمد لانه اخبار كما هو اصله والاخبار عن الشيء لا يكون هو ولا منه فلا يكون المص حامدا لا يقال قد اندفع توهم عدم كون المص حامدا واما توهم ان قوله الحمد لمن لله ليس بحمد فما يندفع لانا نقول بان هذا بدل اجمالا على الاتصاف بالكمال فهو من افراد الحمد الاجمالي وايضا يجوز ان يكون الجملة عن الشيء فردا من افراد ذلك الشيء كما اذا قلت الجنة محتمل للصدق والكذب وفيه تامل قوله وبالجملة صرف النفس محمد الشكر على المعنى الاصطلاحي دون اللغوي الذي هو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه لانه اكمل فتامل فانه في كلام فذ يتوهم اضمال آخر قوله وبالجملة الحمد سعادة لما هذا الشروع في توجيه ايراد صيغة التحميد بالصلوة فاشار اولا الى وجوبها العقلي واتبعه بالنقل وثانيا الى وجوبها الشرعي بقوله وقد امرنا الله تعالى الخ الامر للوجوب كما بين في موضعه واما الوجه المشهور وهو ان الاستفاضة المطلب يتوقف على المناسبة بين المفيض والمستفيض وهي منتفية بيننا وبين الله

فوجب التوسل بتوسط ذى جهتين يناسب بهما المستفيض والمفيض وهو رابحة العلمية فتدبر قوله
اخذ جواب لما قوله يقال اضاءة النار قال صاحب الكشاف والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك
قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهى يتعدى ولا يتعدى قوله واستعار الجبروت
صفات الافعال قال الفاضل المحشى السيد المحقق يريد صفات الافعال وسائل الامور صفات الذات
فجعلها كالاستعارة الانسانية الامى حيث التوسط قوله اعلم ان القوى الباصرة اذا ضعفت تحتاج فى رؤية
الخطوط الدقيقة مثلا الى آلة متوسطة كالزجاج فتواخذ الكائنة فى غاية الصفاء وسيلة الى ابصار المبصر
على الوجه الاتم لا يقال انه ساتر وامالة الدجاج الذى لم يكن فى تلك المرتبة يقال انه ساتر فى الجملة الا ترى
من افتقور العقول البشرية قاصرة عن ادراك ذات الله تعالى وصفاته الذاتية فيحتاج الى وسائل
وصفات الافعال وان كانت وسائل الى معرفة صفات الذات بوجه لكنها لما لم يكن وسائل الى معرفتها
بكنهها ولم يكن كاشفة عن حقايقها كشفا تاما جعلت كالستار فتدبر ثم قال ولا يبعد ان يقال
شبه الجبروت بالاستارة المنع عن الادراك فانا منع قصدنا بادراك صفاته الذاتية يتبادر صفاته
الفعلية التى من شانها ان لا تنتهى فكانها يمنع ادراك صفاته الذاتية ولاجل ذلك يتازع فى صفاته
الذاتية الثبوتية لحقيقة ويمكن ان يقال شبه صفات الذاتية بالاشياء المستورة كالشبح وذكر
التشبيه اطلاقا للاستارة على الجبروت او تشبيهها بالاستارة وقد اخذ تلك مايدورة فلدى فى
هذا المقام فانصف وآنى باجاد ذلك فضل الله يوتيه من يشاء قوله لان موضوعه ولت الله تعالى
اقول اعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود من حيث هو هو غير مقيد بشرط
وقالوا يمتاز عن الالهى الباحث عن احوال الموجود مطلقا باعتبار البحث ههنا على قانون
الاسلام ان على وجه يتسنى الى القواعد الشرعية ورد عليهم صاحب المواقف بانه قد يبحث فى الكلام
عن احوال العدوم والمحال وعن احوال امور لا يعتبر وجودها فى الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا
كالنظر والدليل والمتكلمون لا يقولون بالوجود الذهنى حتى يؤخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى

ويكون البحث عن احوال المذكور بحثا عن احوال الموجود الذهنية والجواب اما اولا فلان البحث
عن المعدوم والمحال من لواحق مسائل الوجود من النظر والدليل من المبادى واما ثانيا فلان
كثيرا من المتكلمين يقولون بالوجود الذهنى فيحتمل ان يقول به من يجعل منهم موضوعه الموجود
الوجود واما ثالثا فلان يقال سلمنا ان المراد الموجود الخارجى والبحث عن احوال الامور المذكورة
البحث عن احوال الموجود الخارجى بالتاويل كما اول بحث اعادة المعدوم واستحالة النفس
بانه هل يقال الموجود بعد العدم وهل يسلسل فليتامل واما رابعا فلان المراد المبادى
المذكور جواز ان يكون على سبيل الحكاية كما هو شان بعض المباحث المذكورة فى الامور العامة
والاعراض والجواهر واما خامسا فلانه يجوز ان يكون المراد المباحث المذكورة على سبيل
المسندية لبعض المسائل فافهم واما المناظرون فذهب منهم القاضى الارموى الى ان موضوع
الكلام ذات الله تعالى وصاحب الصحايف الى انه ولت الله تعالى من حيث هو وذولت المكنات من حيث
الستناه ها الله تعالى واختيار الشارح هذا حيث قال لان موضوعه ذات الله تعالى وقولت
المخلوقات وجهة الوحدة هى الوجوه صرح به شارح الصحايف ولا يخفى عليك اما ما اورده صاحب
المواقف على المتقدمين كما نقلناه وارد عليهم ويمكن الجواب ببعض الاجوبة التى ذكرناها ثم اشار
ذهبوا اليه بوجهين الاول انه قد يبحث فى الكلام عن احوال الممكنات لا من حيث الستناه الى
الله تعالى وفيه ما فيه قيل يجوز ان يكون ذلك على سبيل المبادئ اجيب بانه ذلك البحث قد يكون
غير بين فيه لكان من المسائل فلا بد ان يرجع الى احوال الموضوع وليس كذلك وليبين فى علم آخر
لكان الكلام محتاجا الى علم اعلى شرعى وبان مبادى العلم انما تبين فى علم اعلى فمبادى الكلام
لا بد ان يكون بينة بذاتها فلا مجال لايراد ذلك البحث الغير البين على سبيل المبادئ فى الكلام
فكلا ما مر ورد وان بارك الشيخ فى الشفاء من ان مبادى العلوم قد يكون بينة بنفسها
وقد يكون عنه بينة قبيس اما فى كل العلم نفسه فيكون المبين بسببها غير متوقف عليه مبدا باعتبار وسئله

باعتبار اخرى واما في علم آخر اعلى او ادنى فالبحث عن احوال الممكنات لا يخلو عن الاستناد اذ الاولى
على سبيل المبدائية لا يجوز ان يبين في علم الكلام فتعين البيان في علم آخر لكنا انه لا يجوز ان يكون
ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لانه يلزم احد الامرين اما كون اثبات الصانع بينا ملخصا او مبينا
في علم آخر وكلاهما بطلان اما اللزوم فظاهر لان موضوع كل علم ما هو مسلم الانية في ذلك العلم اى
لا يبين فيه فالانية اما بين بنفسه اى غير مبين الوجود لانه نظري واما بطلان الامر الاول
لان سايير العلوم الشرعية تستمد من الكلام لا سيما اثبات الصانع وهذا صريح في ان المراد ما
ذكرناه واما قالوا موضوع كل علم ما هو مسلم الانية في ذلك العلم لان اثبات الاعراض الذ
للشيء انما يتصور بعد اعتبار وجوده وما ذكر الارموي من ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام
اى ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام واثباته من مسائل الالهي مط قطعا لان اثباته تعالى هو المقصد
الاعلى في الكلام كما اشير اليه بقوله لا سيما اثبات الصانع اى اقامة البرهان على وجوده فليتا
واجاب الشارح عن هذا الوجه بقوله بل لان المبين بالدليل حاصله ان ما يبين بالدليل وجود
لذات كما اعتبر فيتم به والوجود اى الوجود المطلق زائدا عارض للذات فيكون من جملة الاحوال
المبحوث عنها في العلم فينبغي ان يبين وجود الذات في ذلك العلم فلزوم احد الامرين مم قال الفاضل
المحشي لا يصح جعل الوجود المطلق من احوال هذا العلم الا اذا اخذ على وجه يكون عرضا ذاتيا له و
وحقيقة ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات والامر المشترك يكون اعم من الموضوع
لا يكون عرضا ذاتيا له بل عرضا غريبا اذ العرض الذاتي يجب مساواته للموضوع كما حقق في موضو
فلك الحال المشترك الذي يبحث عنه في العلم حسب التقييد بتقييد مخصص بموضوع ذلك العلم فالوجود
المطلق من حيث هو ليس بعرض ذاتي شيء من الموجودات فاذا جعل من احوال ذات الله تعالى
بتقييد بالوجوب مثلا ويقال الله تعالى موجود بوجود واجبي واذا اخذ على هذا الوجه يكون عرضا ذا
تيا له تعالى فتامل وبهذا اندفع ما ذكره في شرح المواقف من ان الوجود المطلق مشترك فلا يكون عرضا

ذاتيا له تعالى فتامل وبهذا والوجود الخاص جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا على ان ما ذكر يقتضي
ان لا يتبين وجود شيء اصلا في علم وايضا كون الوجود الخاص جزئيا حقيقيا يمنع الحمل بالمواطاة
لا محل للاشتقاق والكلام قيم فتدبر واشار بقوله فان قيل اثبات وجود الموضوع
وتقديره ان وجود موضوع العلم لا يثبت فيه والا لكان وجوده من اعراضه الذاتية كما ذكر المجيب
ولكل عرض ذاتي يتوقف اثباته على وجود الموضوع والوجود الموقوف عليه ان كان عين الوجود
الموقوف يلزم توقف وجود الموضوع على وجوده وان كان غيره يلزم ان يكون الموضوع موجودا
مرتين وبعبارة الكلام فيه فحاصل الكلام ان وجود موضوع العلم لا يتبين فيلزم احد الامرين و
الجواب بعد المساعدة على التوقيف الذي ذكره في سايير الاحوال انه اذا كان البحث عن الا
حوال الآتية من غير الوجود يعني ان الوجود اذا لم يكن من الاعراض الذاتية للموضوع بل اعراضه
الذاتية امور اخر غير الوجود فيكون البحث عنها بحثا عن الاحوال الآتية من غير الوجود يكون
وجود الموضوع مسلما في ذلك العلم او مبينا في علم آخر ولا شبهة ح في توقف الاحوال على وجود الموضوع
وانما اذا كان البحث عن الوجود اى اذا كان الوجود من الاعراض الذاتية للموضوع كما
هو الواجب فلا بد ان يتبين في ذلك العلم لانه ح يكون من مسائله وكيف اثبات ذلك العرض
الذاتي اى الوجود ولا يتوقف على وجود الموضوع وفيه بحث اما اولا فلانك اذا اسقطت
من العرض الذاتي لم يظهر لهذا الكلام وجه واما ثانيا فلانهم قالوا انظر كل صناعة مقصور على بيان
الهلية المركبة اعني اثبات الاعراض الذاتية غير الوجود ولهذا قيل موضوع كل علم مسلم الانية
في ذلك العلم واما ثالثا فلانه يقتضي ان لا يكون بيان الوجود الامكاني شيء مسائله في علم
متبر وقد مر على ان قولهم بيانه ان التوقف بان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا بنفسه يكون
مبينا في علم آخر ليس بكلي بل المراد ان وجود الموضوع الاخص من موضوع علم آخر يتبين فيه وخلاصة
ان موضوع العلم الاعلى اذا كان غير متبين الوجود يبين في علم اعلى او مع كون العلم اعلى من علم آخر

كون موضوعه اعم من موضوعه فاذا لم يكن موضوع العلم اخص من موضوع علم آخر وكان غير بين
الوجود ينبغي ان يبين في العلم نفسه ولا يخفى عليك ان هذا الكلام يقتضي ان يبين موضوع الكلام في
الالهي لكونه اعم من الكلام اذ الكلام انما كان موضوعه ذات الله تعالى وذوات الممكنات لا يقال بل يجوز
ان يبين موضوع اعلى العلوم الشرعية في علم غير شرعي لانا نقول لا فساد فيه كما ان مبادية يجوز ان
يبين في علم آخر يكون نكتة على وجه يعتني وقد سلف في اول العلم ان موضوع علم الكلام على الرأي
المختار المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها قوله يعارضه الوهم
قيل كيف معارض الوهم العقل مع ان مدركات العقل مغايرة لمدركات الوهم اجيب بان المدرك
في الحقيقة ليس الا النفس والوهم آلة الادراك النفس في بعض مدركاتها والمراد من التعارض الحذب
النفس الى استعمال آلة الوهم لاينا سبها بالوهم ومدركاته فتحكم على المعقول المجرد حكم المحسوس
المادي فيقع في الخطاء فتامل قوله مرتبة على مقدمة ووجه الضبط ان البحث ان لم يكن من مقاصد
علم الكلام فهو المقدمة وان كان من مقاصده فاما سمعيات فهو الكتاب الثالث او عقليات
مختصة بالواجب فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الاول في الامور العامة والاعراض و
بالجواهر والاولى ان يحمل البحث عن الامور العامة مقصدا برأسه لعدم اختصاصها بالممكن
ثم وجه الترتيب ان المقدمة يجب تقديمها على الكل لتوقفه عليها والكتاب الاول يجب تقديمه على الكتاب
الثاني والثالث اشار اليه بقوله من مقدمات ما خوذة من الممكنات والى الاول بقوله ومباحث
الكتب الثلثة يتوقف الخ واما توقف الكتاب الثالث على الثاني فظاهر لاحاجة الى التعرض له قوله
والعوارض المادية تفسير للغواشي العرضية اي الغواشي الغريبة اللواحق المادية والعوارض
الجزئية التي تعرض بسبب المادة في الوجود الخارجي ولهذا وجب التجريد عنها في تعقل الشيء اي ادراك
تام في النفس الناطقة فتامل قوله فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عبارة الشيخ في الاشارات
لو راى الشيء هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك شيء مرتسما به يدرك ويسور هو الشارح على الوجه

الشروح ولهذا لم يتعرض ههنا لبيانه قوله فهو على اربعة مراتب احساس حاصل ما ذكره
ان الجزئي المادي ان كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة وان كان ادراكه متوقفا على حضور
المادة فهو احساس وان لم يتوقف على حضورها فادراك التخيل وان لم يكن محسوسا فادراكه
التوهم والى ادراك غير الجزئي المادي سواء كان كليا او جزئيا غير مادي لتعقل قوله
وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني فالنسبة بين التعقل والعلم سواء اريد به التصديق
مطلقا او التصديق اليقيني هو العموم من وجه وقد مر منا لله الشارح فافهم قوله ثم العلم
بالمعنى الاول سواء اريد به الادراك بعينه تمثل حقيقة الشيء اه فان قلت كيف قسم الشيخ في
الاشارات والشفاء الى تصور ساذج اي مجرد عن التصديق والى تصور مع تصديق مع ان
التصديق عند علماء متفرع على التصور في الشفاء فكيف مراده ان العلم ينقسم الى التصور والا
لم يكن القسمة حاصرة بل المراد ان العلم بالشيء يحصل على وجهين وحصوله على وجه آخر لانيافي
ذلك كما ينبئ عنه كلامه في شرح عبارات الاشارات قلت قال الشيخ في الاشارات ولان المجهول
باذاء المعلوم فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا مع تصديق كذلك
الشيء قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من طريق التصديق وشرحه المحقق بانه
اراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه مقابلا للتصور والتصديق فان
الاعدام لا يتميز الا بالملكات ولا يتقسم الا بانقسامها هذا ما قاله فاقول ان الشيخ جعل قوله
وقد يجهل من جهة التصديق باذاء قوله وقد يعلم يصور امع تصديق فلا بد ان يكون معناه وقد يعلم
من جهة التصديق ليمكن قسم المجهول قسمة مقابلة واما الابناء الذي ذكره في قوله وقد يعلم تصورا
لا فلا عبرة به بل قول الشيخ مبني على عدم التباين بين التصور والتصديق صرح به المحقق وقد حملوا
عبارة الشيخ على وجه يوافق ما ذكره في سايركتبه من تقسيم العلم الى التصور والتصديق في الشفاء ايضا
ان العلم اما تصور واما تصديق وفي الاشارات ان الامور الحاضرة في الذهن اما متصور او مصدق بها

وذكر ان التصديق عندهم هو الحكم والحكم بالنظر الى ذاته يطلق عليه التصديق وبالنظر الى حضوره
في الذهن يطلق عليه التصور مع التصديق فيكون ما في الاشارات والشفاء من التقسيم الذي
ذكره الشارح موافق لتقسيم العلم الى التصور والتصديق في مواضع اخرى هذا ما يلخص لدي فليتفهم
واما ان ارجح في ما لم يعرف من قاله **قوله** ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق الظاهر انه من قسم
العلم اليهما اراد به التصديق الحكم او المجموع لا الادراك الذي يلحقه الحكم اللهم الا ان يدعى تقرر ذلك عندهم
او دلالة كلامه عليه **قوله** والمحق قسم التعقل الى قسمين اراد بالمحق جمال عباد المحقق على مذهب الامام
ومذهب الاول يشير الى اثبات مذهب ثالث مستتر بالتحدث فتامل **قوله** لان الامور المعلومة
التي يكون ترتيبها فكرا او نظرا من المعقولات يوريد بيان مباحث التصور والتصديق لما كانت
مبادئ النظر وهو ترتيب المعقولات ينبغي ان يورد ها على وجه كونها مبادئ له فقسم التعقل الى قسمين
ليعلم حال الامور المعلومة التصورية والتصديقية اقول الظاهر ان المحق اختار تقسيم التعقل
للتنبيه على ان المقسم اعم من كونه مطابقا او غير مطابق بخلاف العلم فقد يتوهم اختصاصه
بالتصورات المطابقة والتصديقات اليقينية وليست مباحثها مبادئ للنظر مطلقا وهذا
هو المناسب لما سنذكر من انه لو كانت التصورات او التصديقات باسرها مكتسبة لما
تحصلنا على شيء منها فتبصر ولا تتعجل وما قيل انه اختار التعقل على العلم لكون كل من التصور
والتصديق منقسما الى العلم والجهل فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى قسيمه فليس بشيء لان
العلم ان حمل على معناه الاعم فالاوطوان كان حمل على المعنى الاخص فان جوز ان يكون بين
القسم والمقسم عموم من وجه فكذلك وان لم يجوز فالذي ينقسم العلم بالمعنى المخاص اليه
هو التصور المطابق والتصديق اليقيني وهما ليسا بمنقسمين الى العلم والجهل نعم
لو قيل اختار التعقل ليدل بتوهم ورود الاشكال بانقسام الشيء الى نفسه والى قسيمه
لكان وجها لكنه على تقدير مثله في تقسم التعقل الى التصور والتصديق **قوله** بالتعرف

ان الفكر هو الحركة في المعقولات ظاهر هذا التعليل لا يطابق المعلل ويمكن توجيهه بوجه بادنى
تامل قول من غير حكم عليه بيان لقوله وحق بيانه ليدل بما يتوهم من تعقل الشيء وحق عدم جواز تعقله
بتصور وقيد الحكم بنفي او اثبات لادخال التقييدي والانشائي **قوله** وتعقل الشيء بلحقه
الحكم يستتبع تصديق اعلم ان الحكم المستتبع بالتصديق ان كان ادراكا كما هو الحق فالصواب ان يقسم
العلم الى الحكم وغيره من الادراكات وان كان الحكم فعلا فالصواب ما افتان الشارح من تقسيم
العلم الى التصور الشارح والتصور المقارن للحكم اي التصديق وعلى التقديرين لا وجه لكون احد قسمي
العلم ان التصديق مركبا من الحكم وغيره **قوله** تصور الوجود والعدم والمنافاة بداهة تصور تلك
بسموعة في هذا المقام **قوله** لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر حاصل النظر ان يقال
التعريف الضروري ليس بجامع وتعريف التصديق النظري ليس بمانع لان التصديق البديهي الذي يكون
كل من طرفيه واحدا محاكيا مخرج عن تعريف الضروري ويدخل في تعريف النظري اجاب عنه بعض الفضلاء
بان معنى تعريف التصديق البديهي انه لا يتوقف حصوله على نظر معين وهو الحق لان لا يتوقف حصوله
على نظر اصلا فحينئذ يكون مآل التعريف الذي ذكره المحقق والذي ذكره الشارح بقوله والاولى واحدا
والتعريف الذي ذكره في الاولى على مذهب الحكيم فلا يصح حمل تفسير المحقق عليه كما ذكرها المجيب وبهذا يظهر عدم
صحة حمله على التوقف بالذات كما حمله الحكيم عليه بل احتياج الا تقسيم تفسير والحق في الجواب ان يقال التصديق
الذي يكون كل من طرفيه واحدا محاكيا نظري عند المحقق وان كان بديهيا عند الحكيم فليتامل فان هذا
المقام مما زلت فيه الاقدام **قوله** تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة **اقول** في كلام المحقق احتمال
التجوز فتدبر **قوله** اي يكون الحكم حاصلا من غير نظر وفكر هذا تعسف قد ارتكب اليه للتوفيق بين
فافهم **قوله** لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو قال الفاضل المحشي هذا لا جدى نفعا لان ذلك
الوجه ان كان متصورا بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه تلازم التسلسل في تصور
الوجوه وكانه اراد ان ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه كان الدور او التسلسل لازما وان كان متصورا

بوجه تا ينقل الكلام اليه بانه انما متصور بالكنه او بالوجه وعلى التقديرين فالدور او التسلسل لازم
لكنهم يصرح بنقل الكلام اليه يظهر ويقتصر على التسلسل لكونه لازما للدور **قوله** يكون تصور الشئ
لحقيقته من تصوره شئ آخر بوجه ما قد تقدم ذكر بعض مشاهيره الآتية باسامي المادية المركبة انما يجد بسائطها
بلا اطلاع على كنهها لعدم العلم لها الا بالرسوم والرسم لا يفيد الكنه **اقول** اكتساب المادية المركبة
كبنيها من بسائطها المتصورة بوجه ما مم واما قوله لعدم العلم بها الا بالرسوم فبط قطعا لجواز بداهة
بعضها ولو قيل اراد بسائطها المكتسبة قلنا عدم جواز تجريدها مم واما قوله والرسم لا يفيد الكنه
فسيجئ فيه كلام ان شاء الله تعالى **قوله** فان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون لجميعه او بوجه ما يتم
على احد ان هذا الكلام يكون جملة لجواب لطيف وذكر او ليس الكلام في العام وطبيعته فلا يرد عليه
ان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه لكن الشارح بنى الكلام على ظاهره على انا قوله وقد بطلناه
محل بحث لان ما ابطلناه ليس وجود الخاص بل حكمه كالانقسام الى النظري والضروري وبطلان انقسام
الخاص لا يستلزم بطلان انقسام العام فان الانسان لا ينقسم الى الفرس والحمار والحيوان منقسم
اليهما **قوله** والجواب انا نعني لا ونلخيصه ان المراد ما يفهم من ظاهر العبارة وهو جميع الافراد التصور
المتناول لافراد التصور بالكنه وافراد التصور بالوجه وقيد اختيار المعترض ان كل افراد التصور
بالكنه كسبية وكل افراد التصور بالوجه ضروري لزوم عليه ان لا يكون جميع الافراد ضروريا لانه من التصور
بالوجه وهو ضروري فيحصل مطلوبنا وهو ان يكون بعضها ضروريا وبعضها نظريا واما قوله ولا يلزم
من بطلان كل واحد من التسعين الخ وقد عرفت ما فيه فتدبر **قوله** يكون القضايا المذكورة في بطلان
هذا القسم مكتسبة لما كان وزوج هذا السؤال على التصريح ظاهرا فصيغه بما هو امكان اجزائه في
التصورات بان يقال التصورات التي يتوقف عليها تلك القضايا نظرية على تلك التقدير فالاستدلال بتلك
القضايا المتوقف عليها يستلزم احد المحالين وهذا الاعتراض انما ينقض اجمالي لا يخلف الحكم عن الدليل
في صورة كما ظنه بعض المتاخرين بل باستلزام عدم الدليل لجميع مقدماته محالا فالاجنب عما في الجواب

ما ذكر

ما ذكر بقوله ويكن دفع الاعتراض بوجه الخ وانما مناقضته بمنع معلومية القضايا على ذلك التقدير فالجواب
قوله واجيب بان اليقينيات او انما المناقضة بمنع صدق القضايا في نفس الامر فقد قيل انه لا يكن التفصي
عنه لكن الظاهر ان الاستدلال على ما يعرف بالعلوم ويدعى كسبيته فلينامل فان ما ذكرناه وفيق وبالقبول
حقيق **قوله** وان اراد به انها يكون مكتسبة على التقدير فلم قيل لانم ان تلك القضايا كسبية على ذلك التقدير
بل بديهية غاية ما في الباب الاستحالة ذلك التقدير ولكن يعرف بالتامل ان التسليم اوجه ولذلك سلم الشارح
ولم يلتفت الى المنع اولا **قوله** لانا نختار شيئين امتناع احاطة الخ حاصله ان لنختار الشق الاول ونمنع
انه يلزم احاطة الذهن بالاشياء على سبيل التعاقب قوله **قوله** فلزومها مسلم وامتناعها ممنوع قلنا كلامنا
ممنوع على حدوث النفس والزمان من اول وجودها متناه ولا شبهة في استحالة ذلك الزمان المتناهي
ما لا يتناهى على سبيل التعاقب في هذا ولا ينبغي ان يلتفت الى قوله فيلزم بيان الظاهر على انه يوقف
البيان على بطلان التناسخ مما يناقش فيه بانه يكن بيانا حدوث النفس بوجه لا يتوقف على بطلانه فافهم
قوله والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لما قيل عدل المصنف عن ذكره لانه من الواسطات وهي لا يتوجه
جهة على الغير وقد بالغ بعض المحققين حيث قال وجوه الاقسام الاربعة وجداني والمنكر اما
مباحث فتغمض عنه او جاهل بمعناه فتفهم **قوله** لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر وفكر
واحتاج الى تعريف النظر لا يتوهم ظاهر قوله لما ذكر ان البديهي لما ان الباعث الى تعريف النظر
هو بيان البديهي دون الكسبي مع انه باعث ايضا لانا نقول نعم الا انا لا عبرة به لانه جعل بيانه با
عتبار التقدم في الذكر باخذ النظر في تعريفه مرتكزا ولو قال ان البديهي والكسبي لما توهم ان احدهما
على خيال ليس بباعث ولما اقتصر على احدهما قيل المفهوم نفي باعثية الآخر فحقق بالذكر ما هو عريا
عن كونه باعثا فافهم وانما قيل توهم ظاهر قوله اذ لا اشتباه في انه لا يقتضي نفي الباعث الآخر
وهو ظاهر وما ذكره الفاضل المحشي انه فعل ذلك لاقتضاء البديهي تعريفه دون الكسبي مع انه ليس
كذلك بل لما عرف فغير موجه بل الشارح آخر تعريف النظر عن تعريف البديهي والكسبي في شرحه

للمطابق ولو قيل وللقلة حمل عليها لكان اقرب **قوله** ومنها الحركة واقعة في مقولة الكيف قبل الحركة الفكرية واقعة في المعقولات كما مر به والمعقولات ليست بكيفيات فكيف يكون تلك الحركة واقعة في مقولة الكيف واجيب بان الحركة في المعقولات المخزونة عند النفس كما اشار اليه بقوله بان تلك تسلم المخزونات الباطنة في النفس فتامل **قوله** فالحركة هي الفكر والملاحظ هي النظر والمشهور ان الفكر والنظر مترادفان وكان المص نظر الى اتغايرهما معنيا وذكر لقلة العطف على سبيل التنبيه فلم يحمل عليه وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي وهذا المعنى اخص من المعنى الاول واعلم من الاول واخص منهما **قوله** والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسمه المص واعلم ان القدماء ذهبوا الى ان الفكر هو مجموع الانتقالين والمتاخرون منهم المص ذهبوا الى انه نفس الترتيب الحاصل من الانتقال الاول فالمراد ان الفكر عند المص هو الترتيب الذي ذكره لا انه لازم لما هو فكر عندهم على ان الترتيب ليس بلازم لمجموع الفكر بالمعنى الاول فكيف يرسم به والتحقيق فيه مطلوب في التوضيح فتامل **قوله** فهو اخص من التاليف اي بحسب المفهوم لان التاليف لم يعتبر فيه هذه النسبة وقيل التاليف اعم من الترتيب بحسب الصدق ايضا **قوله** امور اراد به اشياء فصاعدا وفيه اشكال وهو ان هذا التعريف للنظر لا يتناول النظر الواقع في التعريف بالمعرف مع ان المتاخرين يجوزون التعريف به اللهم الا ان يخص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف لعلة التعريف بالمعرف كما قال ابن سينا ان التعريف بالمعرف قد رواج ولعله انما سكت الشارح اعتمادا على ستركه مما لاح عنا على قريب **قوله** يتناول النظر الواقع في التصور والتصديق واتمامات كما مر للامام من ان النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق آخر فيشمل على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب التصورات او قد يجعله عبارة عن نفس الامور المرتبة **قوله** فيكون التعريف رسميا قيل ان التعريف بالعلل لا يجب ان يكون رسميا اذ قد يؤخذ في ماهية الشيء اضافة اليها فيكون الاضافة ذاتية لا عرضية صرح به الشيخ في الشفاء وفيه تامل **قوله** على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم هذا لا يتناول النظر الفاسد بحسب الصورة والتعريف للنظر المطلق ا

الشامل للصحيح والفاسد ويمكن ان يقال معناه على وجه يؤدي اي للناظر فليتامل **قوله** لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق اشار به الى دفع سؤال هو ان التصور المقدم على التصديق طبعا هو التصور بوجه ما وهو لا يتوقف على القول الشارح فلا يستحق التقديم وضعا ووجه دفعه ان القول الشارح لما كان من نوع التصور ونوع التصور مقدم على نوع التصديق طبعا استحق التقديم وضعا **قوله** معرف الشيء لم يستلزم معرفة الشيء لم يستلزم معرفة بطريق النظر معرفة الكسبية لان القول الشارح هو كاسب التصور فاندفع قوله لكن على هذا التعريف يلزم ان لا يقال الفاضل المخبر وايضا هذا التعريف يتناول الدليل الا ان يخص المعرفة بالتصور لكن المص استعملها سابقا بمعنى العلم **قوله** الظاهر ان يخص المعرف بالتصور بقرينة المقام كما اشرنا اليه واستعمال المص سابقا بمعنى العلم لا يوجب ان يستعملها هنا كذلك **قوله** وقيل معرف الشيء ما يكون معرفة سببا لمعرفة الشيء هذا التعريف يتناول الدليل ايضا وكان الفاضل المخبر انما سكت وتناوله الدليل اياه لانه لا مانع فيه عن حمل المعرفة على التصور بخلاف تعريف المص فافهم **قوله** وهذا انما يستقيم على راي من يجوز التعريف بالمعرف الظاهر ان هذا اشارة الى التعريف الذي نقله بقوله وقيل معرف الشيء لا على التعريف الذي ذكره المص ايضا كذلك **قوله** والحق ان التعريف بالمعرف لا يصح لا التحقيق انه لا شبهة في ان الصور البسيطة قد يكون آلة بملاحظة امر فان اريد بالتعريف بالمعرف ايقاع المعنى البسيط تصور الشيء فلا شك في امكانه بل في وقوعه وان اريد به كسب التصور بالمعرف اي التعريف الصناعي فهو ممنوع لانه يبتني على تصور النظر فانا من فسر مطلق النظر او المعتبر عنه بالجمع الحاصل بالترتيب لم يجز التعريف بالمعرف حيث لم يشمل النظر المعبر عنه وكل تعريف مشتمل على نظر ومن فسره بالحركة الاولى او بترتيب امور او بتحصيل امر يجوز هذا واما الحق الذي ذكره الشارح فلا يخفى ما فيه من الخروج به فيه ايجاد الى ان الحجة اي الدليل داخل في التعريفين السابقين **قوله** وعما ذكر من سابقه المعرفات باضافة الى المعرف المطلق قال الفاضل المخبر لا يقال قد اضافة الشيء الى نفسه لانا نقول اعم مفهوم المعرف من حيث هو صفة شيء

مخصوص وآله لملاحظة واضيف الى مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف
بالحصة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه هو مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف يتوقف
على مفهوم المعرف على وجهين وعلى الاضافة وتوضيح سوآله ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزء
شيء مفهوم المعرف واضافته الى مطلق المعرف والاضافة اليه ليست بداخلة في المضاف من
حيث هو مضاف فالذي اضيف الى مفهوم المعرف هو الجزء الآخر اعني مفهوم المعرف ولهذا
اتضح السرّ في اختيار في على هذا او نحن وحاصل جوابه ان المضاف والمضاف اليه متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار فمفهوم المعرف باعتبار الاول مضاف وبالاعتبار الثاني
مضاف اليه فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف الذي هو جزئي على وجهين اي على اعتبارين
ويتوقف ايضا على الاضافة التي هي جزء الآخر فليتامل فان هذا المقام مما تحير فيه المحصلون قوله
فاذا عرفنا مطلق المعرف الخ حاصل الجواب ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزئين كما بينهما في تو
ضيح السوآل فاذا عرفنا مطلق المعرف وهو المضاف اليه بقولنا يفيد الخ مثلا يلزم معرفة المعرف اي قولنا
قولنا يفيد الخ وهو المضاف بمعرفة المضاف اليه بمعرفة الاضافة بينهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوما
بطريقة معا فلا يحتاج الى معرف قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان معرفة المتضايفين من حيث الذات
لا يستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفة من حيث هو
معرف ولو سلم ذلك فلا يلزم من كون جزئية معلومين كون المجموع غير محتاج الى معرف وقد اشار اليها
الشارح بقوله بالقوة الى انا لا نسلم ان كلا من الجزئين معلوم بالفعل كما ادعى المجيب ليلزوم ذلك لا
ان المفروض ولا يلزم من عدم كون الجزئين معلومين بالفعل كون المجموع منهما غنه محتاجا الى معرف
وهو ركيك ويحتمل ان يكون معنى كلام الشارح ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة اي
من غير اعتبار الترتيب في الهيئة الاجتماعية التي هي بمنزلة الصورة المحصلة كون المجموع مرتبا غير
محتاج الى معرف وفيه تامل قوله قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف اي من حيث انه مفهوم خاص

فاما العقل

يلا

يلاحظ العقل اما بالبديهة او بالكسب وبعده آله بملاحظة المعرف الا من حيث اتصافه بصفة هي كونه
معرفا للمعرف اذ لا مجال في ملاحظة تلك الصفة بالذات وقد يلتفت العقل ايضا فينظر الى حاله وصفته
فيحتاج حينئذ الى معرف وينقل الكلام اليه والعقل لا يعتبر الاوصاف بالذات وايا ما فينقطع التسلسل بعدم الاعتبار
قوله وهو باعتبار انه مساو معرف للمعرف وحقيقة ما ذكرناه آنفا في الجواب كلخ فتبصر قوله فلا يصح تعريف
الشيء بما يساويه قالوا التعريف بالمساوي في المعرفة اريد بالعدم افادة المطلوب بالاصالة او كونه بعيدا
عن الافادة وبنفي ارادة منه لاحتمال الوضوح والافادة في بعض المواضع والدور المعي اريد ارادة منه
لاشتماله على التعريف لنفسه على المعرف وزيادة فكان اشارح اراد بالاصالة ما هو اعم من ان يكون بالذات
او بالوصف قوله فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له الخ وفيه كسوا مشهور وهو انه ان اريد ان كل
ما هو شرط ومعاند للتعقل كذلك فانا نتم اذا كان العام ذاتيا للخاص التصور بالكنه واما
اذا اريد به انه في الوجود كذلك فلا يلزم كون الخاص اخص من هذا اذا لم يكن افراد العام محسوسة واما اذا
كانت محسوسة فالعام اظهر واعرف ذاتيا كان او عرضيا لان فيضانه المرتب على الاستعداد الحاصل
من احساسات افراده المتكثرة اقرب وفيه تامل قوله لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة الخ
ان مراد القائل بالجزء الصوري الهيئة الاجتماعية العارضة للجنس والفصل لا التقديم وان اطلق
الجزء الصوري عليه بطريق التجوز كما اعترف به الشارح فالاولى ان يطول حديث التقديم من البين
ويذكر اولا ما ذكره في قوله لانا نجيب وقد ناقش فيه بانه يجوز ان يكون للخاص التام من حيث هو خاص جزئي
صوري لا من حيث انه تصور للماهية المحدودة والمطابقة بينهما انما هي فيما يتعلق به التصور فليتامل
قوله وتخصيص البيان عطف على قوله يعرف اي يجب ان يخص البيان بالذي يقصد تعريفه وذكر بايراد قيد
الهيئة قوله وقد اخذ اعاريبين عن الاضافة ليلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في الجلاء
والخفاء قوله لم يكن هناك حاجة قال الفاضل المحشي فالتكرار للحاجة ما نشاء من السوآل والفرور
ما نشاء من المفهوم نفسه اي التكرار للحاجة ما نشاء من سوآل السائل وجعله بين المفهومين كما لا يخ

والاخص فانه لاتكرار في حد شيء منهما والتكرار الضروري شائع من نفس المفهوم فان مفهوم الاب مثلا مفهوم واحد في حديده قيد الحيثية وهي تكرار ما تقدم عليها قوله معرف الشيء يجب ان يساويه لما مر اما عند المتاخرون واما المتقدمون فقد جعلوا المساواة شرطا للمعرف التام وقد رد والكريم الناقص بالاعم والاخص مر امواحق لان التصورات المكتسبة كما يكون بوجه خاص بالشيء ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فلا يلزم على كل منهما الا بد ان يكون معرفا للشيء لجواز في المنطق الى وضع باب آخر بقيد اكتسابه التصورات المكتسبة بوجه عام فبطل اعتبار التمييز التام في المعرف مطلقا قوله والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك وفيه انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة الى مباين آخر فيمكن تعريفه بالتوسيط بالمباين ممنوع لعدم افادته التمييز في الجملة واما قوله واما الثالث فلان الاخص الخ وهو واما الرابع فلان الاعم فقد عرفت ما فيهما فليتفهم قوله ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم تصور الاخص وفيه نظر لان الاعم قد يستلزم تصور الاخص بوجه ما وان لم يستلزم تصوره بالكنه قوله والاول هو ان يكون المعرف داخلا الخ وفيه ان الداخل في الشيء لا يكون نفسه بل جزءه فكيف يصح ان يقال والاول وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف وجميع اجزاء الشيء عينه ويدفع ذلك بالتاويل اما بان المتصور من فعل المعرف المعرف وفعل كل واحد من اجزائه فيه او بان المراد من الدخول عدم الخروج مطلقا وما وجد في نسخ حاشية الفاضل المحشي من قوله واعلم ان قوله والاول اما ان يكون لا فلا حاجة له في حاشية وظني ان هذا من تعرف الناسخ قوله والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا ان خارجا محضا ولهذا جعل المركب من الداخل والخارج قسيما له قوله ان يكون المميز فصلا اقريبا يستتم حدا ناقصا قيل هذا غير معتبر او ضم العرض العام الى الفصل لا يفيد شيئا من التمييز والاطلاع على الذاتي وفيه ما فيه وقيل رسم ناقص لان المركب من الداخل والخارج خارج والاقرب ما ذكرنا لان الفصل وحده اذا افاد التمييز للاعم فمع ضميمة اول بالافاده وكذلك الحال في المركب من العامة والخصة فتدبر قوله وظاهر كلام المص يقتضي الخ واما قال ظاهر كلام المص اياما كان انه يكون حد الداخل والجنس على الداخل

و

والجنس القريب لان المتبادر وفيه تامل قوله فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه لانه ليس واحدا حقيقة ولا خارجا عنه وهو ظاهر قوله فذكر الجزء المعرف اما ان يكون الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه الخ وتقرير هذا الوجه الاتم ان الجزء المعرف اما ان يكون عين الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او يكون جزءا من اجزاء المعرف فينقل الكلام اليه او يكون خارجا من الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بالخارج قوله واما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء لا يخفى عليك ان اعتراض الامام يندفع بمجرد بيان صحة التعريف بجميع الاجزاء او ببعض الاجزاء وبالخارج الا ان مقصوده انا لا يمكن الا يبان صحة بجميع الاجزاء وببعضها بالخارج ولهذا اورد الجواب على الوجه المذكور قوله فلا يمكن ان يجيب الاجزاء الى هذا الجواب يندفع بطريق المعارضة المفهوم مما ذكرنا في توجيه رد الاعتراض قوله لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع لما مر اندفع الجواب المذكور بطريق المناقضة لكن يمكن دفعه بطريق النقض الاجمالي بان يقال لو اقتضى تقدم كل واحد من الاجزاء على شيء تقدم الكل عليه بالزمان تقدم الكل على نفسه وهذا موجب للمناقضة فلنا مثل قوله لم يفد التجديد معرفة المحدود لما اخذ ليس فيها امر زايد على معرفة الاجزاء الماهوية والصورية قوله فيقال لو استلزم الخارجي تصور تصور هذا الايفيد شيئا لان عرض المجيب في اعتراض الامام دفعه اولا بان التعريف بالخارج لا يتوقف على العلم بالاختصاص وثانيا بعد التسليم بانا لا نسلم لزوم الدور وموقوفيته بما لا يتناهى منفصلا فاذكر المص اعتراض آخر اجيب عنه على تقدير كون الخارجي مركبا بما سيذكر المص وعلى تقدير كونه مفردا اياما الخارجي وان كان متصورا الا انه قد لا يكون ملحوظا قصدا او ملتفتا اليه فاذا لوحظ قصدا افاد العلم بالماهية وفيه تامل قوله اما بالذات او بالاعتبار فاذا وجد الاجزاء يعني انه قد يتعلق لكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات متعددة بعدد الاجزاء وقد يتعلق بجميع الاجزاء تصور واحد اجمالي وتلك التصورات المتعددة اذا ثبتت وثبت حصل تصور جميع الاجزاء وهو مغاير لها اما بالذات او بالاعتبار والحق هو الثاني كما يشهد به رجوعك اليه وجدانك قوله واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا اليها وقد عرفت ما فيه قوله وتوجه الطلب ان هذا ما ذكره الحكيم المحقق في تلخيص المحصل التزاما للامام بما اعترف به في مسئلة العلم الاجمالي من ان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين جميعا بل

عليه ما ذكره في نقد تنزيل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها
فالمتيقن بوجهين اي ذات المطلوب وبعض العوارض المعلومة فلما كان الشارح الاحاطة بذلك فقرر الجواب على ما قرر
لئلا يتوهم عوده الامام فتامل **قوله** لانه هو المستلزم للمطلوب اه قال الشيخ في الشفاء القياس المسمى هو
بقياس من حيث اللفظ فان اللفظي من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا آخر بل من حيث انه دال على معنى معقول
قوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية الى قوله لخروج القياس حاصله ان لا يكون اللزوم بواسطة
مقدمة غريبة وهي ما يكون طرفاه مغايرين لحدود مقدمة من مقدمات القياس اما غير لازمة لاحدى المقد
متين وهي الاجنبية كما في قياس المساواة واما لازمة لاحدهما لكن حداها مغايران لحدود مقدمة من مقدمات
القياس كما لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض والذي اوجب حسبانا بناهم اليقين انه لو جعل ذلك
داخلا في القياس واقتصر في الاحتراز على اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية لكان اوجه وذلك لان المتبادر
من قوله لذاته ان لا يكون اللزوم بواسطة اصلا ولو كان لها فبواسطة غير اجنبية وكون اللزوم بلا واسطة
اصلا ليس بمراد فينبغي ان يكون معنى لذاته ان لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية واما المعنى الذي ذكره
فليس مما يفهم من اللفظ ولا ضرورة تدعو اليه بل الظاهر ان المقدمات كما يستلزم المطالب بواسطة العكس
المستوي كذلك يستلزم بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام فكن في امرك على بصيرة
قوله جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا قال الفاضل المحشي هو القول
بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس وانما قياس الى قولنا ليس جزء الجوهر ليس بجوهر لكان كليا بحسبها
من الشكل الثاني ومندرجا في تعريفه فوجب ان القياسية امر اضافي مختلف باختلاف ما ينسب اليه لكن
انما يصح ما ذكره لو لم يكن المقدمة الثانية موجبة فليتامل **قوله** ولا يلزم ان يكون لكل قضيتين متباينتين
قياسا لاستلزامه لكل واحد منهما والاولى ان يقال لو لم يكن النتيجة مغايرة لكل واحد من المقدمتين لم يحتج الى ا
القياس **قوله** القول اللازم في الاستثنائي هو الى الا انه لا يقال قد يكون القول اللازم في القياس الاقتراني عين احدى
المقدمتين كقولنا كل ج ب وكل ب ب فالقول اللازم هو كل ج ب عين احدى المقدمتين اي الصغرى لانا نقول

قدمي

قدمنه كون ذلك قياسا فان العلم باللازم في المثال المذكور سابق على العلم بالمقدمتين فلا يكون مستفادا
منهما ولا بد منه في القياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل المراد من اشتمال القياس النتيجة اشتماله ل
اجزائها على الترتيب والهيئة كما في الاستثنائي بخلاف الاقتراني فانه وان اشتمل اجزائها المادية لكن لا
يشتمل على ترتيبها وهيئتها ولهذا قيد التعريفان بالفعل ولو لم يقيد لا ينفي التعريفان طردا او عكسا
فعند اندفع ما قيل من ان النتيجة ونقيضها ليسا بمذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية
والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية **قوله** والاشكال اربعة لان الواسطة لها ما نقل الامام عن ارسطو ان
الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما
فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث فقال تاج والكلام ان الشكل الرابع هو الشكل
الاول بعينه قوم في الكبرى لكونها اتم لانها اقوى المقدمتين في اقتضاء الانتاج وهو اظن فاسد لان
الاشكال يتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها اذ ما لم يتعينا لم يتعين الاصغر والاكبر فلم يتعين
الصغرى والكبرى فالعلم ان الاوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى او بالعكس او محمول فيهما او موضوع فيهما فالشكل الرابع انما يكون شكلا اول لو كان نتيجة نتيجة وليس كذلك مثلا اذا قلنا كل
ج ب وكل ب آ ينتج كل ج ا وهو عكس نتيجة الاول **قوله** فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اضرب
وهي الحاصلة من كل واحد من موجبتين اياه ويمكن ان يقال فسقط بمقتضى الشرط الاول ثمانية اضرب
وهي الحاصلة من كل واحد من موجبتين صغرى مع كل واحد للموجبتين كبرى ومن كل واحد من السالبتين
صغرى مع السالبتين كبرى وبمقتضى الشرط الثاني اربعة اضرب وهي الصغرى الموجبة الكلية او الجزئية مع الموجبة
الجزئية الكبرى **قوله** والشكل الرابع شرط انتاجه لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئي اه وفيه تامل لان
المفهوم منه ان شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه السلب والجزئي فيجوز ان يكون مقدمتان سالبتين او جزئيتين
وليس كذلك ويمكن توجيهه بانه اراد ان لا يجتمع الخستان اي النوعان والجزئيان كما هو مقتضى قوله سواء
كانتا من جنس واحد او لا فقوله السلب والجزئي بيان لجنس الخسة فتامل **قوله** والكتب المنطقية انما قيدنا بها به

الاختصار وايراده من البحر قطرة الاستيفاء في الفصل الثالث اعتمادا على التفاصيل او التحقيقات المذكورة فيها **قوله** المبحث الثالث في مواد الحجج لا يقال لو قدم البحث عن المواد على البحث عن الصورة لكان انسب وفيه ان المعتد به هو بحث الصورة وان البحث عن مادة الشيء من حيث انها مادة لها متأخر عن البحث عنه **قوله** او نقلية اعلم ان المراد بالنقلي المركب من العقلي والنقلي كما يتبادر من قوله بان يكون للسماع مدخل فيها فالاوجه ان يقرر السؤال بان الحصر ممنوع فانه يجوز ان يكون الحجة نقلية محضة وسياق الكلام لا يساعده وفي ذلك وكانه نظر الى جانب اللفظ فافهم **قوله** اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته اي مقدماته القريبة والا فلا بد ان يكون بعض مقدماته البعيدة عقلية **قوله** والمبادي اليقينية اي القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول وهي ووجه الضبط ان القضايا ان كان تصور اطرافها كافيا فلا بد في الحكم من امر يتعين عليه وهو اما منضم الى العقل والى القضية او اليهما والاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الامر المنضم لازما فالفطريات او غير لازم وهو اما ان يكون حصوله بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل من النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات كذا في شرح الاشارات لا يقال قد ذكر فيه ايضا بان الحدسيات كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فلم لم يجعلها مندرجة في القسم الثالث بل في الثاني لانا نقول الاعتماد في الحدسيات على القياس الخفي فلم يندرج فيه اشعارا بذلك **قوله** وقيل الفرق بين الحدس والتجربة وفيه نظر وهو ان الاحكام النجومية تجربيات ولا يتوقف على فعل يفعله الانسان والفرق الصحيح ما ذكره الحكيم المحقق في شرح الاشارات من ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين ولهذا كان القياس المقارن للمجربات قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لسبب لم يكن دائما ولا اكثريا والقياس المقارن للحدسيات اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها **قوله** يفيد العلم اي اليقين الكامل واما افادة الظن فهي متفق عليها **قوله** انكروا مطلقا وقالوا الطريق العلم هو الحس لا غير **قوله** وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات بل في الطبعيات ايضا علما هو مقتضى بعض ادلتهم كما ستطلع عليه واعترافهم بالافادة في الهندسيات والحسابيات لكونها متسقة

[illegible]

[illegible]

ومنتظمة لا يقع فيها غلط ويؤيد ذلك **قوله** اي المستجمع للشرائط اي المشتمل على الشرائط بحسب المادة والصورة **قوله** واما في التصديقات مطلقا آه وانما خص البيان بافادة النظر الواقع في التصديق بكونه منحصرا في ومطلقا اعلم فالمتنازع فيه هو النظر الواقع فيه كما يشعر به بعض الاحتجاجات الآتية والاجوبة عنها ولان افادة ذلك واضح بخلاف النظر الواقع في التصورات وانما ما ذكره الشارح اثباتا في التصورات فلتمام الاقوال الشارحة فليس بشيء **قوله** احتجت السمنية لما كان مدعاهم سالبة كلية وهي لا شيء من النظر بمفيد للعلم والمهندسون لا يقولون بها لم يمكن ايراد دليل واحد مشترك بين اولئك المنكرين بل حريهم فافرد المص لهم دليلا عن ادلتهم **قوله** لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه بنقض ذلك باحكام الحس فانها ضرورية ومسلمة عندهم مع ظهور الغلط فيها فليتامل **قوله** ولا نظريا والا يلزم التسلسل وذلك ان النظر الاول كقولك العالم متغير وكل متغير حادث لا يفيد الا نفس الاعتقاد بان العالم حادث واما ان هذا الاعتقاد علم فهو قضية اخرى مغايرة للنتيجة محتاجة الى نظر آخر يفيدها وهو ان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الآخر علم نظري فلا بد من نظر ثالث يفيده فهكذا فيلزم التسلسل لا يقال اللازم من هذا الدليل هو ان لا يحصل العلم بكون الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علما وهو ليس بمط والمط هو عدم كون الحاصل عقيب علما في نفسه وهو ليس بلازم لانا نقول نحن ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وكونه كذلك معلوما فالخصم ابطل الثاني وابطاله يحتمل ابطال الاول وقد يقال ذلك مبني على لزوم الثاني للاول على اللزوم البين ولو بالمعنى الاعم **قوله** ولعل المص اراد هذا بان يحمل على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا آه والوجه الثاني ان المط ان كان معلوما آه ان اراد بالمعلوم المعلوم من جميع الوجوه من وجه وبغير المعلوم ما لم يعلم بوجه فعدم الحصر وان اراد بالمعلوم من وجه وبغير المعلوم ما ذكرنا اولا وبغير المعلوم المجهول من وجه فلا يصح قولكم اذا حصل كيف يعرف انه المط عليتا من **قوله** الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى آه هذا منقوض بافادة النظر للظن مع انها متفق عليها **قوله** الا الضروريات هذا المعنى وفيه تامل لان اللازم لحق حق مطلقا فلا وجه لقوله فان انتفاء ظهور الغلط آه **قوله** واما ثانيا فلانه آه والاولى ان يوجه كلام المص على ما ذكره الامام كما وجهناه في الاربع

فيما ذكره الشارح من التطويلات واما قوله والعلم بالتلازم المقدمتين اه ففيه انه اشار الى رد السوال
المورد بالعكس الى كون النظر مستلزما للعلم وتقريره انه لو كان مفيد العلم لكان العلم بافادته اما ضروريا او نظريا ولا كلا محال اما كون النظر مفيد العلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما واحدا او كانت الشبهة
المورودة على الثاني في الشبهة الواردة على الاول لم يفصل المصنف ذكرها كما نبه ايضا الى ابطال مذهب
الحكيم بعد تزييفه دليله السابق قوله والعلم بالبديهة الخاصة وفيه تامل قوله وعند علم ضروري قال الفاضل المحشي
فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان احديهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين اليقينيين والاخرى ان كل ما هو لازم
للحق فهو حق وعلم يحتجان ان هذه النتيجة حقة وعلم وهو المطلوب العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري
والالتفات الى نظر آخر اصلا فليس فكانه اراد بقوله اه هذه النتيجة حقة لازمة انها ثابتة لازمة لها والا فلا
تخفى انها مصادرة، وقوله ثم العلم اشارة الى ان اختيار كونه نظريا حاصل من المقدمتين البديهيتين غير مستقل
في الجواب بل لا بد من اختيار الضروري بالمرتبة الثانية او ما بعدها لما يلزم النفس في الاوضاع ذكره الشارح من
ان الامام اختار الشق الاول وهو انه نظري لان هذا الا وانا يكون موجبا لو اختيارا انه نظري وقال ولا شك ان
النظر الصحيح اذا افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك على لكنه محل نظر قوله ولقايل ان يقول التصديق الذي هو
لازم النظر او زيدت ان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة وليس شيء منهما حكما بالفعل فيجوز استحضار ما
مخالف مقدمتي النظر حيث اشتمل كل منهما على الحكم بالفعل والحكم في احديهما لا يمكن ان يحصل مع الحكم في الاخرى
وقفة واضحة واما الشارح فالظاهر انه قد يتم الكلام على فعلية الحكم والصور ان اوراكي فتامل قوله وكذا المقدمتان
وفيه بحث مشهور قوله والاسباب البعيدة لا يجب استحضارها فيكفي في الانتاج حصول احدى المقدمتين عقيب الاولى
اذ بذلك يتحقق الفكر المعد لحصول النتيجة فامتناع اجتماع التوجهين لا يفيد ان العلم ليست ابدا ذاتية
الله تعالى فيه قصور حيث لا يدل على امتناع حصول العلم في ذاته تعالى وصفاته وافعاله كما هو مدعاهم ويمكن
توجيهه فتدبر ثم ان الظاهر انهم عدوا ان التصديق اليقيني لا بد فيه من التصور بما يكفي لخلاف التصديق اليقيني
للجاهل وعليهم الظن المتوقف على التصور نعم الفرق بين اليقين والظني بط قوله واقربها اليه اي اقرب

اقرب الاشياء بحسب الاتصال وكمال المناسبة واولاها بان يكون معلوما فلا يرد القيد بان الاقربية
بحسب المعلومية هم والاقربية بحسب الاتصال والوجود غير مفيد قوله ولم يكن النظر مفيد العلم بها اي من حيث
تصورها بخصوصها ومن حيث التصديق باحوالها واما التصديق بوجوهها فقد يكون لازما فيه قوله وبعضهم
قالوا ان النفس اجارم لطيفة نورانية وفي الموافق ان هذا مذهب النظام فتدبر قوله جزء لا يتجزى
في القلة وقيل يستدل عليه بانها جواهر لظهور قيامها بذاتها وعينه منتقض بالعقل البسيط وكونه مجردا ممنوع لامتناع
المجرد مطلقا عند المتكلمين قوله واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء كذا فالمعقول والتنبيه بحال الاولى
على حال الاعلى فلا يرد ان التمثيل الفقهي لا يفيد في العقليات قوله وذات الله تعالى كذلك ان منظور باعتبار
تعاليه عن امتناع تصور كحقيقتهم قوله اذ الوهم يلابس العقل في ماء فخذه اه هذا الكلام ما خوذ مما عبا
المحقق في شرح الاشارات وهي ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا هي من اختلاف
شديد عظيم اذ الوهم يجاري العقل في ماء فخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها ولذلك كانت مسائلها
مغارس الآراء المتعاندة ومصادم الاهواء المتقابلة هذا عبارته والضمير في قوله في مباحثه وعرضه راجع
للعلم الالهي المذكور بحسب المعنى وكذا في قوله تلك في مباحثه وعرضه اي العلم الالهي عبر باعتبار المبادي
والمسائل قوله الاول ان النظر الصحيح اه قد يتبين افادة النظر الصحيح العلم وكيفية الافادة متفرعة عليها فالفرع
الاول لما كان باقتضاء كيفية الافادة جعله فرعا وبيان فرعية النوعين الاخيرين ايضا لا يخفى قوله عقيب
النظر الصحيح بطريق العادة اي الاعداد وفيضان النتيجة بطريق العادة هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام
وهذا بناء على اصله الصحيح وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى القادر المختار سبحانه وتعالى ابتداء قوله
بعيد الذهن والنتيجة يفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب هذا مبني على اصلهم الفاسد وهو ان المبداء الثاني
موجب بالذات لوجوب الحوادث في عالمنا وفيضه عام فتوقف فيض الامر الخاص على الاستعداد الخاص
فالنظر بعد الذهن والنتيجة يفيض عليه بطريق الوجوب قوله وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام
في الكتب المنقول عليها المذهب الامام وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح لازم واجب عقلا سواء

فرضت هناك عادة اولا ونقل عن امامين والقاضي ابي بكر من ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب ان حمل
على ظاهره يكون مذهب الامام وان حمل الوجوب على الوجوب العادي فهو مذهب الاشعري ومذهب
الامام لا ينافي كون البارى قادرا مختارا ولكن ينافي قيد الابتداء فهو مغاير لمذهب الشيخ ولكن
في كيف يستدل الامام على بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور الله تعالى ابتداء وهو عام بغير
قدرته وقد استدل به عليه فليتامل فان هذا المقام من مزال الاقدام **قوله** وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد
النتيجة في الذهن هذا ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو ان العبد موجد لافعاله وهي صادرة عنه اما بالمباشرة
ان كان صدورها بلا توسط فعل آخر واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فالنظر عندهم فعل صادر
بالمباشرة والعلم الحاصل عقيب النظر فعل واقع بالتوليد **قوله** ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء آخر والعبارة
المشهورة هي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فكان المحشي انما عدل عنها لكثرة المناقشة بان العلم ليس
بفعل بل النظر ايضا كذلك على اكثر معانيه فليتامل **قوله** قالوا الفعل الصادر عن الفاعل بلا واسطة اي
بالمباشرة فيه مسامحة ظاهرة **قوله** ويجوز ان يكون الامر الصادر من الفاعل بالاختيار هذا ليس شيئا لان الاشعري
يجوز ذلك ويجوز ان لا يتبع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار فليتهم **قوله** سواء كانا فرضت هناك عادة
اولا وفيه ان استلزام نفس العلم بالمقدمتين والعلم بالنتيجة ثم هل يجوز ان يكون العادة مستمرة على الايجاد
العلم بالنتيجة عند حصول العلم بها وفرض عدم العادة لا استلزام عدمها في نفس الامر واما ادعاء الفرق
ثم **قوله** ثم زعم الشيخ كان كسناد نسبة زعم الشيخ على لسان الامام **قوله** وانا عنيت بقولك انها مقدمة
اقول قال الفاضل المحشي ان الاندراج ملحوظ من حيث انه حالة بينهما الا على انه حقيقية في نفسه
ليحتاج الى اعتبار انضمامها الى احديهما ويلزم التسلسل والتوضيح المقام ان ملاحظة الاندراج ثم يكون مقدمة
الا انها حاصلة من صورة القياس ومعتبرة في حصول ترتيب المقدمتين الا انها مقدمة اخرى اعتبر ترتيبها
بينها وانتاجها مع الاوليين فافهم **قوله** هل يمكن حصوله بدون العلم فيه كلام قال الفاضل المحشي
ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا نظريتين او لا فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل

اما على قول المشهور بعدم لزوم النسبة [illegible] والاقل
المفهوم [illegible] ان يقول [illegible] الاصغر بعض
جزئيا من الاول فلا [illegible] الاندراج ح ح ح

عاقل وان اراد ان العلم بهما يتبين فالظاهر ان ذلك في الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال وفيه بحث
لان البليد المتناهي ربما يرتبهما على هيئة الشكل الاول ومع ذلك قد يغفل عن لزوم النتيجة لعدم تفطنه
بالاندراج قال صاحب المواقف ولعل اراد ابن سينا اجتماع المقدمتين معا في الذهن فمسلم وان
اراد امرا آخر وراءه فمم وفيه بحث اما اولا فلما عرفت آنفا واما ثانيا فلانه منع الاحتياج بعد
الترتيب الى امر آخر والاحتياج ظاهر في غير الشكل الاول وتعليل قوله فمم بانه لا حاجة بعد ترتيب المقدمتين على
هيئة الشكل الاول الى امر آخر لا بطال المم اللهم الا ان يقال الغرض منع الاحتياج الكلي او تقاعد الى ان الكل
يرجع الى الشكل الاول فتدبر واعلم ان القول الامام واما حديث البليد فذلك انما يكون اذا توافق ما ذكره
صاحب المواقف قال الفاضل المحشي ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهول كان وان
ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات قال فالسبيل الى ادراك مطلوب مجهول الادراك من قبل حاصل
من معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها موصلا الى المطلوب لا يقال ل
كيف قال بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهول لان اولا مع ان الفكر عند الشيخ عبارة عن مجموع الحركتين
لانا نقول قد عرف الشيخ في الاشارات الحركتين جميعا بالحركة الثانية التي هي المشهور وقال الشارح المحقق يريد بالحاصل صح
المعلوم مبادي ذلك المطلوب يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحدها
لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل
وان هذا مثلا بغل لا يحبل وان هذا مثل بغل ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في
علمه وهذا الكلام فقد اعتبر مع المقدمتين الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما واستدل على عدم كفاية حصول
المبادي الغير المتناهية المترتبة في حصول المطلوب بان حصول المبادي وحدها اي بلا ترتيب معتبر بينها لو كان
كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها ان القضايا الضرورية عالما بجميع العلوم والعالم ببعض الضروريات
عالما بالنظريات المفتقرة اليه بالذات او بالواسطة لا يقال اللازم انه لم يعتبر ملاحظة الترتيب والهيئة بل
صرح بان المراد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة لانا نقول اراد بملاحظة الترتيب الملاحظة المخصوصة

المفضية الى الترتيب والهيئة يعني ان ملاحظة الترتيب بملاحظة مادية على وجه ما قد يؤدي الى التحصيل ولهذا اكتفى
الملاحظة الى الترتيب فيبطل ما في شرح المقاصد من ان المتنازع فيه في هذا المقام هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد
تمام القياس عادة وضرورة يعني حصول المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين
المقدمتين وقد حفظ بيانا به هذا الكلام وهو ان اللازم مما ذكرناه انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ولا يجب
الشعور بهما والامام الرازي بل كل احد لا ينكر ذلك فلا نزاع بحسب التحقيق الا ان يدعي انه لا بد من ملاحظة الترتيب و
الهيئة وملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة لكن ذا الكلام في هذا المقام فان القول ما قالت حذام **قوله** لما
تفاوت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه ورد ذلك بان الاشكال مختلفة اما في المقدمات واما في
النتائج واما فيهما معا فلم لا يجوز ان يكون تفاوت في جلاء نتائجها وخفائها لاختلاف المقدمات ولاختلاف اللوازم
او لاختلافهما معا فاللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين احدهما وامر آخر وبين امرين آخرين
بينا الوجه الثالث اعلم ان من قال ان حصول العلم عقيب النظر عادي لم يقل بان النظر الفاسد يستلزم الجهل او
يجوز ان يحصل بعد النظر الفاسد العلم والقائلون واما القائلون باستلزام النظر الصحيح العلم فقد اختلفوا
في استلزام النظر الفاسد الجهل والمذاهب ثلثة الاول هو المشهور وعليه الجمهور ان النظر الفاسد لا يستلزم
الجهل وهو حق اما عند فساد الصورة فقط بل ينبغي للعاقل ان يقول باستلزام النظر الفاسد بحسب الصورة
شيئا واما عند فساد المادة فقط فلان قولنا مثلا العالم قديم وكل قديم حادث ينتج ان العالم حادث
وهو حق وزيد حمار وكل حمار جسم ينتج زيد جسم وهو نتيجة صادقة وذلك لان اللازم من الكاذب قد يكون
صادقا فالقول بان النتيجة في المثال الاخير مثلا هي ان زيدا جسم حمار ليس بشيء والثاني ان الفاسد بحسب المادة و
بحسب الصورة وبحسبهما جميعا يستلزم الجهل وهو اختيار الامام الرازي وقد عرفت بطلانه والثالث
ان الفاسد ان كان من جهة المادة فقد يستلزمه والا فلا وقد عرفت ما فيه قيل التحقيق انه لا نزاع لان
الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي
كما يرشد اليه دليله حيث قال ان من اعتقد ان العالم قديم اه واورد عليه في افادة النظر الصحيح المهملة ومراد الجمهور

رفع الايجاب الكلي اذ لا لزوم في بعض المواد ويمكن حمل عبارة المصنف في قوله والحق ان الفساد اه على الايجاب الجزئي
في الصورة الاولى وعلى السلب الكلي في الصورة الثانية **قوله** اذا علم ان العالم ممكن اه لا شبهة في انه يمكن تحصيل
المقدمات وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق او بدونها ومنع هذا مكابرة صحيحة ولما كان ذلك الامكان
معلوما بالضرورة لم يتعرض اليه فلا يرد ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يمكن حصوله بلا معلم نعم
قد اول ناقد المحصل كلامهم بحيث يسقط عنهم ذلك الاستدلال بانهم لما قالوا ان المعرفة الحاصلة من المقدمات لا يوجب
شيئا ما لم يتصل بها تعليم من معلم فطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم على النجاة في المعرفة الحاصلة
بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب
للتعليم وفي هذا الرد بان الاجماع غير متواتر فلا يكون حجة والآيات الآمرة معارضة بالادلة الدالة على ايجاب
التعليم بل الحق ان يقال حاصل ما ذكرتم احتياج في النجاة الى المعلم وذلك لا يوجب الاحتياج في كل علم الى معلم بطرق
طريق التعليم بل النبي عم كاف في الارشاد الى قيام الساعة **قوله** ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالالهام
اه قيل لو سلم ما ذكره فلا يفيد لان المدعى الاحتياج في النظر على الاعم الاغلب فتامل واعترض على دليل المعتزلة
ايضا بانا لا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا اي على كل حال اذ لا وجوب حال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل
واجيب بانه ليس معنى الواجب مطلق الواجب على كل تقدير وحال بل معناه الواجب على تقدير وجود المقدمة وعدمها
وهو المراد من قوله ان الذي يجب في كل حال ووجوب المعرفة مطلق اذ ليست بحيث لو نظر يجب والا فلا **قوله** واعترض
على دليل المعتزلة الظاهر ان يجعل ذلك كسند لا كما قبل الشارع على مطلوبهم كما فعله صاحب المواقف وغيره لا
لا اعتراضا على دليلهم حيث دلت الآية على ان كل شيء لا يجب عقلا فالنظر مثلا لا يجب عقلا ولعله اراد بالاعتراض
المعارضة قال الفاضل المحشي وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على تركه من لوازم الوجوب بل
لاستحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم الا ان يكون الاعتراض عليهم على سبيل الالزام
ثم يستقيم الكلام يعني ان مذهبهم ان التعذيب لازم الاستحقاق اللازم للوجوب ولازم اللازم لازم لا يقال
معنى كون التعذيب لازما للاستحقاق ان المستحق يعذب بعينه في الجملة فيجوز ترك التعذيب اصلا لانا نقول

مباحث الامور العامة

التعذيب المنفي في الاية هو التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا لا يقال فيجوز تاخيره الى ما بعد البعث لانا نقول
نقيض الكلام فيمن مات قبل البعثة او قبل لحوق احكامها اليه واقول يمكن ان يجعل دليلا لحسن التحقيق
بان يقال لو وجب النظر مثلا قبل الشرع لاستحق تاركه العذاب ولم نامن من وقوعه والثاني باطل بالاية الكريمة
يحصل الامن من عدم الخوف فتامل **قوله** والنظر موقوف على العلم بوجوبه لا يقال لا شك ان النظر يتوقف عليه
ولا على وجوبه لانا نقول نعم الا انه لا وجه لالزام المكلف على النظر الغير الواجب عنده فيلزم الافحام **قوله**
قلنا لو وجب النظر عقلا هذا جواب بطريق النقض الاجمالي **قوله** والتحقيق ان الزام المكلف على النظر يتوقف
على وجوب النظر في نفس الامر لا على علمه بذلك على النظر هو علمه بذلك فانقطع دابر الشبهة هذا غاية ما قالوا
وفيه بحث **قوله** وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات في يكون البحث على الامكان
يشمل جميعا كالامكان الخاص والحدوث والمعلولية والوجوب الذاتي والقدم والامتناع والعدم
ونحوها على سبيل الترقي وقد زاد في شرحه للتجريد او كثرها في يكون بعض تلك الامور مندرجا في تفسير
الامور العامة وفي المواقف هي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والعرض والجوهر فعلى
هذا يكون البحث ايضا عن بعض تلك الامور على سبيل التبعية وما يتوهم من ان قوله ما لا يختص بصريحه يتناول
الامتناع والعدم فليس بشيء اذ المراد منه الشمول والاولى ان يقال الامور العامة هي الشاملة
لجميع الموجودات بل المفهومات كلها اما على الاطلاق كالامكان او على سبيل التقابل بان يكون هي
مع مقابله متناولا لها جميعا كالوجود والعدم ولا بد فيه من ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي لئلا يلزم
ان يكون كل المتقابلين من الامور العامة فليتامل **قوله** في تقسيم المعلومات اي الى موضوعات الامور العامة
قوله فهو المعلوم اي من شانه ان يعلم ولو بوجه ما **قوله** وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات القائمة
بالمعدومات الا انه لو لم يكن ما يحترز عنها فان قوله لا معدومة يحترز بها عن المعدومات في نفسها
فتدبر **قوله** وقيل ان هذا الحد له وقائله الكاتبي حيث قال هذا التعريف منقوض بصفات الاجناس
كالجوهرية للجواهر والسوادية للسواد وغير ذلك فانها عندهم احوال ثابتة للاجناس حال وجودها وعدمها

299

400

وهذا انما يتوجه على من قال بثبوت المعدوم واتصافه بالاحوال وبعض المعتزلة لا يقولون بالحال وبعضهم يقول
بها لكن لا على ذلك الوجه فلا يتوجه عليهم ويمكن الجواب عن طرف البهشمية بان المراد بكونه صفة للموجود
انه صفة للموجود في الجملة اي في بعض المواضع ان صفة قائمة بحسب الخارجية وان لم يكن في جميع الاشياء صفاتها به
وبان المراد بالموجود من شانه الوجود ويكفي بعض افراده موجودا فتدبر وهذا المقام في الجواب الذي
ذكره الشارح وقيل صفات الاجناس مقتضيات للذات غير متحققة بطريق التبعية فلا يكون موجودا
وهذا خبط **قوله** وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الثابت وهو المعدوم الممكن وانا قلنا ذلك
لئلا يلزم تقسيم الشيء قسما منه او كون القسم اعم من المقسم من وجه فتامل **قوله** فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح
ان يعلم ولعلهم انما جعلوا مورد القسمة ذلك دون المعلوم لئلا يتوهم كون المقسم اخص مطلقا من القسم
لان المعلوم بالفعل هو الموجود الذهني الا انه لا استحالة في كون الاعم بحسب الذات اخص باعتبار العوارض
قوله فلو جعل مورد القسمة المعلوم اي لو جعل المورد المعلوم بالفعل كما هو الظاهر من كلامه لخرج من القسمة
ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما بالفعل ولا شبهة في هذه الملازمة وليس كلامه الا في من جعل مورد القسمة المعلوم
لخرج الخ ولو سلم فمعنى كلامه بحسب الظاهر فيحتاج الى التاويل وهذا الكافي في بيان سبب عدولهم فلا وجه لما ذكره
الفاضل المحشي انه من جعل مورد القسمة المعلوم لعل مراده من شانه ان يعلم فلا فرق الا في التعبير الا ان يقال ليس
غرضه رد على الشارح بل تاويل المعلوم بحسب الاثر وعلى من جعل مورد القسمة وفيه ما قيل له جعل المورد
المعلوم بالفعل لم يلزم شيء لحصول المفهومات في علم الله تعالى وفي علم المجردات فلا يوجد ما لا يكون معلوما بالفعل
حتى يخرج من القسمة لا يناسب المقام فليتامل **قوله** لانه ان كان له تحقق خارج الذهن الخ والاولى ان يقال
الموجود اما ان يكون وجوده اصليا مصدر الاثار ومظهر الاحكام فهو الموجود الخارجي او لا فهو الموجود الذ
قوله فهو الواجب لذاته هذا احتراز عن الواجب بالغير ولما تقييد الممكن بذلك فليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن
بالغير بل هذا رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب **قوله** واحترز بقوله
يقوم ما حل فيه عن الهيولى فالمحل اعم مطلقا من الموضوع والهيولى والحال من العرض والصورة واما العرض

فباين للمحمول والموضوع والهيولى والمحل ان لم يجز قيام العرض بالعرض وان جوز فبين العرض و
والمحل عموم من وجه ولا يخفى عليك سابه الشبه المختلة فافهم **قوله** البحث الاول في تصور الوجود قيل
تصور الوجود كسبي وقيل لا يتصور اصلا والمختار انه بديهي والوجوه اما تبينه كما اختاره الشارح او كلها
لانية كما يشعر به كلام المصنف من تقرير السوال والجواب في الوجه الثاني **قوله** الاول ان الوجود جزء لوجودي
وتقريره ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والمطلق جزء من المقيد
وتصور وجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فان من لم يمارس الكسب اصلا يتصور وجودا مطلقا فيكون تصور
الوجود المطلق بديهيا لان جزء المتصور بالبديهة لابد ان يكون بديهيا والا لم يكن ذلك المتصور بديهيا لان كون الجزء كسبيا ومحتاجا الى الكسب يستلزم كون الكل ايضا كذلك **قوله** اذ لو كان الوجود طبيعة
نوعية كان مادة بالنوعية معنى الذاتية فافهم **قوله** ولا يلزم من تصور الشيء له ان لا يلزم من تصور الشيء
ولو بالكنه تصور عارضه اصلا فانا قلت اذا كان معنى وجودي الوجود مع الاضافة فلا بد ان يكون الوجود
متصورا وان كان خارجا عن حقيقة الاعراض عارضا لها قلت نعم لكن يكفي تصوره بوجه ما فاللازم مما لا نزاع
فيه وفيه تامل لانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون تصوره جزءا من حقيقة و
وجودي فلا يلزم من تصور الوجود **قوله** لانا العلم ببداهة مطلقا بدون العلم بالجزء ح وذلك لان بداهة كل
جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل
عليها مع زيادة تصور الماهية واجزائها وقد منع بعض الافاضل عدم الافاقة على التقدير المذكور فان عدم العلم
ببداهة مطلق قد يكون مع بداهة الاجزاء لكن لا يكون بداهتها غير حاصلة فاذا اقيم عليه دليل افاد العلم
ببداهتها منه عبارة وهذا محل نظر ولكن في الجواب بما يقال ان اختار الشق الاول فقوله لم يحتج الى دليل
لانه اذا علم انه بديهي مطلق علم اجمالا ان العلم باجزائه بديهي فلم لكنه لا يفيد ولا يصح قوله فعلم ان
العلم بالوجود بديهي فلم يحتج الى اثبات بداهة العلم بالوجود لما ليل وان اراد انه اذا علم انه
بديهي مطلقا علم تفصيلا ان العلم باجزائه بديهي فلا يلزم من عدم هذا التصديق لمن لا يقدر

على الكسب اصلا بداهة مع عدم توجه عقولنا الى كثير من اجزاء على التفصيل فضلا عن ان يعلم بداهة كل
منها فليتامل فان هذا مقام يستصعبه اقوام **قوله** وايضا القائل ان يقول لم لا يجوز ان السابق على انه
التصديق البديهي اه قيل المستدل هو الامام فلا يتوجه عليه هذا المنع لان التصديق عند المالكان
عبارة عن مجموع الامور الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان ذلك المجموع بديهيا وذلك المجموع انما
يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا وقد قال بعض المحققين ومن هنا تراه كتبه
لكنه يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور الا ان يقال الاختلاف في نفس التصديق
البديهي فرع الاختلاف في ماهية التصديق فكان الشارح منع صغرى كون التصديق عبارة عن
المجموع فمنع ما بني عليه **قوله** لانا نقول نتصور الوجود اي نتصوره بالكنه كما هو المتنازع فيه الا ان
قد يمنع ذلك وانا نعرض لكونه متصورا لندفع اعتراض بعض الشارحين كما سيجيء **قوله** ولا شيء اعرف
من الوجود وفيه بحث لان من لم يعلم بداهة كيف يسلم كونه اعرف الاشياء ولو ثبت ذلك لم يتم المقصود ولم يحتج
اليه في المقدمات **قوله** فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وروده ذكر بانه يجوز ان يكون لبعض الرسوم خصوصية
يفيد بها تصور كنه حقيقة المرسوم وقد مر به الشيخ ابن سينا واما قولهم الرسم لا يفيد الكنه فمعناه
لا يجب افادته الكنه لانه لا يفيد اصلا وقد يستدل على امتناع اكتساب الوجود بالرسم بانه يتوقف
على العلم بوجود اللازم وبيونته للمرسوم ومن الواضح ان مطلق الوجود فيلزم الدور ولا يخفى ما فيه **قوله** وعلى
الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض والظاهر ان مراد المعترض انه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهة بالكنه
جواز ان يمتنع تصوره بكنه الحقيقة والا فلا نزاع في كونه متصورا بوجه ما فلا يندفع ذلك الاعتراض الا بان يقال
تصور الوجود بالكنه فاسد ذكر نعم لو قيل التناقض لكنه عام يعترف بان الوجود متصور بالكنه
ويدعى كونه كسبيا لاندفع الاعتراض عن اصله **قوله** وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من الموجود لو ابدل
الموجود بالوجود لكان احسن كما لا يخفى **قوله** فلا يلزم ان يكون الوجود جزءا نقض به هذا السوال على
الشق الآخر وتقريره انا لا نسلم ان جزء الوجود اذا كان معدوما يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا له وانا

وانما يلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود اذا كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية وهو ممنوع فانا
للمعدوم اه قوله لا يقال لا يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضا له اى يلزم ان يكون الكل عارضا
للجزء قانا به كسايرالاعراض القائمة بمحالها فاذكره الشارح لا يدفعه بل الجواب ان الوجود العارض للموجود
هو الوجود الخاص فعلى تقدير ان يكون جزء الوجود الموجود يلزم ان يكون جزئه الذى هو الموجود معروضا
لجزئه الذى يصدق عليه الوجود صدقا عرضيا ولا استحالة فى ذلك بل لا استحالة فى كون جزء الوجود
الوجود الخاص فليتامل هذا غاية ما يسر لى من الكلام فى هذا المقام ثم فرغ من البحث الاول فى تصور
الوجود اه لا خفاء فى ان النزاع فى كون الوجود بديهيا او كسبيا متفرع على كونه مفهوما واحدا مشتركا
الا انه لما كان من شان تصور الشئ ان يتقدم على سايراحواله قدم البحث فى تصور الوجود على البحث
فى اشتراكه قوله مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات اه وفى نقل فى الكشفى واتباعه
مذهب ثالث وهو ان الوجود مشترك معنى بين الممكنات كلها ولفظا بين الواجب والممكن وهذا سخيف
جدا قوله عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين كابى الحسين البصرى من المعتزلة واتباعه وكشياعه الا انه
مشكل عند الحكماء متواطى عند المتكلمين قوله احدها تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا اه وتحريره اما ان
الوجود لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لسرى والزم فيه حال تردده فى كون الشئ واجبا وجوهرا
وعرضا واللازم بط والملزوم مثله اما الملازمة فلان الوجود لو لم يكن مشتركا بين الجميع لكان مختصا ببعض
ذاتيا كان له او عرضيا فيلزم من التردد فى ذلك البعض التردد فى الوجود واما بطلان اللازم
فلانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له علة فاعلية موجودة والتردد فى خصوصية تلك العلة من
كونها واجبة او ممكنة الى غير ذلك من الخصوصيات لم يكن موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك
العلة وكذا اذا اعتقدنا بكون تلك العلة ممكنة ثم تبين لنا انها واجبة فقد يتبدل اعتقاد كونها ممكنة
ثم تبين لنا انها واجبة الى اعتقاد كونها واجبة فبالضرورة يكون الامر المجزوم به باقيا مستمرا مع التردد
فى الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الجميع فيما ذكر الفاصل المحشى من ان للماتن ان يمنع بطلان اللازم

قوله

قوله وتردد فى كونه واجبا وجوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود فى جميع الاحوال ثم قال من يعتقد ان الوجود
نفس الطبيعة كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود فى جميع الاحوال حرج عن الانصاف ومن قال ان لنا الوجود المعتقد
الوجود الواجبى فهو بريء من الخصوصيات وان كان الوجود الممكن فهو غير الماهية ولا يلزم من زوال الاعتقاد
باحد المتغايرين زوال بالاخر فقد ضبط ضبط عشواء نعم هذا مبنى على ان يكون اختصاص الوجود بالبعض
عند التردد فى كون البعض معلوما فتبصر ولا تتغفل قيل لو صح هذا الدليل يلزم ان يكون للوجود وجود
آخر مشترك بينه وبين غيره ويلزم جواز ان يعتقد بوجود علة الشئ ويتردد فى انها نفس الوجود او غيره
او يعتقد انها نفس الوجود ثم يزول ذلك الاعتقال الا اعتقاد شئ آخر فقد وقع الوجود فى الخصوصيات المتردد
فيها او فى المعتقدات البدلة فلا بد ان يكون الوجود مشتركا بينه وبين غيره وردبان وجود ذلك
المتردد او المعتقد البدلة انما يجوز كون الوجود موجودا اخارجيا وبان الملازمة ممنوعة بل اللازم اشتراك الوجود بين
نفسه وغيره وهو كذلك وبان بطلان اللازم لانا الوجود موجود بوجود هو عينه فلانسلم ان اللازم ان يكون
للوجود وجود آخر مغاير له بالاعتبار وينقطع النزاع بانقطاعه وفيه تامل قوله انا نتم الموجود الى الواجب
والممكن وكذا تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود لجوهر ووجود العرض قوله
اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولكن ان يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع اقسامه
سواء اعتبر انقسامه اليها ابتداء او لا فرضت انا قسم الشئ ببعض ما يصدق عليه فالممكن الذى وقع قسما
من العالم هو الممكن العام وقولك الحيوان اما ابيض او غيره تقسيم الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق
الابيض هو غيره وجعل الابيض المطلق قسما منه من قبيل السالحات الحاشية مما جانب اللغط وقول
بعض الافاضل الموضوع لا يعتبر فى مفهوم المحمول والاكانت الوجوبية الطلبية منتزعة كنفسها ضبط منه
فليفهم قوله والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام يرشد اليه قوله فى الاحتجاج والموجود الممكن
اما الجوهر والعرض فتبرد وقد يجاب بان ذكره هذا التقابل لا يفيد لان العرض مجرد الاشتراك بين
الواجب والممكن ورد على الشيخ او نانه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سايرالممكنات قوله واعترض

على هذين الوجهين وبيانه اما على الوجه الاول فهو انا اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في الوجود وكذا
اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض فقد زال اعتقاد الوجود والباقي في الجزم به من معاني لفظ الوجود لا من
مفهوم الكل واما على الوجه الثاني فهو ان التقسيم لبيان معاني اللفظ المشترك كما في تقسيم العين الى البا
صرة والفوارة وقد ينتقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص ويدفع بانهما لو دلا على اشتراك الوجود سواء
كان افراده متماثلة في الحقيقة اولا ومفهوم الماهية والتشخص ايضا مشترك بين الماهيات المخصوصة و
التشخصات الجزئية نعم لو ادعى تماثل الوجودات لورد النقض بهما لكن هذين الوجهين لا يدلان
على ذلك **قوله** بهذا الدليل يدل على انه عم المدعى **قوله** تقريره ان مفهوم السلب واحد اذ لا تمايز في السلوب
والتعدد لا يتصور بلا تمايز فيجب الاتحاد كذا في شرح المقاصد وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على
تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر اقول قولهم لو لم يكن للوجود مفهوم
مشترك لبطل الحصر العقلي في قوة قولهم لو كان للوجود مفهوم مشترك لتم الحصر فكما سندوا بطلان الحصر العقلي الى عدم
اتحاد مفهوم الوجود اذ الغرض بيان وحدته حتى لو كان واحدا لتم الحصر وهذا يتوقف على التوضيح لاتحاد مفهوم
العدم وفيه ايضا مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان نقيضه ضروري الارتفاع
عن الوجود بمعنى اخر واللازم بط قطعا هذا الكلام ولا يخفى ما فيه **قوله** جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا مو
جودا بهذا الوجود بل بوجود اخر قيل عليه كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فلا يبطل الحصر العقلي ورد بان
معنى الكلام جاز عند العقل ان يكون الشيء متصفا بالوجود بمعنى اخر فيمتنع الا ابطاله وذكر مما يهدم الحصر
العقلي لان معناه لوجود النظر عن الغير لجزم العقل بالانحصار وههنا ليس كذلك فيبطل الحصر العقلي **قوله** ومنع
بان لا نم ان مفهوم السلب واحد بمعنى ان السلوب والعدمات وان لم يكن متمايزة بحسب الذات لكنها متمايزة
بحسب الاضافة فان لكل ايجاب سلبا يقابله ولو سلم ان السلب مفهوم واحد مطلقا لزم منه كون الوجود
مفهوما واحدا اذ لو كان الوجود مفهوما متعددا العدم لانه رفع الوجود المتعدد ورفع المتعدد
متعدد لكن السلب واحد لنفي فلا يحتاج الى التوضيح لبطلان الحصر العقلي اللهم الا ان يقال لو لم يكن الوجود واحدا

على

على تقدير وحدة العدم لزم بطلان الحصر العقلي كما لزم لعدم العدم فيجوز ان يعتبر الدليل على اي وجه يراد
لكن السلوب مشتركة في مطلق السلب قال الفاضل المحشي اجيب بان يقال القائل باشتراك الوجود لفظا
يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى بل هي مشاركة عنده في لفظ السلب ايضا يعني ان ما ذكره الشارح
بعينه يجري في الوجود يعني لا نسلم الاشتراك فيه معنى كيف سلم اشتراك السلوب في مطلق السلب بحسب المعنى وفيه ما فيه
ومن توهم ان الحصر انما يتحقق اذ يريد ان من يمنع اتحاد مفهوم السلب يلزم عليه ان يقول الحصر العقلي
انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص بعد ما اجاب الشارح بان المنع ساقط بنى على ان ما يتوجه
عليه بط قطعا **قوله** مفترض اظها قال الفاضل المحشي لا اخطاء ههنا اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشيء
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التقسيم نعم
يتوهم الشارح انما نشاء من جهة اللفظ وتوضيحه ان عدم جزم العقل بالانحصار وطلبه قسما اخر انما
يكون اذا انظر الى ظاهر قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص واما اذا لاحظ
ان معناه اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بذلك الوجود الخاص وقد اشار الى ما
ذكر المعنى بقوله او لا يكون موجودا به فيجزم العقل بالانحصار ولا يطلب قسما اخر كيف وهذا تردد بين
النفي والاثبات لجزم العقل بالانحصار فيه بديهة كما ان التردد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين
رفعه حصر عقلي **قوله** اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي قال بعض الفضلاء من القضايا ضرورية لا حاجة فيها الى
دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود كالواو والياء من الشركة في الكون في الاعيان ن
ما ليس بين الموجود والمعدوم كالسواد والعنقاء وليس منع الشركة بحسب اطلاق الاسم لانها ثابتة مع قطع
النظر عن الالفاظ واوضاعها **قوله** فان كونه زائدا على الماهيات متفرع على الاشتراك هذا يدل على ان المط كون
الوجود المطلق زائدا على الماهيات كما يفيده بعض الوجوه المذكورة في المتن ولكن المعتبرين قائلون بان الوجود
المطلق زائد في الواجب فتامل **قوله** خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا وذهب صاحب الصحائف
الى ان منشاء الاختلاف في كون الوجود مشتركا او زائدا هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم

واوضاعها

[illegible]

الذات فمن ذهب الى انه مشترك او زائد اراد به الكون ومن ذهب الى انه غير مشترك او عينه اراد به
الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف ورد ذلك بان الظاهر ان النزاع في الوجود المقابل للعدم
وهو معنى الكون لا الذات وان كانت مجهولة وبان مفهوم الذات ايضا مشترك بين الذوات وزائد
عليها **قوله** فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني اه يشير الى ان
الدليل قياس استثنائي استدل برفع تاليه على رفع مقدمه وتلخيصه كما هو المفهوم من بيان الشارح انه
الوجود لو كان عين الماهية او جزءها لما وقع الشك في ثبوته للماهية ضرورة ان ثبوت عين الشيء او جزئه
له بين لكن الشك واقع اذ قد لا نتصدق بثبوت الوجود العيني والذهني للماهية عند تصورها فلا يرد عليه
ما اورده الفاضل الاربلي من ان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك وجودها تصديقا فلا
تكرر الوسط فلا ينتج على انه قد قرر بعض المحققين هذا الدليل على صورة الاقتراني وهي انا نشك في ثبوت
الوجود الماهية ولا شيء من الماهية وجزئها ما نشك في ثبوته للماهية المعقولة بالكنه لانها اذا لم تكن معقولة
بالكنه جاز ان يكون احد جزئيها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها فلا يلزم من الدليل عدم كون الوجود جزءا
من الماهية **قوله** لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتياته ان جزئه فمعنى الذاتي اولا في المعنى الا
خص وثانيا في المعنى الاعم المتناول للماهية نفسها **قوله** الا بعد تصوره ذاتيه موصوفا به اراد بكون
الشيء موصوفا بذاتيه كونه بحيث يثبت له ذاتيه بمعنى انه هو هو وكذا اراد بالاتصاف في قوله
اتصاف الشيء بعقده وذلك المعنى وهو موجود للحل واراد بالعموم الذاتي بالمعنى الاعم لكن الحمل في الذاتي بمعنى
الاتصاف غير متعارف فتدبر **قوله** فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني اه ومنشأه عدم التفرقة
بين حصول الشيء بنفسه وبين حصوله بصورته او توهم استلزام الاول للثاني وحاصله ان الدليل قاصر عن
المدعى اي عن افادة زيادة الوجود المطلق **قوله** لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء فالمتصور في ذلك الشيء لا تصوره
وتصوره غير تصور تصوره وغير مستلزم له فتامل **قوله** يجوز ان يكون الماهية التي لم نتصورها بعنوانها اما
ذكرتم من قبيل الاستدلال بالمثال الجزئي وهو لا يثبت القاعدة الكلية المطلوبة نعم لو كان المطابق

نعم يرد عليه انه انما يجوز
الشك في جزء اذا كانت
الماهية مبهمة صح

٤٠٢

مذهب الشيخ الاشعري لم يرد ذلك **قوله** وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه ذاتيا فاقول على ان المحشي ان اراد كونه
ذاتيا في الكل فلزومه ممنوع وان اراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مفيدا للدعوى الكلية يريد ان
التشكيك لا يلزم منه ان يكون عرضيا في الكل بل اللازم منه ان لا يكون ذاتيا في الكل والا لما اختلف فيجوز ان
يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آخر فلا يلزم المطلوب الكلي وقد اشار بقوله فعلى تقدير تسليم لزومه الى ما
قيل لان امتناع الاختلاف في الماهية والذاتي بالتشكيك في لا يلزم كونه عرضيا اصلا **قوله** ووجه انها ليست
انها قابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه اه يريد ان الماهية الممكنة قابلة للوجود ووجوده
ليست بقابلة لذلك الوجود المقبول اليها والا يلزم قبول الشيء لنفسه ولو لوحظ مغايرته حتى لا يلزم قبول الشيء
لنفسه لم يتكرر الوسط فاضمحل ما في الحاشية للفاضل الجلبي وهو في نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود
قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي
على ان ذلك البناء مما لا يحتاج اليه في ذلك الجواز لانه لا ينافي الاشتراك المعنوي ولا يناسب المقام ايضا
اذ قد عرفت الشارح في صدر البحث بان كونه زائدا متفرع على الاشتراك فافهم ولعل هذا وما يعلم
من الحاقات الناسخ يرشد اليه وجوده في بعض الشروح من غير تغيير في العبارة واما عدم قبول الوجود
لنقيضه اي العدم ففيه بحث اذ ليس معنى قبول الماهية الممكنة العدم انها يثبت في الخارج ويتصف بالعدم
ان الماهية المعدومة لا ثبوت لها على انا حال العدم بل معنى قبولها العدم انتفاؤها بالكلية فكذا الوجود
يقبل العدم بهذا المعنى بان ينتفي بالكلية لا يقال كيف يصح ما ذكرته من معنى القبول والقبول يقتضي اجتماع
القابل مع المقبول لانا نقول القبول بحسب الحقيقة يقتضي اجتماعهما لا القبول بحسب المجاز فليتامل
قوله والا يلزم اما اتحاد الماهية قيل ذهب قوم الى ان جميع الموجودات ذات واحدة والتعدد بحسب
الاوصاف فقط فلا بد من بيان استحالته اقول لا حاجة الى البيان بل بديهة العقل شاهدة باستحالته
قوله او تخالف الوجود وفيه ان اشتراك الوجود مطلق لا ينافي تخالف الوجودات فلا فساد فيه **قوله** اذ لا داخل
اعم منه فيكون جنسا قال الفاضل الجلبي قيل لا نم كونه جنسا وانما يلزم ذلك لو كان محمولا بالمواطاة وهو الممنوع

لا الجنس بطائل فان مجرد كونه جزء كاف اقول المتبادر من قوله وانما يلزم ذلك انه لو كان محمولا بالمواطاة
لزم منه المجرد كونه كذلك كونه جنسا وليس كذلك بل اللازم من كونه محمولا كونه ذاتيا وبعد كونه ذا
تيا انما يلزم كونه جنسا ان لو كان تمام المشترك فكان لفظ جنسا وقعت سهوا بدل لفظة ذاتيا و
اما توضيح قوله فان مجرد كونه جزء المشترك كاف فهو انه لما كان جزء الجميع الموجودات فلا بد ان يمتاز
بعضها عن بعض بجزء يميز موجود محمولا كان ذلك المميز او لا والوجود جزء من ذلك المميز اذ الغرض
ان الوجود جزء للموجودات فلا بد من مميز اخر فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية ولا حاجة الى كون
الوجود ذاتيا وجنسا وكون الجزء المميز فصلا وفيه ما فيه ويمكن ان يتكلف في دفع المنع بانه وافق
القدماء حيث كانوا يسمون الجزء مطلقا ذاتيا وما به الاشتراك جنسا وما به الامتياز فصلا **قوله** لزم
امتناع تحقق شيء من الماهيات ان اراد امتناع تحققه في الخارج والظاهر انه مراده فالملازمة ممنوعة وانما
يلزم لو كان الاجزاء من الموجودات الخارجية اذ حينئذ يلزم من تحققه تحقق الامور الموجودة المرتبة الغير المتناهية
وان اراد امتناع تحققه في الذهن فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم وان اراد امتناع تحققه في العقل
المدرك مطلقا فتلك الملازمة انما تتم بالقياس الى العقول العالية ان لو كان تبيين الاجزاء مترتب حقيقة في حصولها
في تلك القوى فانه ترتبط تلك الامور الخارجية والا فالملازمة مم بل الواقع انها محيطة بغير المتناهي
لان علمها غير متناه بالفعل ولو سلمنا ان الملازمة على الاطلاق لزم امتناع احاطتها بغير المتناهي مطلق
وهو باطل قطعا كما بينها فليتأمل فان هذا المقام من مزال الاقدام **قوله** فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا
اتحاد الماهية ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات كما هو المراد على تقدير ان يكون
الوجود زائدا في البعض وعينا في البعض وجزءا في البعض ففي غاية الظهور واما عدم لزوم اتحاد
الكثير من الماهيات فلجواز ان يكون البعض في صورة العينية واحدا واما عدم لزوم تركبها من اجزاء
غير متناهية فلجواز ان يكون الوجود زائدا على ماهيات الفصول او على اجزاء المميزة فلا يلزم ان يكون
للفصول فصول اخر ولا للاجزاء المميزة اجزاء اخر وايضا لو كان الوجود عينا في فصل ما لا يلزم تركب

الماهية

الماهيات بأسرها من اجزاء غير متناهية لكن يلزم تركب بعضها منها ينبغي ان لا يلتفت الى هذا الوجه **قوله**
لانه لو اقتضى الوصف ينبغي ان يكون كذلك ويمكن ان يقال يجوز ان لا يقتضي الوجود لذاته شيئا من
الوصف والاوصاف والعينية ويكون كل من ذلك عارضا له من امر خارج وقد يقال هو لا يقتضي شيئا من
ذلك بل المقتضي لكل من ذلك هو الماهيات وفيه تامل **قوله** يكون زائدا في الجميع وقد عرفت ما فيه فلا يليق
وهو المطلوب قيل اللازم من كونه مشككا زيادته على الوجودات الخاصة لان المقول بالتشكيك
انما يكون زائدا على افراده ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات اللهم الا ان يقال ا
الوجودات الخاصة عارضة للماهيات وعارض العارض عارض ورد ذلك بان معنى كلامه ان الوجود بالقياس
الى الماهيات اما متساوي الحصول فيها او لا بل كان مشككا بالقياس اليها فيلزم عروضه لها وهو المطلوب **قوله**
وهذا ينفي ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فقد ظهر من كلامه
ان الوجود اذا كان مشككا لا يكون جنسا لشيء من الماهيات فكونه جنسا انما يتصور على ما زعمه اذا كان من الحكم
المواطاة نعم لا مجال للاختلاف فلا يجوز ان يكون عرضا عاما للفصول وفيه ما فيه **قوله** وايضا الجنس انما يكون
عرضا عاما للفصول فيما اذا كان هذا الفرق بحكم تحت فلانا عنه **قوله** احتج الشيخ اي الحسن الاشعري
على ان الوجود غير زائد على الماهيات مبنيا اياه الا ان اللازم من مذهب الشيخ عدم زيادة الوجود على الماهية
لكونه عينها كما هو مذهبه اذ يجوز ان يكون الوجود جزء الماهية وان لم يقل به احد فيتم دليله على قصور
فكان الشيخ قصد الالزام على القائلين بزيادة الوجود على الماهية فيقول الحاصل انه لو لم يكن عينه
الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها فليفهم **قوله** الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا
على الماهية يكون غير موجود في نفسه هذا تقرير الدليل باعتبار ان الماهية معدومة واما تقريره باعتبار
انها موجودة فهو ان الوجود لو زاد على الماهية وقام بها لزم سبقها بالوجود كما هو شان سائر الموصوفات
فذلك الوجود السابق ان كان عين الوجود الموصوف اولا لزم تقدم الشيء على نفسه بل يلزم الدور ولزم
ايضا كون الشيء موجودا مرتين وان كان ذلك الوجود السابق غيره ينتقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات

من حيث هي هي منع الحيثية اثباتا للماهية في العقل فالملزم ح زيادة الوجود على الماهية في
العقل ولم يظهر النزاع بين الشيخ وغيره بعد ما تصور خلاف من عاقل متحقق في ان الوجود زائد
على الماهية بحسب المفهوم بمعنى ان للعقل ان يلاحظ احدهما دون الآخر لا بحسب الذات والهوية بان
يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخرى فالشيخ ان زاد يقول وجود كل شيء عين ماهيته
نفي الامتياز بين الوجود والماهية بحسب الخارج وهو حق وان اراد ما صدق عليه احدهما عين ما صدق
عليه الآخر بان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود فليس كذلك بل مرجوعه اذ لا يلزم من عدم
امتياز الوجود والماهية في الخارج اتحادهما في الخارج بل غايته ان يكون عدم الامتياز لعدم كون الوجود عارضا
خارجيا بل اتحادهما في الخارج بسط قطعا والا لكان الوجود محمولا عليها وذات السواد والبياض مثلا
ذهب صاحب الافق الى النزاع في ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود الانتزاعي
فمن اشتبه قال بالزيادة عقلا ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن تفطن اطلق القول
بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تغاير في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر
واعترض عليه بانه لا نزاع للتأليسيين في الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات
والممتنعات ومغايرة بعضها البعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في
العقل مع اقتضائه الثبوت بالجملة فلا يتوجه لهم بمجرد الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود و
الماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر ان لا يقولوا بالوجود
زائد في التعقل بل يقولوا زائد عقلا في التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ولذا
اتفق الجمهور من التأليسيين نفي الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية وفسروا بالمعنى الذي ذكرناه و
يمكن ان يقال معنى كلامه ان النزاع على الوجه المعقول راجع الى النزاع في الوجود الذهني اي ينبغي ان يكون
مرجع النزاع ذلك وقول من قال الوجود الذهني الوجود زائدا عنه مستقيم اذ ليس نفس الوجود الخارجي عندهم
حاصلا في الذهن حتى يقول الوجود الخارجي زايد في الذهني واما القول بان كل واحد من مغايرة المفهومين

هو كونها محصورة بين حاصرين ان الماهية والوجود المفروضين لا علم ان هذا النفس يستلزم كون الوجود
نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات الغير المتشابهة الماهية العارضة الماهية يستلزم وجود تلك الماهية والا يجوز
ان يكون ذلك الوجود زائدا على تلك الماهية والا لم يكن للجميع جميعا فيلزم ان يكون عينها وهو الخلط وما اورده
الفاضل التفتازاني ان بقوله وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير النفس تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر على كل
جميع فرضنا فروضها بوسط وجود آخر عارض لان معنى هذا النفس عدم انتهاء الوجودات الى وجود
لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر فكلام لا يليق بشان ذلك الفاضل يظهر بادنى تامل هذا والتحقيق
يقتضي رد هذين الوجهين الى وجه واحد بالترديد بين كون الماهية موجودة ومعدومة كما لوح اليه
الشارح في قوله لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة واعلم انه كما يترتب الدليل
في جانب المعروض على عدم الماهية باعتبار الوجود والعدم اما بالترديد او به على ما هو التحقيق كذلك
يمكن تقريره في جانب العارض الوجود اما بالترديد بان يقال ان وجود الماهية لو كان زائدا لم يكن
موجودا او لا يلزم النفس بل معدوما فيصف الوجود بنقيضه ولم يكن معدوما لامتناع اتصاف الشيء
بنقيضه بل موجودا فيلزم النفس او بالترديد وهو وسطي وستطلع على ما يقطع دابر الشبهة بالمرة واجاب
بعضهم عن الاول بالنقض بسائر الاعراض الذاهبة على موضوعاتها فيقال لو كان البياض مثلا زايدا على
الجسم فقيامه اما بالجسم الابيض فيلزم الدور او النفس او بالجسم الا ابيض فيصف الجسم الذي
ليس بابيض بالبياض فيلزم ان يكون ذلك الجسم ابيض وليس بابيض معا فكانه اخذ او لفظ
الزائد توضيحا لورود النقض وهذا النقض يرد عليه انه انما يصح حيث لم يتفطن الشيخ على
ان الوجود لو زاد على الماهية لزم التناقض بل ادعى احد الامرين اما البياض او اللبس بالوجود
في محل ان قيام البياض بالجسم الابيض بذلك البياض لا بياض قبله ولا يكون اما يكون حال الوجود
مع الماهية كذلك ما يكون قيام الوجود بماهية موجودة بهذا الوجود ضرورة تقدم المعروض على العارض
بالوجود فكان البعض انما يرد كلامه الذي يجعل دليلا مستقلا فتدبر قوله بل يكون الوجود عارضا بالماهية

فيجاب بمنع الشيخ فليفهم **قوله** والاول يقتضي التجرد الممكنات ايضا بل يقتضي تجرد الواجب كما لا يخفى **قوله**
لكان اولى هذا الوجه للامام الرازي وذكر ان المدعى حصول التجرد لوجود الواجب لغيره لا لذاته والذي
فاعلم ظاهرا ان الذي هو الوجوه الخاص المخالف بالتحقيق لسائر الوجوهات بخلاف الامام فانه ادعى الوجوه
طبيعة نوعية وردوه فيه بانه اما ان يقتضي التجرد دائما او آخر ما قرن فلا يندفع ذلك عنه كما مر فيكون اولى لامتيازه
لتقرير الامام على تقرير المصنف بظاهره كما يتامل الصادق والله الموفق **قوله** قبل المتنعة الى العلة الظاهر
هذا السوال منع للملازمة الاولى اى لم لا يجوز ان وجود الواجب لو يجرد لتجرد لعلة موجبة جدة محصلة كما هو المبنا
وكذا السوال الآتي منع للملازمة المذكورة ويحتمل ان يكون السوال الاول منعا لبطلان التالي في الملازمة الاولى
فيكون الغيرية قوله لغيره اعم من الموجود والمعدوم والسوال الآتي منعا لبطلان التالي في الملازمة الثانية
اى قوله والا لساوى لوازمه واما ما وقع في نسخ حاشية الفاضل المحشي من ان السوال الثاني منع
للملازمة مع السند كان السوال السابق منع لبطلان التالي ففيه فوات تقديم منع الملازمة على منع بطلان التالي
واما ما وقع في بعضها من ان هذا السوال منع لبطلان التالي كما ان السوال السابق منع للملازمة ففيه
ايضا نوع بعد **قوله** احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض قيل لاستحالة توقف الوا
حيث التجرد اى الاعروض الى عدم الموجب للعروض لان صفاته تعالى السلبية والاضافية يصح توقفها
على الاعدام توقف عدم مخلوقية على عدم خالقة مثلا اقول فيه بحث لان التوقف في الصفات المذكورة ثم
فان عدم مخلوقيه لا يتوقف على عدم خالقة بل مخلوقية ممتنعة في نفس الامر فتامل **قوله** انه لو كان تجرد الوجود
لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه وهو محال لان ما يحتاج الواجب الى عدمه لا يكون موجودا بل ممتنعا
وفيه بحث لان الموجب للعروض الوجود في نفس الامر للممكنات هو الواجب وتجرد وجوده الواجب لو كان لعدم موجب
عروضهم يكن لعدم موجب عروض وجود الممكنات حتى يلزم احتياج الواجب الى عدم نفسه بل تجرد وجوب الواجب
لعدم موجب عروض تلك الغير ضي غير موجب عروض الوجود للممكنات فلا يلزم احتياج الواجب الى عدم ذاته وتما الفت
ان عدم الموجب للعروض انما يكون مقتضى ذات الواجب فالتجرد ايضا مقتضى ذاته فيلزم المحذور وان لم يكن ذلك

بحسب التحقيق الاباشتماله على زيادة تفصيل لم يوجد في كلام المصنف صح

ل

مقتضى ذاته فيجوز انفكاكه عنه بالنظر الى ذاته ولو فرض انفكاكه فاما ان يكون موجب عروض وجود الواجب او لا وعلى الاو
يلزم عروض وجوده لذاته وهو خلاف المفروض وعلى الثاني يجوز عدم العروض بلا عدم موجب العروض فيجوز انه فرض
منتفيا مع ذلك **قوله** قيل الوجوه ليس بطبيعة نوعية هذا السوال انما اجرى على مذاق الماتن كما بيناه يكون قول المصنف ان سلم
اشارة الى منع السند وذلك غير موجه كما علم في موضعه وقوله فلا ينفع المساواة تمام الحقيقة الى اشارة الى سقوط ا
المنع وحاصله ان الوجوه ان لم يسلم كونه مشتركا بل ادعى لكل حقيقة في جميع الموجودات فالامر ظاهر وان
سلم كونه مشتركا فاتحاد حقيقة في جميعها ايضا ضروري كما بينه المصنف فلا يتوجه ايضا المنع ويمكن ان يقال قوله
قبل الوجود مشتركا اشارة الى المعارضة الدالة على جواز تجرد وجود الواجب كما يومي اليه ظاهر الكتاب واشا
رة الى المنع بقوله وان سلم فالمنع المشار اليه متوجه الى بعض مقدمات المعارضة وقوله فلا ينفع المساواة
آه معارضة لهذا بعد التنزل عن المنع **قوله** يلزم تركب الوجود - هو الواجب اى بحسب الفرض وفيه اياما ان
المراد من الوجود في قول المصنف والا يلزم تركب الوجود الوجود الذي هو ذات الواجب والوجود المطلق
الذي قدمين بساطة **قوله** لان وقوع الماهية وذاتيتها على الافراد بالتساوي وقد منع ذلك بما بينا هناك
فيما سلف فان قلت اذا اختلف الماهية والذاتي في الافراد لم يكن ماهيتها واحدة وذاتيتها ولهذا
فلا بد ان يكون وقوع الماهية وذاتيتها على الافراد بالتساوي قلت يجوز ان يكون اختلاف افراد الطبيعة
الجنسية بالفصول واختلاف افراد الطبيعة النوعية بالموضوعات او لغيرها فلا يلزم من الاختلاف في وقوع
الماهية والذاتي على الافراد على بغاير ماهيتها وذاتيتها فافهم **قوله** فالعروضات ان قامت او جانست المراد من
التماثل الاتحاد النوعي ومن التجانس الاتحاد الجنسي **قوله** باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان الوجود
على تقدير التشكيك من العوارض فعدم قيام الموضوعات باعتبار الوجود اولى بالظهور ولهذا لم يقيد قوله
ان قامت بقوله باعتبار آخر غير الوجود وقيد بقوله او جانست **قوله** قلنا المباينة الكلية بين الوجودين
في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض يعني ان المباينة الكلية بين الوجودين تمنع عدم صدق احدهما على الآخر
لا ينافي الاشتراك في العارض اى الوجود المطلق فلا يلزم فساد المباينة الكلية بهذا المعنى من كون الوجود مشتركا

واما المباينة الكلية بمعنى عدم التشارك في شيء فليست بلازمة من عدم مساواة وجوه الواجب ووجوه الممكنات في تمام الحقيقة ومن عدم الذاتية المشتركة بينهما لجواز اشتراكهما بعارض العارض قوله واما قوله في تباين المعروضات فقد اشار المصنف في جوابه عن جواب الحكماء الى وجوه ثلثة الاول منع كون الوجود معقولا بالتشكيك وقد اشار اليه بقوله ان سلم والثاني منع كون التشكيك منافيا للتساوي في الحقيقة وقد ذكره بقوله فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة اه والثالث ان كون الوجود معقولا بالتشكيك سيأتي المطلع ومع زيادة وجوه الواجب على ذاته كما قاله بقوله وايضا فالواقع على الاشياء اه فالشارح بين الجميع اولا في رد الاول ببيان كون الوجود معقولا بالتشكيك والثاني بقوله ولما قوله ولئن سلم فالثالث اه والثالث بقوله واما قوله وان تباين المعروضات قوله فلان ما قيل اولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة بل التشكيك بوجوهها كما هو المراد حيث قال والا يلزم تركب الوجود اه ولهذا قال الشارح فقد اوجب تحقق المساواة مع التشكيك قوله وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك منافٍ له ويمكن ان يقال في دفع المنافاة ان المصنف قرر كلامه في قوله فالمعروضات ان تمايزت اه على وجه الترديد بحسب الالزام للحكماء فلا يلزم ابطال المساواة في تمام الحقيقة واثبات تباين المعروضات الا بحسب العرض فتامل في قوله وهو عين المدعى قوله وليس لقيد التجريد مدخل في الثاني بل الظاهر انه سهو بل الصحيح الثاني بدل المؤثر حتى يصح قوله والا لكان السلب جزءا من مبداء الممكنات وهو محال اذ يلزم تركب مبداء الممكنات بل عدمه لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيستند اثنان الصانع حيث يتوقف كونه معدوما مؤثرا قوله لشاركا الواجب كل وجوده في المبدائية فيلزم ان يكون كل وجود مبداء لا يكون الواجب مبداء له فيلزم ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلة قوله اجاب المصنف بانه ح يكون كل وجود سببا اي يلزم ان يجوز ان يكون كل وجود سببا كما ان الواجب سبب له ولا خفاء ان كون السبب علة لنفسه ولعلة يمتنع بالذات لا بوساطة فقدان شرط العلية قوله الا انه تخلف عنه اثر لفقدان شرط الذي هو ممكن الحصول ويمكن ان يمنع امكان حصوله شرط التجرد لكل وجود بناء على ما اورد الشارح

من

منه مباينة وجود الواجب بوجود الممكنات قوله الوجه الثالث ان وجوه الواجب معلوم اه وقد يستدل ايضا بان الواجب شارك الممكنات في الوجود وفي الذاتية الحقيقة ومابه المشاركة غير مابه المخالفة وهذا هو الوجه الثالث لان المعلوم والمشترك هو الوجود المطلق فاللازم زيادة وحقيقة الواجب هو الوجود الخاص قوله فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن لا يقال يتم الدليل بهذا القدر اذ لزم ان لا يكون وجوده ممكنا واجبا فلا يحتاج الى قولهم فيحتاج وجوده الى السبب اه لانا نقول بوجوب وجود الواجب باقتضاء ذاته اياه وهذا المعنى متحقق فيه وان كان الوجود في نفسه ممكنا وبهذا يعلم ضعف منع امكان وجود الواجب على تقدير كونه معلولا للماهية وقد فصل ذلك المنع في شرح المقاصد فليطالعه قوله فيحتاج وجوده الى السبب فان قلت الوجود ليس بموجود خارجي فكيف يحتاج الى السبب لا يقال المطلوب كون وجوده صفة موجودة عارضة لذاته فيصير المعنى فيحتاج وجوده على تقدير كونه صفة موجودة الى السبب لانا نقول هذا لا يحقق الواجب بل كل وجود ليس بصفة موجودة زائدة في الخارج ولا يلزم من ذلك ايضا ان يكون وجود الواجب عين ذاته اذ يجوز ان يكون ذلك لعدم الوجود في نفسه لكونه متحققا وعينا قلت ليس المراد من الاحتياج الى السبب احتياج الوجود في نفسه الى السبب بل المراد وجوده ثم على تقدير كونه زائدا على ذاته كان صفة له فاتصاف ماهية نفس الامر لا بد له من سبب وهو كل السبب اما مقارنة الى آخر الدليل وقد اوفى المصنف ما ذكر في قوله فرع اتصاف الشيء بالوجود ان تامل قوله اما مقارنة وهو ذاته او صفة من صفاته الظاهر من كلام المصنف انه اراد بالسبب المقارن ذاته فقط يدل عليه ايراد الفرع اللاحق فتامل قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده لان تقدم العلة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود ضروري والسبب المقارن ان كان ذاته يلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده بمرتبة وان كان صفة يلزم ذلك بمرتبتين قوله ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل يلزم منها ما ذكرناه من الاحتمالات في تقرير دليل الشيخ فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها بل الواجب تقدمها بما هو علة به ان كانت بالوجود فبالوجود وان كانت بالماهية فبالماهية كما اللوازم المستندة الى نفس الماهية قوله

قوله فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها والعلة القابلة لابد وان يكون متقدمة على مقبولها
مع ان تقدم ماهية الممكنات على وجوداتها ليس بالوجود واذا كان ذلك التقدم لا بالوجود فيجوز ان يكون
تقدم الفاعل ايضا كذلك وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها والعلة المقومة للماهية متقدمة عليها لكن
لا بالوجود لانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي هي وقطعنا النظر عن وجوداتها وجود اجزائها جزءا منا
بتقديم اجزائها عليها لا يقال تعدم المقوم على الماهية تقدم بالوجود على تقدير حصول الوجود لها
بمعنى انها بحيث متى وجد كان وجود المقوم متقدما على وجود الماهية لانا نقول منشأ الحيثية هي التقدم
فانها بلحظة لا باعتبار الوجود كذا في المواقف يعني ان منشأ الحيثية هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى
الماهية فمنشأ الحيثية يلحق المتقدم لا باعتبار الوجود ولشوبها له قبل وجوده فاذا اتصف علة هي العلة
بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة ولا يكون تقدمها عليه باعتبار الوجود جاز ان يكون الحال
العلة الفاعلية كذلك وفيه ان الظاهر ان الحيثية ليست هي عين التقدم ولا شك ان التقدم حال العدم عقلي
محض ولا عبرة بذكر القدر يكون تقدم العلة حال عدمها على معلولها المعدوم اظهر مع كونه مناسبا للبحث
وقيل اراد صاحب المواقف ان منشأ الحيثية نائبة للجزء حال عدمه فهي عوارضه ومعلولة للماهية
فيكون ماهية متقدمة على منشأ الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ورد الفاضل الخبيصي
بانه ليس بشيء لان منشأ الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها اقول منشأ
الحيثية الغير الموجودة وان لم يكن موجودة محتاجة الى علة خارجية كمن اتصاف الشيء بهذه الحيثية محتاج الى العلة
كما اتصاف الماهية بالوجود محتاج اليها وان كان الوجود غير موجود في الخارج كما بيناه ولا عبرة بظاهر
العبارة كما لا عبرة به في قولهم فيحتاج الوجود الى علة في هذا المقام فليتامل نعم ما ذكره بعض الفاضل لا يناسب
قوله صاحب المواقف منشأ الحيثية هي التقدم لان الحيثية عما ذكر ليست هي عين التقدم قوله لان بداهة
العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود قال الفاضل الخبيصي التشاغل في فصول على طريق
البحث دون التحقيق لانا لم ان المقيد لوجوب تقدم عليه بالوجود لحاظ لا معنى للاتصاف ههنا سوى ان
ان يكون

ان تلك الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويقتضي تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل بخلاف
بخلاف القيد لوجود الغير فان بداهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير ومن ههنا
يستدل بالعالم على وجود الصانع هذه عبارته وقد اشار ذلك الفاضل الى ان التحقيق ان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد فانه مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا تتصور تاثير الماهية بلا اعتبار وجوده لا في وجوده ولا في
وجود غيرها هذا واما حاله بعض الشارحين من ان المحتاج الى العلة الموجد على تقدير العروض هو وجود
والفروض ان العلة الموجدة للوجود هو الماهية ح مفيدة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود
قبل وجوده فيلزم التسلسل المذكور فغلط وقد اعترناك على حقيقة الحال قوله فاذن اتصاف الماهية بالوجود
امر عقلي يريد ان العقل لما اعتبر الماهية وحدها ولم يعتبر وجودها وعدمها وهي الماهية من حيث هي هي
لزم ان يكون اتصافها بالوجود في العقل فقط وليس مراده ان اتصاف الماهية بالوجود ليس بوجود خارجي
لان الاتصاف مطلق كذلك كما سيجيء عن قريب فتامل فان ما ذكره دقيق قوله ولا يمكن ان يكون فاعله للوجود
عند وجودها في العقل حاصل كلامه انه فرق اولا بين الفاعل والقابل بالاتصاف والاستعانة وثانيا بان اتصاف
الماهية من حيث هي هي اتصاف عقلي بالوجود الذي لا يتميز عنها الا بالتجريد الذهني امر يقبله العقل واما كونها فاعلة
علة مؤثرة في الوجود الخارجي حال كونها موجودة في العقل فهو معقول كما لا يخفى لانا نعلم العلم الفعلي سبب
للوجود الخارجي والعلم ليس الا امرا موجودا في العقل فيه لانا نقول هذا ليس سببا فاعلا بل بشرط لتاثير الفاعل
وبداء العقل لا يجوز ان يكون المعدوم مؤثرة في الوجود الخارجي ولكنه يجوز توقف تاثير المؤثرة في الوجود عليه
نعم لما كان العلم الفعلي شرطا وهو علة ناقصة اطلق عليه اسم السبب قوله على معنى انه تقرر في الخارج
مسكما عن الوجود بيان ان النزاع في كون المعدوم شيئا او لا في ذلك لا في لفظ الشيء هل يطلق على المعدوم
او لا فان ذلك بحث لغوي خارج عن المباحث العقلية قوله فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه
ان يقول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج وذلك لان الماهية المعدومة اذا تقررت في العدم فقد
تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم اما ان يكون الماهية موجودة ومعدومة معا فيلزم اجتماع النقيضين

الا الوجود والعدم وكذا لا يمكن ان يقول ان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه فيلزم عليه ان يقول جميع الماهيات موجود قديم ومن هاهنا يعلم ان الوجود زايد على الماهية فافهم **قوله** واما الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بما قيل ويمكن ان ينعكس فان من قال بهذه المسئلة يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا اقول معنى كلامه ان الماهية اذا كانت ثابتة بدون الوجود يكون الوجود زائدا على الماهية فيكون الوجود زايدا عليها متفرعا على كونها ثابتة بدونه وغرضه ان التفريع بط وفيه تامل وهو ان الوجود ليس بزايد على الماهية في الخارج حتى يتفرع احدى المسئلتين على الاخرى فليتفهم **قوله** وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري الخ ان ذكر ابي الحسين البصري بعد ما قال واما الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا سهو لان الوجود عين الماهية عنده ويمكن ان يتكلف بان المراد المقصود بيان موافقة ابي الحسين لهم في هذه المسئلة وان لم يكن منهم وهو مذهب ساير المعتزلة اعلم ان الكعبي من المعتزلة ومن تبعه من البغداديين ذهبوا الى ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج ولو ذكر ثم في الخارج لكان اولى **قوله** وان كان المعدوم اعم مطلقا ويمكن ان يحمل الاعم في كلام المص على ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه بل هذا اولى لئلا يكون بعض الاقسام المحتملة متروكا ولم يتعرض للتباين لكونه الصادق ظاهر الفساد ورد الكاتبي بانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فلا نم الحصر بل بينهما مباينة لا يخفى سماجته ثم الظ ان مفهوم المعدوم المطلق ان كان اعم من المنفي لم يكن ذلك المفهوم نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل يكون ثابتا لانه لما كان مغايرا للمنفي كان متميزا عنه وكل متميز ثابت عند الخصم فاذا ثبت مفهوم المعدوم المطلق يلزم ان يكون

لكن ما ا

لكن ما اتصف به ذلك المفهوم الثبوتي ثابتا فيلزم كون ما صدق عليه المنفي ثابتا مع ان قولنا كل معدوم ثابت صادق فلا يرد عليه النظر المذكور في الشرح نعم لو قيل مفهوم المعدوم المطلق ان كان اعم من المنفي لم يكن ما صدق عليه المعدوم نفيا صرفا بل ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق كل منفي معدوم وكل معدوم ثابت يورد عليه النظر المذكور هذا غاية ما امكن في توجيه المقام وفيه ما فيه قوله بل انما يمكن الزاما للخصم بطريق الجدل ولكون الدليل الذي ذكره جدلا اخذ فيه مقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة ثابتة نعم قد يطلق البرهان بمعنى الدليل على الجدل بطريق المجاز ولا نزاع فيه **قوله** فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم ولان نفس الذات ازلية والازلية ينافي المقدورية **قوله** فلان الوجود عندهم حال قال الفاضل المحشي هذا انما يلزم القائلين بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال اقول ويمكن ان يقال اذا كان الوجود عند بعض مثبتي المعدوم حالا وثبت ذلك بالدليل يكون الوجود حالا فهو غير مقدور فلزوم ذلك على القائل بالحال ظ واما لزومه على غير القائل فلانه قد سهناك ثبت كون الوجود حالا بالدليل كما سيأتي فليتفهم والحال غير مقدور كما اعترف به القائل بالحال ولان استغناء بعض الاحوال عن تاثير القدرة معلوم بالضرورة فتامل **قوله** فالاتصاف بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل قيل لا نم لزوم التسلسل لان ثبوت بعض افراد الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها كما هو شان ساير الطبيعة الكلية فان وجود فرد من افرادها لا يستلزم وجود جميعها واما ما يقال يجوز ان يكون اتصاف الاتصاف عينه كما يقال وجود الوجود عين الوجود ووجوب الوجوب عينه اما غير ذلك فينبغي ان يؤول بما ذكرناه والا فلا معنى له اصلا في الامور الثابتة اه هذا رد لما قيل لا نم استحالة التسلسل في الاتصاف على تقدير كونه ثابتا لان التسلسل في الثابتات والدليل انما قام على استحالة التسلسل في الموجودات وبيان الرد ان ساعدنا ذلك لكن المقصود اي عدم تاثير القدرة في الاتصاف حاصل لانه اذا لم يكن موجودا في الخارج لم يتصور تاثيرها فيه وقد ادعى المانع جواز التسلسل في الامور الثابتة ويمكن بيانه بان جوازه مناف لعموم جريان برهان التطبيق كما زعموا فتامل فان ما ذكرناه دقيق قد غفل عنه الفاضل التفتازاني لكن بقي هاهنا كلام وهو ان اللازم من عدم كون الاتصاف

موجوداً خارجياً ان لا يؤثر القدرة فيه بالايجاد في الخارج بل يجوز تاثيرها فيه بان تجعل الذات متصفة
بالوجود فالقدرة مؤثرة في اتصاف الذات بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى تجعل
الماهية او الوجود وجوداً او موجوداً او الاتصاف موجوداً الا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفاً
بالصبغ وان لم يكن موجد الثوب والصبغ والاتصاف بجعله موجوداً في الخارج وكل معلوم
متميز قال الفاضل المحشي اي ممتاز عن غير المعلوم والا لما استحق اتصاف احدهما بالمعلومية والآخر
بعدمها وتوضيح ذلك ان قولهم المعدوم معلوم ليس معناه ان كل معدوم معلوم بخصوصه لانه ليس كذلك
في الواقع بل معناه ان بعض المعدوم معلوم وبعضه غير معلوم وكل منهما متميز عن الآخر فيحصل مقصودهم
فليتامل **قوله** فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف في الاول
اي يقال في بيان الكبرى فلان المتميز انما يتصور بالاشارة العقلية بهذا وذاك فكل متميز له هوية وتعين
يشير اليها العقل وذلك تقتضي ثبوت المشار اليه بهذا واما على ما ذكره الشارح فمرجع الحجتين واحد
فافهم **قوله** والخياطية وهي عبارة عن الجواهر المتصفة بالاعراض وهم يقولون بثبوت ذوات الجواهر والاعراض
في العدم ولا يقولون باتصاف الجواهر بالاعراض في حالة العدم **قوله** وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا
في الخارج اي يلزم ان يكون الوجود في حالة العدم ثابتا في الخارج وليس كذلك بالبديهة والاتفاق **قوله**
بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية يريد ان الامكان ليس ثابتا في الخارج حتى يلزم ثبوت
موصوفه فيه بل هو امر اعتباري يكفيه ثبوت موصوفه في العقل وقد اجاب بعض ذكر الوجه بالنقض لغير المتقاد
كما لا يخفى **قوله** المبحث الخامس في الحال وفي تاخيره عن الوجود والعدم رمز الى عدم ثبوت الواسطة
بينهما **قوله** وابو هاشم قيل هو اول من قال بالحال **قوله** ولا واسطة بين النقيضين اذ لا واسطة بين
النفي والاثبات بالضرورة والاتفاق **قوله** اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا بان يفسر
الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصالة ولا تبعا فيثبت الواسطة وهي ما يتحقق تبعا
وكذا لو جعل الموجود اخص من الثابت واثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم سواء كان مرادفا للمنفي.

بحث الحال

او اعم

او اعم منه فيصير النزاع لفظيا والحق ان الموجود يرادف الثابت والمعدوم يرادف المنفي فلا ثبوت
للمعدوم ولا حال وظن صاحب المواقف ان مبنى اثبات الواسطة على انهم جعلوا العدم للوجود عدم ملكة
يعني ان المفهوم الذي من شانه ان يعرض له الوجود اذا تحقق فموجود واذا ارتفع فمعدوم واما المفهوم
الذي ليس من شانه ان يعرض له الوجود كالمعقولات الثانية فليس بموجود ولا معدوم ولكن تجعل العدم للوجود
بمعنى السلب لا الايجاب فلا يتيسر عليهم في المعنى اي في معنى العدم ولا في التسمية اي تسمية بعض الامور العدمية
حالا هذا محصول كلامه وليس بشيء لانهم لم يجعلوا الممتنع كشريك الباري من الاحوال مع انه ليس من شانه
ان يعرض له الوجود ولان المعدوم عندهم اعم من الممتنع فلا يصح ان يعتبر المعدوم بوجه يكون مباينا له
وذكر صاحب المقاصد ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اي ثبوت المعدوم وتحقق الواسطة و
ولكن لما رايت ان ما ذكره ايضا لا يغني من الحق شيئا لم التفت اليه ولخطر ببالي في الحال منشا آخر **قوله**
ولا معدوم لان العدم مناف للوجود وانما لم يقل العدم نقيض للوجود لان العدم على تقدير ثبوت الواسطة
ليس نقيضا للوجود بل اخص من نقيضه اي اللاوجود وما وقع في عبارة المواقف وغيره من اطلاق النقيض على
العدم ينبغي ان يؤول الى النقيض بما صدق عليه النقيض **قوله** فيكون الوجود قائما بالوجود وليس بموجود
ولا معدوم فيكون حالا لا يقال الحال قسم من الثابت والوجود ليس بثابت بل هو ثبوت والثبوت
ليس بثابت ولا منفي لان النفي كذلك فكيف يكون الوجود حالا لانا نقول هذا قول بالواسطة بين النقيضين
وذلك لا يستقيم على ما ذهب اليه مثبت الحال فلا مجال لهذا القول في معرض الجواب واما ان الوجود ليس بثابت
فكيف يكون حالا ففيه انا لا نم ان الوجود ليس بثابت **قوله** وليس الاشتراك في الاسم وذلك ظاهر بادنى المراجعة الى
الوجدان وانما تعرض لذلك لتوقف حصول المطلوب عليه ولاجل قوله وكان الغرض في فصله فتامل **قوله** يجب ان يكون
احدهما قائما بالآخر قيل الجنس يتقوم بالفصل بكون الجنس محمولا وقيل بالعكس لان الفصل مقوم للجنس وفيه
اختلال لان الظاهر اللازم المتوهم من الفصل مقوما للجنس قيام الجنس بالفصل لا عكسه كما قيل السواد
قائم باللون لان الجنس مقوم للنوع وعلى تقدير المساعدة فالترجيح عليه بان المفهوم للشيء لا يقتضي كون ذلك

الشيئ عرضا ان غير مطابق له فتدبر **قوله** وان عدم الجنس والفصل او عدم احدهما مثلا انتفع الفصل يقوم
اللون بالسواد لانه المحمول وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وفساد الكل ظاهرا ان الجزء المحمول لا يكون
عرضا للموضوع اذ العرض لا يحمل على موضوعه الا بالاشتقاق وكذا القوم للشيئ لا يقتضي كونه كذلك الشيئ
عرضا قائما به سيما اذا كان محمولا **قوله** لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظ الامتناع قال الفاضل التفتازاني
واما الوجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود وليتبع ان يكون
من افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه على عبارة اقول لا ضير في امتناع تركب
الموجود من المعدوم واما تركب الموجود من اجزاء متصفة بنقيض ذلك الموجود فليس بمستحيل بل واقع وهم زعموا
ان للحال حقيقة مجاورة للتقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود فجوزوا كونه جزء الموجود وبذلك يندفع ايضا
ما قيل كما ان تركب الموجود من المعدوم ممتنع بالضرورة كذلك تركبه مما لا يكون موجودا ان لم يكن معدوما ايضا
ممتنع **قوله** بل وجود الوجود عينه وقد اوضح الفاضل المحشي بان ما هو مغاير للتحقق فهو كونه متحققا يحتاج
الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو في لا يحتاج الى شيئ آخر بل يتحقق بذاته ومثل بالضوء فانه المضيء بذاته
وما عداه مضيء لا بالذات ولا طائل تحت توضيحه وتمثيله والمقول عليه ما حققه هو كالشيء على شرح التجريد
فليطالعه **قوله** فان الموجود شيئ له الوجود يريد ان للشيئ يوجد بهذه الواسطة بين الموجود بمعنى ما له الوجود
والمعدوم وما ذكره في الجواب انما يفيد كون الوجود موجودا بمعنى انه نفس وجوده فلا يدفع الواسطة بين
الموجود والمعدوم بالمعنى المذكور فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي ان ما ذكره الشارح من ان الموجود شيئ
له الوجود فكلام تكلش من النظر الى جانب الالفاظ والمعاني اللغوية نعم لو اريد الموجود الخاص وقيل انه موجود
ووجوده ان المطلق زائد للكان الوجود موجودا بالمعنى المذكور **قوله** لان ثبوت الشيئ شيئا له يقتضى
تغاير المنتسبين بحسب الاعتبار كليتغاير بين الوجود ونفسه وسيجيء عليه كلام آخر والعجب انه كما يمنع ثبوت
الشيئ للشيئ بالنسبة المتقيدة لتغاير المنتسبين يمنع ايضا ثبوت شيئ له الوجود اما موجود
او معدوم كما ذكره في الجواب ولا محال للمستدل ان يقول التغاير الاعتباري كاف في تصور النسبة اذ لو تصور

كما جوزت فيه فليجوز نسبة الثبوت كما ذكرنا من طرف الجيب فافهم **قوله** بل للجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
اى التردد بهذا الجواب ذكر حكيم المحققين في التجريد ورد الفاضل التفتازاني بان فيه منع تسليم المدعى والاعتراف
بالواسطة واجاب عنه الفاضل المحشي بان حاصل كلامهم ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم
واذا بطلت كونه موجودا او معدوما تعين انه لا موجود ولا معدوم وغرض المحقق ان الوجود لا يرد عليه هذا
التردد لانا لا نسلم انه مما لا يمكن تعقله اذ ما لم يمكن تعقل الوجود موجودا كان او لم يمكن تعقل كونه معدوما
بمعناه السلبي الوجود عن نفسه واذا امتنع تعقل ثبوت الوجود لنفسه امتنع تعقل سلبه عنه غرضه ان السلب
فرع تصور الايجاب ومنه يعلم ان الجزء الثاني اى الوجود لا موجود ولا معدوم مما لا يمكن تعقله ولهذا اكتفى بذكر الجزء
الاول لبطلانه واطلاقها واقول ما ذكره لا ينفع من لحق شيئا لان معنى كون الوجود موجودا ثبوت وجود ما له
استحالة ذلك وان تضمن ثبوت الشيئ لنفسه فان الشيئ من حيث هو مغاير لذاته فضلا عن جزء من
اجزائها فيمكن ملاحظة النسبة فيصح التردد فاندفع ما ذكره الفاضل المحشي والعجب انه كان ما ذكرناه مما استفدناه من
كلام الفاضل المحشي في غير موضع فتبصر ولا تغفل **قوله** فيختار ان الوجود موجود في الذهن والعلة اراد ان الوجود
لا تتميز عن الموجودية في الخارج بل وجوده وتميزه في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا فتم
البيان اذ هي مسألة والاقالة ترد بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الذهني او المطلق فمع اختيار كونه موجودا
في الذهن فات للحال لا يقول بالوجود الذهني لانه لا يقول بكون الحال موجودا في الذهن لو قال بالوجود الذهني فافهم
فانه دقيق وقد يجاب عما ذكر من الشبهة باختيار ان الوجود معدوم ولا استحالة في اتصاف الشيئ بنقيضه بطريق الاستخدام
فان كل صفة قائمة بشيئ فهو من افراد نقيض ذلك الشيئ كالسواد والبياض وغيرهما فانها قائمة بالجسم مع انها من افراد اللاجسم
فكما يصدق الجسم ذو لا جسم يصدق الوجود ذو لا وجود ذو الوجود ذو العدم وانما المستحيل اتصاف الشيئ بنقيضه
بطريق المواطاة بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم وما ذكر بعض من اشتهر بالفضل والحذاقة
من ان اتصاف الشيئ بما يقابله بهو واقع كاتصاف الكتابة بالوصف من جهة اخرى فكيف يصدق عليها حد القابل
قوله وامتناع قيام العرض بالعرض مم والادلة الدالة عليه ضعيفة كما يستطلع عليها الفهم لانا نمنع الالزام على

القائلين بذلك الامتناع **قوله** اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية قد اشتهر ذلك فيما بينهم فحكموا بان ماخوذ الجسم ماخوذ جنسه وصورته ماخوذ فصله لكن بعض المحققين حكم بان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وبالعكس لا يلزم ان يكون شيء واحد حقيقتان مختلفتان عند العقل لان مجموع الاجزاء الغير المحمولة كالمادة تمام حقيقة الماهية المركبة في الخارج فكذا تمام حقيقتها في العقل فلو كان لها اجزاء محمولة لكان مجموعها ايضا تمام حقيقتها في العقل **قوله** لانا نقول الخ يلزم ذلك والاولى ان يجاب بكذا لا باستحالة في مطابقة الصور العقلية المتعددة للبسيط الخارجي وان استحيل مطابقة الصور المحمولة والخيالية فان الصورتين المتغايرتين منها يستحيل مطابقتهما لشيء واحد فتدبر **قوله** شروع في الفصل الثالث في الماهية قدم مبحث الوجود والعدم على مبحث معروضهما اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لان تعرض احدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما ولان تحقق الماهية متوقف على احد الوجودين متاخر عن الوجود والعدم معا فقدمهما ايضا طلبا للتجريد بما يتعلق بهما على الماهية من الوجوب والامتناع والامكان والقدم والحدوث **قوله** وهي ما به يجاب عن السوال بما هو كان الكيفية ما به يجاب عن السوال بكم هو **قوله** مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيتها وقد يستعمل الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبار فرق بينها ولهذا قال غالبا في الموضعين **قوله** والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية اعلم ان المعقول اذا كان ما يعرض الموجود الذهني من حيث هو موجود في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه فالماهية والذات والحقيقة ان مفهوماتها معقولات ثانية بخلاف المعقولات الاولى الخ فرق **قوله** يعرض له ماهية اي متصفا في جواب ما هو وهو امر يعقل في مرتبة الثانية عارضا للوجود الذهني **قوله** وهي مغايرة لما عداها من العوارض والذي يخطر ببالي ان الماهية اذا نسبت الى العوارض فتقدم كونها نفس الماهية او اختلافها بين مكشوف لا يحتاج الى بيان بل التقسيد بالحيثية لغو محض ايضا الا ان يعتذر بجواز كون المسئول به بديهية وكون السديد للاشارة الى معنى اخر كما سيشير اليه **قوله** ولو قيل احد هذه الاعتبارات اي وايضا ملاحظة الماهية في نفسها غير كافية في الحكم باتصافها بشيء من هذه الاعتبارات بل تحتاج في ذلك الى ملاحظة امر اخر فهذه الاعتبارات ليست داخلة في الماهية ولا عينها وفيه تامل والعالم يتعرض نفس العينية للظهور

قوله

قوله واما كونها ماهية لم يرد بذلك مفهوم الماهية لانه عارض لها في العقل بل اراد ما صدق عليه هذا المفهوم يرد عليه قوله فالانسان انسان اه **قوله** لانه جزء من المحفوظ الموجود في الخارج واعترض عليه بان كونه جزءا في الخارج ثم بل هو اول المسئلة ولو فرض لما صدق عليا المحفوظ لان الجزء الخارجي المعاير للكل بحسب الوجود ينافي صدقه عليه وكونه جزءا عقليا مسلم لكن الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج والحق ان ليس في الخارج الا الاشخاص الخارجية والطبايع الكلية امور عقلية منزعة عنها صادقة عليها لا يقال المطلق لا مشروط والمقيد مشروط فلا يتصافان بل يتصافان لانا نقول الاتصاف بحسب المفهوم لا بحسب الصدق ومر مباحث وهو ان مكنون الطبيعة الكلية هو الشخص وهو امر اعتباري عندنا وموجود ثابت عند الحكيم فاذا هو الموجود والمعروض واما قولهم معنى الكلي الخارجي الاتحاد في الوجود والخارجي لا يصح لان المراد بالمحمول مفهوم الكلي تحقيقا او تاويلا وهو عينه موجود في الخارج فلتامل فقيل المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد وحملا عليه اذ ليس في الخارج مطلق وآخر مركب وهي للصوصية بالتغاير والتغاير بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج وهو من حدود بان كل مقيد لا بد ان يشتمل على امر زايد هو شخصه وتعينه فلا يكون نفس الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل مقيد نفس المقيد الآخر وهو بديهي البطلان **قوله** الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية وفيه بحث لان العوارض الذهنية ما يعتبر الذهن عروضه شيئا فالكون في العقل من العوارض الخارجية اذ ليس يعرضه التجرد باعتبار العقل ولو قيل ان هذا نزاع في التسمية ومن يريد بالعوارض الذهنية ما يلحق الماهية الثابتة بالذهن وبالعوارض الخارجية ما يلحق الماهية الحاصلة في العين فنقول الوجود الخارجي ليس من العوارض والحق ان التجرد يجوز وجوده في الذهن سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية الا ترى ان الحكم على التجرد عن العوارض بكليتها بامتناع وجوده في الخارج والحكم على الشيء يستدعي تصوره فالتجرد حال وجوده في الذهن يعتبر عاريا عن جميع العوارض وان لم يكن خاليا عن جميعها في نفس الامر فهو باعتبار ذاته مجرد وقسم المخلوط وباعتبار وجوده في الذهن قسم المخلوط كالمعدوم المطلق اي بحسب الخارج والذهن فانه باعتبار ذاته قسيم للوجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن قسم منه فلتامل فان هذا المقام مما اشبه عما اقوام **قوله** للا نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ان لا واحد اما انه موجود مجرد فلما ذكر ولما انه ان وجد

فلان لكن مجردا زمانا وكقرانه ما ابدى اعلم ان ما ذهب اليه افلاطون سواء اريد به النوع الموجود المعين المدد
المتصور بالصفات المتقابلة في حالة واحدة كما دل عليه ظاهر كلامه او الماهية المقيدة بقيد التجرد كما هو المفهوم
من نقل المحقق ظاهر الكستى له اما الاول فغنى عن البيان واما الثاني فلان اتصاف المجرد بالصفات التي اعتبرت
تجرده عنها حالة كما يرى واما القابل للمتقابلات والجزء المشترك بين المخلوطات فهو الماهية من حيث هي هي لا
ما ذهب اليه افلاطون ولعله اراد الماهية من حيث هي هي واحتيج في بعض عباراته الى التاويل والتكلف قال
الشيخ الفارابي انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله باقية لا تتبدل ولا تتغير وفيه ما فيه وقال صاحب
الاشراق وغيره انه اشارة الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا
مجردا من عالم العقول مدبرا له ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده
حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجد الاشتعال والشوق اليها ويسمونه رب النوع
ويعبر عنه كما في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحو ذلك وهذا
بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام **قوله** لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج وهذا
اشارة الى ضعف مذهبه لاشتماله على التناقض لان الموجود الخارجي يعرض له التشخص والوجود
الخارجي فالقول بوجود المجرد تناقض وتاويله بتقييد العوارض بغير الوجود او جعل الوجود نفس
الماهية مع كونه بعيدا اعتراف بقوله والمجرد بين المخلوط فلا يكون جزءا له اشارة الى ضعف دليله **قوله**
ثم المركب اما خارجية او لا وكذا البسيط اما خارجية ان كانت مركبة في العقل كالعقول والنفوس واما
عقلية بان لا يلتئم في العقل من امور متمايزة كالاجناس العالية فيصير الاقسام اربعة وانما لم يلتفت
الى تقسيم البسيط اعتمادا على انه تقسيم ملكتها **قوله** بان يكون للكل واحد من الاجزاء وجود مستقل
يعني ان المراد من تميزها بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوضع **قوله** اذا اردنا بالروح الصورة الحالة اشارة
الى ان التركب من البدن والروح انما يتصور اذا اريد بالروح امر مادي ولو اريد به امر مجرد كما
للنفس الناطقة لم يتصور بينهما تركب حقيقي **قوله** يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسًا

بالمحسوس

الاعتماد و
رعو تحقق

بالمحسوس قيل لم لا يجوز ان يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا نتميز بينهما فيتوهم ان هناك احساسًا
واحدا اقول لا ينبغي ان يلتفت اليه والا لارتفع الوثوق عن البديهي **قوله** ولكن ان الجنس والفصل اه
هذا هو الحق الصريح والتحقيق بهذا المقام فافهم **قوله** اذ لا يمتنع ان يكون الشيء بعينه له الظاهر ان هذا تعليل
لامتناع حمل احدهما على الآخر بالمواطاة ويعلم منه امتناع حملهما على النوع فان المجتمع من الموجودين المتبا
ينين في الوجود الخارجي يمتنع ان يقال هو هذا الواحد وذاك الواحد يشهد بذلك البداهة كل احد فالقول
بان الاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي لما التامت وحصلت منها ذات واحدة صح حمل بعضها على بعض
وحملها على تلك الذات ليس بشيء **قوله** اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل قال
الفاضل المحشي في هذا المقام بحث يحتاج الى تامل صادق الظاهر ان هذا البحث الذي ذكره في حواشيه على
شرح التجريد بقوله وفيه بحث لاستلزامه جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف على المركب كالبيت
اذا قطع النظر عن الوجود الخارجي ولا شك في بطلانه اذ لا يصح ان يقال البيت هو السقف ولا ان يقال البيت
هو الجدار سواء نظر الى الوجود الخارجي او لم ينظر فالصواب في الجواب ان يقال في معنى الحمل في الاجزاء المحمولة
ان المتغايرين مفهومًا متحدان في الوجود الخارجي حقيقة او توهما وهذا المعنى لا يتصور الا مع التمايز والتغاير
في الوجود الذهني والاتحاد في الوجود الخارجي الى هنا عبارته اقول مراد الشارح ان اعتبار الجنس مع قطع
النظر عن وجوده الخارجي امر عقلي حاصل في العقل لا يرتفع الامتياز بحسب الوجود الخارجي حتى يصح الحمل المقتضي للاتحاد
فليتامل **قوله** اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون اقول فعلى هذا يكون المتساوية داخلة في المتباينة
وعدها صاحب المواقف من المتداخلة حيث قال ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او
غير متساوية والا فمتباينة والاولى ان يقال ان صدق بعضها على بعض فمتصادقة والا فمتباينة والمتصادقة
اما ان تساوى فمتساوية او يكون بعضها اعم من البعض فمتداخلة ثم العام اعم من ان يكون مطلقا او من وجه
لكن التساوي والعموم من وجه لا يكونان الا بين اجزاء الماهية الاعتبارية فتدبر **قوله** او مختلفة معقولة
اراد بالمعقول ما يقابل المحسوس كما هو المتبادر من قوله او محسوسة لا ما يقابل الخارج فيصح كونهما الا المختلفة

العدولة اجزاء خارجية كالهيولى والصورة **قوله** اما ان يكون وجودية بكسرها لا يبقى مهنا قسم آخر وهو
ان يكون يجوز ان يكون بكسرها عدمية لانا نقصد المراد بالوجودى ما لا يكون السلب جزاء من مفهومه
فالعدمى الصرف غير معقول لان العدميات لا يعقل الا بالاضافة الى الوجوديات والسلوب لا يتصور الا مع الايجابيات
فتصور المعنى الوجودى ضرورى وفيه نوع تامل **قوله** قيل البسائط غير مجعولة لاختلافه ان وجود المركب
مطلقا بسيطا كان او مركبا مجعول واما ماهية فمجعولة ايضا عند المتكلمين وغير مجعولة عند جمهور الفلاسفة
والمعتزلة وذهب بعضهم الى ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيط والتحقيق انه لا تاثير ايهما بكسب
الكسعة لانكر قد تبهت فيما سبق بعض الجعل والتاثير فالماهيات انتزاعية لا يتصور تاثير المؤثر فيها بدانا
يتصور تاثيره فيها باعتبار الوجود بعض لجعلها متصفة بالوجود فمن نظر الى الاول قال الماهية بكسرها ليست
مجعولة ومن نظر الى الثانى قال انها مجعولة ومن قال ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيط فلا يكون
حمل كلامه على احد هذا يحمل على انه اراد ان ماهية المركب من حيث هو انها مع قطع النظر عن وجوده محتاجة الاضم بعض
اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط وهو المراد مما قوله فلا يوجد فى الامكان البسائط ثم
يريد به امكانها بالقياس الى وجوده بظهور بطلانه اذ الكلام فى الممكن دون الواجب والممتنع وح يندفع عنه
الجواب الذى ذكره المص فاتضح ان الاقوال الثلثة كلها صحيحة فليتامل **قوله** اجاب المص بانا لا نسلم انه وقد يجاب
بطريق النقض بانه لو لم يكن البسيط بكسرها مجعولة لم يكن شئ من الماهيات المركبة مجعولا اصلا اذ ليس
المركب الا مجموع البسائط فاذا لم يكن شئ من اجزائه فى الخارج الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا
ورده الكاتبى بانه يجوز ان يكون المجعول وجود المركب وانضمام بسائطه ووقوعها حاصلة بالوجود والانضمام
ايضا ماهية فهى امر بسيط فلا يكون مجعولا او مركبة فيعود الكلام فيه وفى اجزائه البسيطة اقول لم لا يجوز ان يكون
المجعول بهوية الوجود والانضمام وقد ذهب اليه بعض حيث قال فى جواب المتكلمين لو لم يكن شئ من الماهيات مجعولا
ارتفع المجعولية بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفيته الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه
والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص الذى هو هوية للماهية الوجودية وفيه تامل وهذا الهوية للماهية مع التشخص وهو

ايضا ماهية بذلك لا ينضم الا الى ماهية فلا ماهية فيلزم من عدم مجعولية الماهية عدم مجعولية الهوية وكذا يلزم من
عدم مجعولية الماهية البسيط عدم مجعولية الهوية ويمكن دفعه بان النزاع فى الماهيات التى هى طبايع الاشياء
ولا فيما صدقت هى عليه من الافراد **قوله** لانا الامكان اعتبار عقلى او المص هذا القيد لتظاهر عروضه للبسائط
وجوداتها واما الامكان فعروضه لها بالنسبة الى الوجود والعدم فالامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود
ايضا كذا ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة فليس معنى قوله بالنسبة الى وجوداتها ان عروضه لها بالنسبة
الى وجوداتها الحاصلة لها بل معناه بالنسبة الى الوجود المقيد بالماهية المخصوصة **قوله** وهو مقتض للاسبقية بالعلية
الماهية والوجود حاصله ان الامكان ليس نسبة بين الوجود والماهية حتى يختص بالمركبات بالنسبة بين الماهية والوجود
لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم **قوله** وقام الباقى من الاجزاء يذكر للجزء المستقيم وذكر لانه لا بد من قيام بعض الاجزاء
لا البعض فى المركب الحقيقى والا لم يحصل مهنا ماهية واحتج خصمه قالوا هذا الحكم الكلى ثابت فلو لم يقم بعض الاجزاء
بعضها لاستحال كل منها من الآخر فيمتنع ان يلتئم منها حقيقة واحدة كما سبق فى بحث الحال وقد نقض بانه لا يلزم من عدم
قيام بعض الاجزاء ببعضها استحالة كل منها من الآخر جواز احتياجه اليه بوجه آخر واما المركب الاعتبارى فلا يلزم فيه احتياج
بعض الاجزاء الى البعض فان قيل كيف يصح عدم الاحتياج اصلا مع ان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء الخارجية
لازم قطعا قلنا الصور الاجتماعية فى المركب الاعتبارى اعتبارية محضة بخلاف الصور فى المركب الحقيقى **قوله** وان قام
المركب بغيره اعلم ان قيام المركب بغيره يستلزم ان يكون كل المركب عرضا بخلاف قيام البسيط **قوله** والحق ان الفصل
علة لوجود الجنس عاما معنى ان طبيعة الجنس المتباين مما تعقله المصور يقيد علة لوجود الجنس فى الخارج وليس
كذلك بالفصل علة لتحصيل الجنس وتعينه وزوال ابهامه فى الذهن اى سبب الفصل يحصل الجنس وبعبر عنه
فالفصل علة لصفات بحسب المجموع فلا يكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية الجنس
بهذا المعنى بديهية لا يمكن منعها بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية عاما بينهن اصلا **قوله** وتوهم كون الفصل
لطبيعة الجنس فى الخارج خطا وكذا توهم علية لها فى الذهن بط والام بعقل الجنس بدونه فصل ما الفصل **قوله**
وفيه نظر لانا ان اريد بالتشخص معروض التشخص الى هذا السوال للكاتبى واجاب عنه صاحب المواقف بان المراد

هو الشخص المعلوم ووجوده قطعا كزيد مثلا وليس مفهوما مجردا مفهوم الان والا لصدق عليه وانه زيد فان
هو الانسان مع شيء آخر بسمة التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فهو موجود وكل الآخر وهو الخط وفيه
بحث وسند ان وكل الآخر بعد تسليم لزوم جزئيه لا يلزم ان يكون تعينا بل جاز ان يكون شيئا آخر من الاعراض الخفية
الوجود وفيه تامل قوله ولا يلزم مما وجود المعروض وجود العارض كزيد الاعمى فان اللون عارض له في الخارج مع انه
ليس من الموجودات الخارجية قوله فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية بقي شيء وهو ان المجموع المركب
من الوصف المحقق وموصوفه مركب اعتباري فكيف اذا كان الوصف مما ينازع في الحقيقة وفيه ما فيه قوله لم يكن عاما
مطلقا اذ لا يتميز فيه فلا تصور ان يكون ممينا للغير قوله والثالث بط والا يلزم من وجوده وايضا فكل الغير ان
كان عدميا يكون التعين وجوديا لان عدم العدمي وجودي وان كان وجوديا فلا بد ان يتصف بالتعين فيلزم
ان يكون الشيء موصوفا بعدمه قوله اذ لو عانقت العسل لم يعن الشخص من انضمام التعين الى الماهية لاحتمال
يجوز ان يكون التعين المنضم الى الماهية تعينا جزئيا او عانقت العسل لا يمنع جزئيتها لانا نقول نعم لكن على
تقدير ان تعانق كل تعين جزئي الى انضمام تعين آخر فيلزم التسلسل فتدبر ولا يمكن هنا ان يمنع لزوم التسلسل
ويقال يجوز ان يكون تعين التعين نفس التعين اذ لو اريد انه يجوز ان يكون بعض افراد التعين عدميا فنوقاد
ان يكون حكم الاشباه واحدا ولو اريد اتحاد العارض والمعروض في الامور الموجودة في الخارج فهو ضروري
البطلان قوله وضم اللام الى الكل لا يفيد الجزئية وقد يقال المراد ان انضمام الكل الى الكل ويقيد به لا يستلزم الجزئية
والشخص وان كان قد يقيد بها على ما قيل في الرسم انه لا يفيد الكنه فان معناه لا يجب افادته الكنه وليس بشيء
والتمثيل على ما قيل في الرسم بط لوضوح العارض قوله فلا يلزم عانقت العسل ولو سلم تعانقها فلا يلزم من كون
احد التعينين وجوديا كون التعين الآخر ايضا كذلك لان المتعانقات يجوز ان يكون بعضها موجودا او بعضها معدوما
فليتامل قوله والمعدوم لا يكون عدما لشيء اي لا يجب ذلك لانه لا يجوز قوله فان الشيء المعبر عنه اي العبرة
بالمعنى هو اللفظ فالمعبر عنه والا معدوم وجوده ان قوله والكلام في تعين السعر ولزم التسلسل وقد يمنع لزومه
لجواز الانتهاء الى تعين اعتباري "لا يلزم ما كونه موجودا او جعله جميع افراده قوله واجيب بان تعين كل متعين له

ماهية قال الفاضل المحشي من العباد مشعرة بان كل تعين ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد وذلك مستلزم
حيثية الاثنين آخر قطعا والحق انها جزئيان موجودة وانها مخالفة بالحقايق اقول الظاهر ان الشارح ارتكب
اليه بناء على ما قيل ان كل موجود في الخارج فله ماهية كلية في العقل لكنه خرق الواجب محل نظر فلاحظ ان كل
فرد من التعين له ماهية ينحصر نوعها في شخصها او تعين ذلك الفرد بنفس طبيعة لا تعين آخر فلا يلزم التسلسل
وهو ايضا محل نظر قوله لكن تميز الحصر موقوف على اختصاص هذا التعين به فقط ولهذا اقتصر على لزوم
الدور وقد يرد بانا نمنع الحصر اذ لا مانع ان يكون لهذا التعين افراد وان كان تعين آخر قوله ونوقض هذا
الدليل باختصاص الفصل بخصوص الاجناس وفيه اياء الى ان نسبة التعين الى الماهية النوعية كنسبة
الفصل الى الماهية الجنسية وتحقيقه ان الجنس امر مبهم تحتمل ماهيات كثيرة ولا تحصل الا بانضمام فصل كالحيوان
وهما متحدان ذاتا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل تعينات
متعددة لا تعين شيء منها الا بالتعين المنضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا او متمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية وكذا هو التعين والا لامتنع حمل الماهية على افرادها بل
ليس الموجود الا الهويات الشخصية الا ان العقل يفصلها الى الماهية والتعين كما يفصل الماهية النوعية الى
الجنس والفصل ومن ههنا يعلم ان النزاع بين الفريقين لفظي فان الحكماء لا يدعون ان التعين والشخص
امور موجودة في الخارج ويتنازعون في الماهية فبعضهم يقولون انها امر موجود وعلى انها عين الماهية في الخارج وتباينها
في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انها ليست موجودة ازيد انها عين الماهية في الخارج هذا لكن الظاهر ان التعين لا يتباين
في الخارج عن الماهية واما الحاوي بها بمعنى ان ما صدق التعين ما صدق عليه السواد مثلا فلا والا لكان التعين محمولا
على السواد ولكان الحكم بان التعين موجود ضروريا كالحكم بان السواد موجود قوله واجيب عن هذا الدليل على
سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين اما بديهي ان الاختصاص مع غيبة الحقة زمانا وان كان متقدما عليه
ذاتا فلا يكون الا دورا معية ولا استحالة فيه الا يرى ان عروض البياض هو الجسم الابيض لا قبل ولا بعد
لان يقوم اتصاف التعين الى الماهية ان كان عينيا فلا بد له من غير سابق بالعروض وان كان عقليا فانضمام

فرد من التعين الى الماهية العقلية دون افراده الآخر لابد له من مخصص آخر اقول يمكن ان يقال اذا كان اتصاف التعين للماهية عينيا يلزم تقدم وجودها عليه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض بالذات ويلزم مقارنة الوجود بالزمان ولا يلزم من عدم وجودها لذات متقدم تأخره بالزمان واما قوله وان كان عقليا الخ قوله لابد له من مخصص فقد قيل قلة بجواز ان يكون المخصص هو المقدمات كتعين صورة ما للهيولى وايضا حرف طلب المخصص انما يكون عقليا لتخصيص لا مخصص وفيه ما فيه قوله واجيب بان وجود الماهية مع اتصاف التعين اليها وحاصله انا نختار ان وجود الماهية لا يقتضي تعينا آخر قوله فيلزم وجود الماهية بدون تعين زائد وهو المطلوب قلنا لا نم بل وجود الماهية مع اتصاف التعين اليها معية زمانية ولنا يلزم احد الامرين اما نفس وجود الماهية بدون تعين زائد عليها لو كان اتصاف التعين اليها بعد وجودها بعدية زمانية وهو ممنوع قوله فرع على كون التعين وجودا زائدا على الماهية لا يريد ان التعين اذا كان امرا اعتباريا لم يكن له حاجة الى علة واغا يحتاج اليها على تقدير كونه وجودا زائدا على الماهية فمن يزعم ذلك لتصدى لبيان علة وانت خبير بان الموجود الخارجي اذا اتصف بصفة اعتبارية يحتاج في اتصافه بها الى علة كما يحتاج اليها اذا اتصف بصفة وجودية غير ان الصفة الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا بخلاف الصفة العدمية اذ لا وجود لها فيمكن البحث عن علة اتصاف الماهية بالشخص وان كان الشخص غير موجود نفسه قوله ان اتصاف الشخص لذاتها وكذا ان اتصافه بواسطة لازمها الخ نوعها او شخصها وفيه بحث او يرد عليهم مثل ما ذكروه في زيادة وجود الواجب على ذاته كما سبق الاشارة اليه وايضا كون الشخص لازما للماهية ليس بالمعنى المتعارف بل باعتبار وجودها ولو كان هذا صحيحا لجاز ان يكون الماهية باعتبار وجود خاص علة لتشخصات متعددة فليتدبر قوله والا لكان مخلف المعلول وهو الشخص الاول الذي اتصف الماهية ولو اعتبر علتها لتشخص شخص آخر لتخلف المعلول عن علة التامة في الموضعين لتحقق الماهية في كل من الشخصين بدون الشخص الآخر قوله لان الباء بالنسبة الى الكل على السواء وقد يمنع تساوي النسبة بجواز ان يكون للباء بالنسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصا معينا واذا تعدد

الفاعل الباء تتعدد افراد الماهية ايضا كما ان لكل فاعل من الفواعل الوجود الممكناتية مخصوصة اما متعلقة وغير الماهية الباء اما حالة في الشخص او محل له وقد يجيء بان غير الباء اما حالة في الماهية او محل لها والاقران يقال غير الباء اما حالة في الشخص او محل له والمراد بالمحل ما يكون الماهية الموضوعة والاعراض والهيولى في الاجسام والمتعلق في النفوس فتامل قوله فلا يكون الحال علة لتشخص الظرف والعبارة ان يقال فلا يكون الحال علة للمحل او فلا يكون الحال علة للشخص واعترض عليه بان الحال قد يكون سببا لمحله كالصور المطلقة فانها حالة في الهيولى وعلة لها قوله فتعلق تشخص الشخص مواد ما وقد ذكرنا المراد من المادة وحصول المادة للجسمية فقالوا الشخص المعقول المجرد واما النفس الانسانية فهي وان كانت مجردة ذاتها لكن تعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف كانت في حكم الامور الحالة في المادة فتعدد بتعدد المادة التي يتعلق بها وفيه ان التعلق كالتعلق تعلق العقل بمعقوله الثاني كما يظهر بالتامل العارف وقد ينافش بانه لم لا يجوز ان يكون للفعل المجرد محل غير المادة الجسمية يتعدد بتعدده وفيه ان المحل وان تعلم انا من الخارج لا يجري في المعلول الاول قوله واعراض يكتنفها الظاهر انه انما يتعرض لها بناء على ان الاكتناف الى المحل والمادة اعم من ان يكون بتوسط او بتوسط ما فيها من الاعراض لكن لوح الشارح الى ان المراد اكتناف الشخص الى المحل والمادة بواسطة ما فيها من الاعراض وبالجملة يرد السؤال بانه يجوز ان لا يكون السبب المستقل حالا في محل الشخص فقط وحاصله ان اللام في قوله وعنه الباء اما حال في الشخص او محل له تم وحاصل جوابه ان لا مجال لكون الحال في نفسه سببا مستقلا قوله قيل عليه تشخص الهواء وعوارضها اجاب المحشي عن السؤال الوارد على تشخص الهواء بان علة تشخص المادة اعراض يلحقها ويتعاقب عليها مدة بتعاقب الاستعدادات الى غير النهاية ومثل هذا التشخص غير ممتنع عندهم ورده بذلك بان يجوز ايضا تشخص الماهية وتعدد افرادها بسبب صفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب من غير لزوم محال وايضا ينقل الكلام الى تشخص تلك الاعراض وتعدد افرادها بان علة ان كانت تشخص المادة المستدل على تشخص تلك الاعراض يلزم الدور وان كانت تشخص المادة المستند الى الاعراض الآخر السابقة عليها ينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل

وكذا ان كانت علة تشخص تلك الاعراض والاعراض السابقة التي كانت علة تشخص المادة مع
الاعراض السابقة لها جهات متعددة فيجوز عليتها للاشياء متعددة وسيجيء وان جوزه واستدل بكلام الشيخ
لكن لا نعلم جوازه في الصفات العارضة للماهية المتعاقب عليها فليتأمل واما الجواب الذي ذكره
الشارح بقوله اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته اه فلا يدفع ذلك السؤال لان محصول
اجزاء الدليل في المادة واستعداداتها فالقول بان الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة لا يحتاج
في ان يتكثر الى قابل لا يقدح في ذلك لان التكثر نفسه اما ان يستند الى ذات المادة او الى غيرها الى آخر الدليل
الدليل في الجواب والامكان والقدم والحدوث لا يقال لم يتعرض المص لبيان مفهوماتها اولا
مع ان الانسب ذكرها لانا نقول لاعتماده على بداهتها وكذا الواجب والممكن والقديم والحادث كلها
ضرورية تحصل لمن لم يمارس طرق الاكتساب نعم قد يعرف تعريفات لفظية **قوله** اما الوجوب والامكان
فلوجهين وقد يستدل على كونهما اعتباريين بصدقهما على المعدوم فان الممتنع واجب العدم والمعدوم
الممكن ممكن الوجود والعدم فلو كانا ثبوتيين لما صدق على المعدوم لامتناع اتصاف المعدوم بالوجودي
ورد ذلك بان صدق الشيء على المعدوم لا يستلزم ان يكون معدوما بمعنى ان لا يكون فرد منه موجودا
فيجوز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما فيكون ذلك الشيء باعتبار صدقه على
الافراد الموجودة موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة معدوما **قوله** ضرورة صدق نسبة
الوجود الى الموجود بخلاف نسبة الوجود الى الممتنع فانها بالامتناع فافهم **قوله** اجيب بان الصفة اذا
كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لا يقال صفات الله تعالى ممكنة فيلزم
ان يكون الله سبحانه وتعالى من حيث هو موصوف بتلك الصفات الممكنة ممكنا لانا نقول جهة الوجوب عين جهة
الامكان هو واما اذا كان الامكان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا ثم تعليل امكان
الموصوف من حيث هو موصوف بافتقاره الى تحقق الصفة لا يتوقف على امكان تلك الصفة فتامل **قوله**
ولقائل ان يقال بمنزلة لقوله [illegible] لو لم يكن الوجوب عن الذات اه لكن الظاهر انه لا

يتعرض لقوله وان كان علة الوجوب غير الذات **قوله** لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود اما
تقدمها بالوجود فظ لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد واما تقدمها بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما با
الذات او بالغير لم يوجد ووجوب العلة التي هي الذات متقدم على وجودها المتقدم على ايجادها المتقدم
على وجود المعلول فيلزم تقدم وجود العلة على المعلول بثلث مراتب لانا نقول وجوب العلة متقدم على وجودها
وهو متقدم على وجوب المعلول وهو متقدم على وجود المعلول فان كان ذلك الوجوب المتقدم غير الوجوب المتأخر يلزم
ان يكون للواجب وجوب آخر وان كان عينه يلزم تقدم الوجوب على نفسه **قوله** يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات
اي بالنظر الى الذات نفسها مع قطع النظر عن ذلك الغير لجواز انفكاك الوجوب عن الذات فلا يرد ما قيل يجوز
ان يكون ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز انفكاك الوجوب للازم لذلك الغير اذ ليس بواجب قطعا موجودا
اما بالذات او بغيرها والاظهر ان يقال ان علة الوجوب لو كانت غير الذات يلزم احتياج الواجب في وجوده الى
الغير **قوله** فثبت ان نسبة الوجود الى الواجب بالوجوب اه ويلخص هذا الدليل يجري في مواضع عديدة كالوجوب
والبقاء والقدم والحدوث والتعين وغيرها ولهذا جعل صاحب التلويحات ضابطة كلية فقال كل ما يكون
نوعه متسلسلا منه اه فان كل ما يتكرر نوعه ان يتصف اي فرد يفرض منه بذلك النوع فيكون مفهومه ثاني تمام
حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وثانيا وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا لا
وجود له في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وبيانه ان وجود فرد من افراد النوع
لا يستلزم وجود جميعها فاللازم ان لا يكون جميع افراد النوع المتسلسل المترادف موجودا لا ان لا يكون فرد
منه موجودا **قوله** استحقاقه الذات الوجود فيه تنبيه على ان الاقتضاء مصدر مضاف الى المفعول **قوله**
فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وخلاصته ضابطة كلية ايضا ذكرها صاحب التلويحات
حيث قال كل صفة لا يجب تأخرها عن وجود موصوفها يجب ان يكون امرا اعتباريا وتحقيقه ان قولنا كل صفة موجودة
يجب تأخرها بالذات عن وجود الموصوف قضية صادقة وهي تنعكس بعكس النقيض الى ان كل صفة لا يجب تأخرها
عن وجود موصوفها لا يكون موجودة واما ما يقال الصفة التي لا يجب تأخرها عن وجود موصوفها في الخارج يجب ان لا يكون

امتناعية اذ لو كانت وجودية لطار اتصاف الماهية حال عدمها الطارئ صفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فقيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب تاخر الصفة عن وجود الموصوف جواز اتصافه حال عدمه فيجوز ان يكون متاخرا عن وجود الموصوف لازمة واجبة فلا يجوز اتصاف الماهية الامكان وجودا قوله بنا قضاء الامتناع الذي هو عدم خروج صدق على المعدوم والمعدوم شيء لا يقتضي كون ذلك المفهوم عدميا كما سبق وانما يقتضي ذلك لو لم يصدق الا على المعدوم وليس الامتناع كذلك فان الواجب يصدق عليه انه ممتنع العدم فالاولى ان لا يتعرض لبيان كون الامتناع عدميا لظهوره ولهذا لم يقل احد بكونه وجوديا قوله فلان القدم والحدوث لو وجدا القدم الخ وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله لا ارتفاع غيره واعترض عليه بانا لا نسلم ان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لما ارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا لذاته وبانه يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير محالا والخ بانه ان يستلزم الخ والجواب ان الواجب لذاته اذا فرض واجبا لغيره يكون ثبوت الوجود له معللا بذلك الغير فقط لا بذاته ايضا والا يلزم توارد العلتين المستقلتين اه الذات وذلك الغير على معلول واحد بشخص فتدبر واما حديث الجواز فيكون ارتفاع ذلك الغير محالا فغير موجه لان ذلك الغير ممكن في نفسه فيجوز ارتفاعه قطعا لقول والاقرب ان يقال الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره فاما ان يكون ثبوت الوجود له معللا بذلك الغير فقط كما ذكر فيلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته واما ان يكون معللا بذاته وبذلك الغير ايضا فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بشخص فتامل فانه حقيق بالقبول قوله يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو مرجوح فوق ما سبق وهو الاولى في وقته

واذا لم يكن مشاركا للغير في ماهية من الماهيات فيدل عليه عدم مشاركة الواجب بغيره في ماهية من الماهيات لا يدل على ان الواجب لا جنس له اصلا بجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان في العقل كما يقال الانواع قوله ان العقل لا تحاط ذاته التي هي الوجود الخاص قال الفاضل الخفري قيل هم معروفون بان ذاته التي هي الوجود الخاص غير معقولة للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل في تعقلها الى امر يتوهمانه والاستدلال بانه لا اشتراك الخ على ان الغير في ذاته ليس بتمام لجواز ان بعض المفهومات العامة قد يكون

وغايره كالصانع والمعقول مثلا ذاتيا عاما او لازما عاما لها وايضا عدم الاشتراك مع الغير في ذاته وعدم الاجزاء الخارجية لا ينتفيان عدم تركبه عقلا لجواز ان يكون له اجزاء محمولة مساوية له غير منتزعة عن اجزاء له خارجية فلا يصح قوله فتحيل تركبه العقل مطلقا قوله لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا فاما ان يكون ثبوتيا للذات كما هو المذهب عند الحكماء قوله جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات امكان الانفكاك لا الذات وفيه بحث لان صدق المعدوم على المعدوم شيء لا يقتضي كون ذلك المفهوم عدميا كما سبق وانما يقتضي ذلك لو لم يصدق الا على المعدوم وليس الامتناع كذلك فان الواجب يصدق عليه انه ممتنع العدم فالاولى ان لا يتعرض لبيان كون الامتناع عدميا لظهوره ولهذا لم يقل احد بكونه وجوديا قوله فلان القدم والحدوث لو وجدا القدم الخ وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله لا ارتفاع غيره واعترض عليه بانا لا نسلم ان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لما ارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا لذاته وبانه يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير محالا والخ بانه ان يستلزم الخ والجواب ان الواجب لذاته اذا فرض واجبا لغيره يكون ثبوت الوجود له معللا بذلك الغير فقط لا بذاته ايضا والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على اه الذات وذلك الغير على معلول واحد بشخص فتدبر واما حديث الجواز فيكون ارتفاع ذلك الغير محالا فغير موجه لان ذلك الغير ممكن في نفسه فيجوز ارتفاعه قطعا والاقرب ان يقال الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره فاما ان يكون ثبوت الوجود له معللا بذلك الغير فقط كما ذكر فيلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته واما ان يكون معللا بذاته وبذلك الغير ايضا فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بشخص فتامل فانه حقيق بالقبول قوله يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط وهو مرجوح فوق ما سبق وهو الاولى في وقته

واذا لم يكن مشاركا للغير في ماهية من الماهيات فيدل عليه عدم مشاركة الواجب بغيره في ماهية من الماهيات لا يدل على ان الواجب لا جنس له اصلا بجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان في العقل كما يقال الانواع قوله ان العقل لا تحاط ذاته التي هي الوجود الخاص قال الفاضل الخفري قيل هم معروفون بان ذاته التي هي الوجود الخاص غير معقولة للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقل في تعقلها الى امر يتوهمانه والاستدلال بانه لا اشتراك الخ على ان الغير في ذاته ليس بتمام لجواز ان بعض المفهومات العامة قد يكون

احتياج للحاجة الثبوتية الخ اعتبر ما بعد ع حاجة عدمية الا المؤثر على ما بين ع قوله واما ان الحاجة اذا كانت
عدمية فافهم قوله واما ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة ومرجعه الضابطة الثانية قوله ولان
الحاجة اذ لم يكن ثبوتية وقد يتوهم من ظاهره ان هذا على تقدير تسليم اتصاف الممكن بالحاجة لكن الحاجة
اذا كانت صفة للممكن فلا وجه لقوله فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر فان الاتصاف يالماخذ يستلزم حل
المشتق قوله لان الصفة اذ لم يكن محتاجه الى المؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه اذ الوكان الموصوف محتاجا
اليه يكون الصفة ايضا محتاجه اليه لان الصفة محتاجه الى الموصوف والمحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى
ذلك الشيء وهذا لا يتم فيما اذ كان الموصوف وجوديا والصفة عدمية لان الموصوف لكونه وجوديا محتاج
الى المؤثر والصفة لا تحتاج اليه لكونها عدمية وبهذا الحال كذلك لان الغرض ان الحاجة عدمية قوله ولان
الحاجة اذ كانت عدمية لم يكن لها علة وقد سبق ان العدمي وان لم يكن محتاجا بثبوته الى نفس العلة اذ
لا ثبوت له كذلك لكن اتصاف الغير بهذا العدمي يحتاج الى علة والمقصود ههنا بيان ان علة اتصاف الممكن
بالحاجة نفس الامر ما ذا قوله الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية وهو
هذا الوجه الضابطة الاولى وفيه تامل اذ لا يتشبث به المؤثر ما ذكروه في بيان هذه الضابطة فتدبر قوله
فما اشر المؤثر في الممكن اي في وجوده وان شئت نفي تاثير المؤثر في عدمه قلت تاثيره فيه
اي حال كون الممكن معدوما فيكون تحصيلا الحاصل وامالحال كونه موجودا فيلزم الجمع بين النقيضين قوله والرابع
لو اصلح الممكن في وجوده لاجل امكانه هذا الاعتبار امن ينفي كون الامكان محوجا الى مؤثر ولا ينفي كون الممكن
في مرتبة وجوده عاريا عن محتاجا الى المؤثر فتامل قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا وحاصله ان
مبداء المحمول في الخارج لا يستلزم اتصاف المحل فيه كما في قولنا زيد اعمى قوله فان كلا منهما قد يكون معقولا
باعتبار ذاته ينظر فيه العقل هذا ما ذكره القوم في بيان منشاء التسمية بالامور الاعتبارية وكيفية انتزاعها
فيها كاللزوم والحصول والاضافة والكثرة وغيرها قوله وبالمؤثرية عطف على قوله بالحاجة حال الممكن
قوله باعتبار ذاتيهما يكونان معقولة قال الفاضل المحشي ان اراد به الامكان انعام فصحيح لكنه

علة للحاجة لانه يصدق على الواجب والممتنع مع عدم الحاجة وان اراد به الامكان الخاص فظاهر انه من
الامور الاعتبارية الى سبع وجوهها في الخارج فلا تقرر منها الامكان الخاص واعتبار بالعكس الى الوجه
الذي خلاف الصحيح ويمكن كلام الشارح بالتامل في قوله ويعتبر انه ممكن او موجود فتامل قوله واما ان
غيره فليس مما يتصور اذ لا يتكلم عليه ثانيا ويمكن ان يقال اراد مع استتباع وجود المؤثر وهو معنى التاثير
فحينئذ يختار ان التاثير حال عدم التاثير ولا جمع بين النقيضين لان آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق
على الاثر بالزمان ايضا وما يقال ان الوجود في زمان العدم ممنوع بل امتناع الوجود شرط للعدم لا بيانه
بان نزول العدم وحصول بدله الوجود كما هو شان سائر الامور المتضادة عند طريان احدها على المحل
الاخر قوله فيختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر فلم يلزم منه تحصيل الحاصل يعني ان الحال اجاد الموجود هو
وجود قبل الايجاد فانه تحصيل الحاصل وكذا قبل هذا التحصيل ولكنه ليس بلازم وانما ايجاد الموجود بوجود حاصل
بعد الايجاد فلا مستحيلة فان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بعد التحصيل
كما في القابل فان السواد مثلا قائم بالجسم الاسبق بهذا الستوله قوله وبعض المتكلمين يقولون المؤثر
يؤثر حال حدوث الاثر يعني من قال منهم بالحال اجاب بان التاثير في زمان حدوث الاثر في زمان ا
للزوج من العدم الى الوجود وليس هذا زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الوسط بينهما
وبهذا ظهر ان قوله فان قيل فعلى هذا يثبت الواسطة ان ليس سوى الاعدام وذكر التوسط بل على ما ذكرنا ولان
ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم قوله واجيب بان التاثير وان
كان في الحاصل ان التاثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل في زمان الوجود فان ورد بان التاثير
بشرط الوجود او بشرط العدم فاحدهما فان التاثير في ذات الاثر حيث هو هو وان ورد بان التاثير
انما في زمان الوجود او في زمان العدم فالجواب انه في زمان الوجود كما عرفت قوله لا يقال لانا ان الدليل الذي
ذكرتم قطعي وفيه بذع سماجة قوله لانا نقول هذا يحتاج الى بيان غلطه من القواعد المقررة ان الاستدلال
في مقابلة البداهة بط فيعلم اجمالا ان ما كذا مقدمة غير مطابقة للواقع فيكون مغالطة وان لم نعلم الغلط

بخصوصه على انه قد تبين الغلط فيما ذكر **قوله** وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان وظن
ان النسخة الثانية باطل مجاج راجحة **قوله** والصواب ان يقال ان عدم الممكن الساوي الطرفين ليس
بعدم محض التحقيق انه وان كان بعدما محضا بمعنى ان ليس له شائبة الوجود العيني لكنه ليس نفيا محضا بهذا ان
لانصاف الما يتصف بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيرتبط الى عدم علة وجوده وشامل
طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الالة العقل متمايزا عن الآخر فيجوز ان يكون احدهما علة للآخر فاندفع
ما قيل لانا نمنع الاعدام فلا يجوز ان يكون بعضها معلولا فان قيل العدم لا يتصف بالعلية والمعلولية
لانهما وجوديتان نكونهما نقيضا الاعلية والاامعلولية العدميتان قلنا قد عرفت ان بحرة صون
السلب لا يقتضي كون المفهوم عدميا حتى يكون نقيضه وجوديا ولو سلم فنقيض العدمي قد يكون عدميا ايضا
فالعلية والمعلولية صفتان عدميتان فيجوز ان يتصف العدم بهما في نفس الامر فيقال عدم الاثر في نفس الامر
لانه عدم المؤثر فيه كما يقال وجد الاثر في نفس الامر لانه وجد المؤثر فيه واستقر فحق ذلك ما قولنا عدم المؤثر
كحركة اليد فعدم الاثر كحركة الخاتم على التسليم الوهمي فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم
ولا يجوز انعكاس الترتب والتعقيب فيهما كما لا يخفى **قوله** فلا يكون الحدوث علة للحاجة والا يلزم على تقدير كونه
كون الحدوث علة او شرطا تقدم الشيء على نفسه او تاخره عن نفسه بمرتبتين وعلى تقدير كونه جزء
من مراتب لان جزء العلة متقدم عليها لا يقال الشرط لا بد ان يكون سابقا على المشروط فيلزم على تقدير
كون الحدوث شرطا للحاجة ذلك التقدم او التاخر بمرتبتين كما يلزم ذلك على تقدير كونه جزءا منها
لانا نقول اللازم لزوم سبق الشرط على المشروط فانما يلزم لو كان الحدوث شرطا لنفس الحاجة
وليس كذلك بل هو شرط لعليتها وتاثيرها وفيه نحث وهو ان الشرط جزء من العلة التامة وهي ههنا
متقدمة قطعا وجزؤها متقدم عليها فيلزم على ذلك التقدير ايضا تقدم الشيء على نفسه او تاخره عن نفسه بمرتبتين
فتامل **قوله** ولو سلم ان للحدوث عبانا عن الخروج من العدم الى الوجود يريد انه ما يكون القابل على تقدير
شيء فيما هو اصل المقصود مما لزوم تقدم الشيء على نفسه غاية تعليل لمراتب وحظ مرتبة واحدة وذلك
لا يفرو

عن منير

منير منه **قوله** اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية بيريد ان الامكان ليس من الصفات العارضة للماهية
بحسب وجوده الخارجي بل هو من الصفات التي يلحق الماهية من حيث هي هي بحيث لا مدخل لغيرها في ذلك اللحوق
بخصوصه شيء من الوجودين **قوله** لحكم العقل بانه لا يمكن ان يكون احد طرفي الوجود والعدم
اولى به لذاته فان قيل هذا البحث لغو محض اذ قد سبق ان الممكن متساوي الطرفين بالنظر الى ذاته فلا
يحتاج ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن ممكنا متساويا قلنا الممكن الحاصل من تقسيم المعدوم
الى الواجب والممكن والممتنع هو ما لا يقتضي لذاته وجوده وعدمه اقتضاء تاما ما نعا من النقيض وذلك
لا ينافي اقتضاء احدهما لجعل علة ما هو المراد بالاولوية ههنا ما يلزم متساويهما بالنظر الى ذاتيهما ان
الدال على انتفاء اولوية احد طرفي الممكن اولوية ذاته غير واصلة الى حد الوجوب فاقول لا نسلم عليك
انه لو قدم هذا الحكم على الحكم الاول لكان احسن اذ المناسب ان يبتدي بلا عدم تلك الاولوية لئلا يلزم
ان الممكن لم يجز ان يكون احد طرفيه اولى اي راجحا وجانبا ما لا الى حد الوجوب فيجوز ان يبقى ذلك الطرف
الراجح بلا مرجح اذ لا استحالة في وقوع الراجح فلا يحتاج الممكن في ترجح احد طرفيه الى مرجح وهذا هو وان
السر في هذا الحكم فاحتياج الممكن الى المؤثر انما يفهم عن شبهة اذا بينت تلك الاولوية فالاولى بيان
انتفائها اولا ثم نعرض لبيان ان علة الاحتياج ما ذا ثم التحقيق ان اولوية احد طرفي الممكن الى رجحان احدهما
رجحانا غير واصل الى حد الوجوب سواء كان ذلك الرجحان ناشيا من ذاته او من علة لا يكفي وصفة في وقوع
ذلك الطرف الراجح لانا اذا فرضنا وقوعه في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر فان كان وقوعه بمجرد ذلك
الرجحان ولم يكن اختصاص احد الوقتين بوقوعه لمرجح لم يوجد ذلك المرجح في وقت الآخر يلزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح فان كان ذلك الاختصاص بمرجح آخر لم يكن وقوعه بمجرد ذلك الرجحان الشامل للوقتين
وقد فرضنا كذلك هذا خلف واعلم ان ما ذكره المصنف من وجود الممكن وعدمه من بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية
لاحدهما على الآخر مذهب للجمهور وقيل عدمه اولى اذ يكفي في عدم انتفاء جزء من اجزاء العلة التامة وانما وجوده
يفتقر الى تحقق جميع اجزائها وتوفر ذلك بان سهولة عدمه بالنظر الى ذاته اولوية بالنظر الى ذاته وقيل

وبين

العدم اولى بالاعراض السالبة كالحركة والزمان والصوت دليل امتناع بقائها وهو موجود آنفا
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له فان تلك الاعراض موجودة وليست ببقاء لكونها متجددة منقضية
ح تساوى الى اصل الوجود والعدم وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى وعلى
الكل فالعدم اولى وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وكلاهما ظاهر الفساد ان تلك الاولوية
اولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن **قوله** فيفتقر اولوية الطرف الذى فرضناه اولى بالممكن قيل لا
افتقار من الاولوية الى عدم سبب طرفان الطرف الآخر بل المفتقر الى عدمه وقوع الطرف الذى فرضناه
فوجود سبب طرفا الطرف الآخر لا يفيد اولوية الطرف الاول لذاته وللجواب ان رجحان احد الطرفين مضاف
لرجحان الطرف الآخر فقط كما هو كذلك الميزان سواء كان استنادهما الى الذات او الى الغير او استناد احدهما
الى الذات والآخر الى الغير فاذا وجد سبب طرفا الطرف الآخر بعد الطرف الآخر راجحا واولى ورجحانه يتوقف
على انتفاء اولوية الطرف الاول وبهذا البيان يجوز ان يكون احد طرفى الممكن راجحا لذاته رجحانا غير واصل الى حد
الوجوب لغير تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا احتياج الممكن الى امر خارج عن ذاته حتى يلزم انسداد باب
اثبات الصانع **قوله** واذا كان الطرف الآخر اولى بعد لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف لكن اذا لم يبق اولوية
الطرف الاول يلزم ان لا يكون الاولوية ذاتية لان ما بالذات لا يزول بالغير **قوله** وان لم يكن طرفا ان الطرف
الآخر كان الاولى واجبا فان كان الطرف الاول الوجود يكون الممكن واجب الوجود وان كان العدم يكون الممكن
واجب العدم **قوله** الممكن ما لم يتعين صدوره الخ يعنى ان الرجحان الناشى من المؤثر لا يكفى
فى وقوع الممكن ما لم يصل ذلك الرجحان الى حد الوجوب وقد حققنا سابقا فتذكر وما قيل هذا الاستدلال مبنى
على ان يكون الوجوب والوجود معلولا العلة التامة متقارنين ليس بشئ **قوله** وهو الوجوب السابق على وجوده
الممكن الوجوب سابق بالذات على وجود الممكن وان كانا فى زمان وجوده فلا يرد ما قيل ان الممكن حال
عدمه لا يتصف بالوجوب الذى هو صفة ثبوتية وكذا ما قيل ان الممكن حال عدمه ممتنع بالغير فكيف يكون واجبا
بالغير وههنا ابحاث لا تختص بالمقام **قوله** وهو الوجوب اللاحق وبسائر الشروط بشرط المحمول **قوله** فالوجوب

سابق والاحق عرضا للممكن فلكل ممكن موجود مخلوق بوجود بين سابق ولاحق وقس عليه ذلك حال العدم فانه مخلوق باعتبار عين سابق فى عدم علة وجوده ولاحق فى عدمه وبقى منها لا بناء الامكان الذاتى
قوله فلا يكون الممكن ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا ان لا يكون الممكن ممكنا ذاته والكلام فيه هكذا الى ما لا نهاية
فاذا لم يكن ذاته ممكن بل واجبا او ممتنعا يلزم ان يلتفت الواجب والممتنع اقول الظاهر ان يقال قول المصنف لاجتماع
ذاته امكانه اى سبب اشارة الى ما احتج به الامام الرازى رحمه الله عليه على لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ان الامكان
اما ان يكون لازما لها بل حاصلا فانتفاؤها ان يكون حدوثه لها وانتفاؤها بسبب فالامكان ممكن محدوث باعتبار كونه
صفة لها فيكون للامكان امكان فيتسلسل اقول لا يسلم ان لا ثبوت وجود الصانع جواز صدوث الحوادث ح
بغير استناد الى السبب والذى يخطر ببالى ان ما ذكره الامام بط قطعا لان الامكان امر اعتبارى فاذا لم يكن لازما لماهية
الممكن فلا بد فى انتفائها من سبب وليس يلزم من هذا ان الامكان ممكن فالامكان امكان وان ما ذكره المص يكون ان
يقال معناه ولا احتياج الممكن فى امكانه اى فى انتفائه بالامكان الى سبب وعلة الاحتياج الامكان فيكون للممكن امكان
آخر ولحق ان قولنا الامكان الذى نقيضه ذات الممكن ما حيث هى هى لازم لها ممتنع انفكاكه عنها بديهة لا يتوقف
الا على تصور الطرفين على ما يتبين ملاحظة النسبة بينهما فلا يحتاج الى الاستدلال نعم قد تحتاج الى التنبيه فتدبر
قوله قيل لا يجوز ان يكون معارضة يعنى ان ما ذكرتم وان دل على احتياج الممكن الى المؤثر حالة بقائه لكن معنا
ما ينفيه ويلزم من هذا القول ايضا ان لا يكون ذاته امكان محوجا الى المؤثر والا كان الممكن حالة بقائه محتاجا
الى المؤثر كما ذكره المص **قوله** والحق ان يقال الخ قال الفاضل المحشى يمكن حمل كلام المص على ما هو الواقع بالحق كما لا يخفى
ولكن لا يصح ذلك على الاطلاق الا بما ذكره فى مصنفاته المعتبرة مخصوصا فى شرحه للمواقف حيث قال
وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان ما حدوثه لم يكن مقتضى ذاته
لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى
ذاته لان الاستواء نسبته الى الطرفين امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود فى الزمان الاول استحال
اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان حدوثه مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما

فيما يبدو من الازمنة مستند اليه ايضا لاعلى معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف
والاول هو اتصافه باصل الوجود وذلك هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج
الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه لا على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديمه له فذلك لا اتصاف لا على معنى انه
يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امر اعتباري لا وجود له فلا يحتاج
وقد بينت على معنى التأثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التأثير في البقاء تحصيل الحاصل فقد توهم ان المؤثر
يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او توهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الباقي مع بقائه وكلا
هما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود
ابتدائي وهو ايضا باطل لان التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد ومما
يقال من ان المعنى بالتأثير هو استناد وجود المؤثر وجود الاثر ودوامه لذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه
من وجوه الوجود ودوامه لدوامه فكن من امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الى ما
عبارته **قوله** لان عدم تأثيره في المطلق اي في الوجود الاول بلا اعتبار اتصافه بالبقاء لا ينفي عدم تأثيره في
القيد اي في الوجود الاول باعتبار اتصافه بالبقاء والحقيقة ما نقلناه آنفا **قوله** والقصد الى ايجاد الشيء مقارنا
لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود فج قبل عليه يجوز ان يكون القصد مستمرا ويكون ذلك القصد متعلقا على الا
يجاد بالذات كتقدم الايجاد على الوجود بالذات فان سبق الايجاد القصدي على المعلول كسبق الايجاد الايجادي عليه
في كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قد يا كما ذكره الآمدي على ما نقله صاحب المواقف ولا استحالة في
القصد الى ايجاد الموجود بوجوه حاصل بهذا الايجاد كما لا استحالة في ايجاد الوجود بوجوه هو اثر لذلك الايجاد
وبهذا اندفع ما استدل به الامام الرازي رحمه الله عليه على امتناع استناد القديم الى الموجب القديم قابلا بان
تأثيره اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما في حال عدمه او حدوثه فيكون حادثا لا قديما على ان تلك
الترديد لا يخلو عما نوع سماجة فتدبره **قوله** بعد الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان هذا الدخل على الوجه
الذي قرره الشارح ليس بوجه لان المص لم يدع ان القدم منافي لتأثير الفاعل مطلقا حتى يقال العالم قديم عندهم

يستند الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل فالاولى ان يقرر الدخل هكذا العالم عند الحكماء
قديم مستند الى الصانع مع انه مختار عندهم فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل المختار ويجاب بانهم وان
طلقوا اسم المختار على الله تعالى لكن لا بالمعنى الذي يفتقر الى الايجاب بل في اعتقادهم انه تعالى موجب بالذات على ما
هو المشهور ونحن لا نمنع استناد القديم الى الموجب القديم **قوله** فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد
القديم الى الموجب بالذات والخلاف الامام الرازي رحمه الله وذلك لجواز ان كان كما ذكرناه **قوله** وامتناع استناد الفاعل
المختار وقد عرفت ما فيه من المناقشة والمخالفة قال المحقق في شرح الاشارات ان المتكلمين لم يذهبوا الى
ان الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ان لم يحكم في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان
العالم عندهم فعلا ازليا لم يسندوه الا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان
المبتدأ الاول عندهم ان ليس تاما في الفاعلية كما يكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بتام وفاعل مختار بل ذهبوا الى انه قادر مختار لا يوجب ما كثر في ذاته وان
فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية **قوله** ولهذا
يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفتقر المتكلمون الاختيارية يعني ان المتكلمين يقولون
انه تعالى مختار بمعنى انه يصح منه الفعل والترك واما الحكماء فيقولون بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل او ان
شاء فعل وان شاء ترك قيلا خطون معنى الشرطية وصدقها لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فتقدم
الشرطية الاولى واقع دايما عندهم ومقدم الشرطية الثانية غير واقع دايما فافهم **قوله** لان المعتزلة اي
القائلين منهم بالحال اثبتوا صفة الاخصة فالجواب الذكور لا يدفع ما ذكرناه في تقدير الدخل فتدبر **قوله** علة الاحوال
احوال الاربعة هذا عند اثباتهم واما عند غيرهم فلا يكون للحال علة اخرى **قوله** لان ذات الباري تعالى
شأنه كما هي يماثل سايرالذوات والحق خلافه كما سياتي **قوله** ويمتاز عنها بصفة الالوهية وقيل يمتاز بها
لاحوال الاربعة **قوله** والقائلون اي بنفوذ اهل السنة لا يغيرون باثبات القدماء هذا ما زعم الحكيم المحقق
فتدبر الشارح والحق ان اهل السنة اثبتوا القدماء وذات الله تعالى وصفاته وذلك يستلزم التعدد وهم

مباحث الحدوث

للتغاير على اصطلاحهم وهذا اشهر من ان يبين **قوله** والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود يريد انه لا يلزم
من القول بالاحوال القول بالقدماء لان الثبوت اعم عندهم من الوجود والاحوال ثابتة وليست بموجودة
فلا يكون قدماء لان القديم موجود لا اول له اللهم الا ان يغير التفسير فيقال القديم ثابت لا اول له لكن المشهور
هو المعنى الاول وكان كلام المص لكنهم قالوا انه في المعنى دفع لذلك اذ لا فرق بين الوجود والثبوت فلا
نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت من غير فارق معقول **قوله** منها بيان ان كل ممكن محدث ولا شك ان صفات
الله تعالى ممكنة وليست بمحدثة فلا يصح منع الكلية ولو لاحظت من المحدث معنى بحيث يصدق على صفاته القديمة
لم يكن بيان منع الكلية ولا نزاع في القدماء **قوله** وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير اي احتياج
الشيء في وجوده الى غيره وثبوت ذلك المعنى للممكن الموجود واتصافه ظ لا احتياج الى بيان الا انه قد قيل
للحدوث بان معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوق فلا يكون عين الاحتياج المذكور بل يكون لازمه وهو كون
الشيء مسبوقا في وجوده بغيره مسبقا ذاتيا وثبوته للممكن الموجود ايضا بين فالشارح بعد تفسيره اولا
للحدوث الذاتي بالحاجة الى الغير لوح في بيان ان كل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا الى انه مسبوق في الوجود
بلا استحقاق الوجود سبقا ذاتيا وهذا المعنى لازم للمعنى الذي ذكره اولا ثم منهم من قال الحدوث الذاتي هو
مسبوقية الوجود بالعدم بالزمان وفيه نظر لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزء
لعلة ولا يتصور ذلك الا في الممكنات القديمة بالزمان عندهم مع كونها محدثة بالحدوث الذاتي ومنهم من قال
الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاق الوجود وهو قريب مما لوح اليه الشارح والدليل فيهما واحد وهو ان
ان الوجود واستحقاق الوجود حال للشيء من غيره ولا استحقاق الوجود حال له من ذاته الى آخر ما قرره
الشارح قال الفاضل المحشي هذا الدليل هو ان ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بالقياس
الى الغير بدون العكس وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد من ان يكون الارتفاع الاول سببا
للثاني واذا لم يثبت لا يقال ارتفاع حال الشيء في ذاته سبب لارتفاع ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير فان
فارتفاع حال الشيء في ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير وهو المطلوب بسوق كلام الشارح لانا نقول لا نم ان ارتفاع

حال الشيء في ذاته سبب لارتفاعه بل الامر بالعكس **قوله** ويسمى حدوثا ذاتيا الحدوث الزماني يقابل القدم
الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم والحدوث الذاتي يقابل القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج
في الوجود الى الغير والحدوث الزماني اخص مطلقا من الحدوث الذاتي ومباين للقدم الذاتي والزماني والحدوث
الذاتي اخص من وجه من القدم الزماني ومباين للقدم الذاتي وهو اخص مطلقا من القدم الزماني لان مقابل
الاعم اخص من مقابل الاخص والحق ظ على راي الفلاسفة واما على راي المتكلمين فلان قالوا بوجود الصفات
القديمة به تعالى فكذلك في نفس الامر والا فالحدوثان متلازمان وكذلك القدمان فانهم لا يقولون بوجود
ساير الممكنات الازلية **قوله** الحدوث بالمعنى الاول الى قوله يستدعي تقدم مادة ومدة واما الحدوث الذاتي فلا
يستدعي تقدم مادة ومدة والا يلزم التسلسل لان المادة والمدة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي قطعا فيفتقر
ان ايضا الى مادة ومدة غيرهما وهذا بنيت فيما سبق على المراد من المادة وقد يفسر بالهيولى لان الموضوع
والمتعلق يشتملان عليها وفيه تامل ستعرفه **قوله** فلان امكان المحدث موجود اي ان اراد ان امكانه موجود
موجود بالذات فلا يكلف ذكر قوله لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وان اراد ان امكان
المحدث موجود اي حاصل لذلك المحدث بمعنى اتصافه به فهو لا يكفي في ثبوت المط ويمكن توجيهه بانه اراد ان
امكان المحدث موجود في نفسه لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ولو لم يكن امكانه موجودا
في نفسه لم يكن ممكن الوجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا لا امكان له كما ذكره ابن سينا وغيره وفيه
ما فيه **قوله** لزم ان يجتمع احد الامرين فيلزم القلب او كذا قوله بل هو امر اضافي يوجب الاستدلال هيهنا با
امكان الذاتي لا بامكان الاستعدادي كما هو طريق المحققين وبيانه ان صدور الحادث عن العلة القديمة يتوقف
على شرط حادث اذ لو لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم يلزم قدم الحادث لدوام المعلول
بدوام علته التامة بالضرورة ثم حدوث ذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر وهكذا
الى غير النهاية فتلك الحوادث الغير المتناهية اما مجتمعة وهو باطل لامتناع التسلسل في الامور المرتبة الموجودة
معا واما متعاقبة فلا بد لها من محل مختص بالحوادث المفروضة اولا ثم حدوثه بتوسطها فذلك

الحال استعدادات متعاقبة بحسب تعاقب الحوادث المتعلقة به كل سابق منها معد للاحق ومقرب للمادة الموجودة
الى الحادث المفروض اولا ومقرب لذلك الحادث الى الوجود وهذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث
هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتقاوته بالقرب والبعد ومحله هو المادة
اقول هذا مبني على كون الصانع تعالى موجبا بالذات والحق انه تعالى مختار يفعل ما يشاء بحسب تعلق ارادته القديمة
التي من شانها التخصص فلا حاجة الى ترجيح الجائز بعض الحوادث دون بعض الى اختلاف استعدادات المحل
المقوابل على انه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل مختص بالحوادث المفروض اولا يتم المطلوب الا بانهاء
المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي كما زعموا قليلا مل قوله وليس ذلك الامكان
هو قدرة القادر عليه لان السبب محال المحقق في شرح الاشارات وايضا كونه ممكنا امر له نسبة وكونه مقدورا
عليه امر له بالتكيس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه اقول لا خفاء في ان امكان
الشيء ليس اقتدار الفاعل عليه فلعله اراد هنا توهم ان القدرة متقدمة على وجود الحادث والامكان ايضا
متقدم عليه فالقدرة والامكان على انه غلط لان الشرط الكائن من الموجبات لا يسبح قوله يكون للشيء بالقياس
الى وجوده يعني ان الامكان الذاتي يعتبر مقيسا تارة الى الوجود بالذات وهو كون الشيء في نفسه وتارة الى
الى الوجود بالعرض وهو كون الشيء شيئا آخر والوجود في الاول محمول وفي الثاني رابط وههنا تفصيل لا
يحتمله المقام قوله والامور الاضافية اعراض قيل لا يلزم من كون الشيء امرا اضافيا كونه عرضا موجودا في الخارج
حتى يستدل به على وجود موضوعه في الخارج فتامل قوله وموضوع معطوف على الامكان ووجود الحادث
يتقدمه امكان وجوده ويتقدمه موضوع ذلك الامكان قوله وذلك الامكان في الموضوع اي اذا قيس
الامكان الى موضوع يسمى قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث قوله اوماده وهي اما هيولى اذا كان الحادث
صورة واما جسم يتعلق به الحادث ان كان نفسا والصورة والنفس جوهران قوله لان الموضوع اي موضوع
الامكان هو الجسم قيل اظهار الموضوع في الجسم ثم بل قد يكون اما جزء من الجسم كالهيولى كما عرفت
او مجرد كالعقل والنفس ويمكن ان يقال مقصود الشارح حصر الموضوع الذي للعرض الحادث مسبوقا

ظاهرا اذا كان ذلك الحادث جوهرا وفيه ان ذلك لم يحصر ايضا تم اذ الموضوع للعرض الحادث قد يكون مجردا
كالنفس وايضا موضوع العرض الحادث ومتعلق النفس متساويان في الاشتمال على المادة اي الهيولى فلا
وجه لان يقال سبق الحادث الجوهري بالمادة فان قلت هل يجوز الانفكاك بطلق الموضوع المشاول للمجرد وغيره
قلت لا لانه يبطل ما قرروا على منع الفاعلية مثل ان يقول العقول المجردة جميع كمالاتها بالفعل والا يلزم
كون العقول مادية لان كل حادث زماني لا بد له من مادة وذلك لانه يجوز ان يكون بعض كمالاتها بالقوة
ويكون مسبوقا بالمادة اي بالموضوع المجرد فلا يلزم كون العقول مادية قوله والمعنى المشترك هو ان يكون
الشيء محتاجا الى آخر وفيه تسامح بل المراد هو ان يكون الشيء محتاجا اليه لآخر على ان هذا اللفظ ليس معنى
القبلية بالذات بل هو من الترتيب العقلي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجود فوجود
ثم لا يخفى ان لك ان تطلق التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وعلى
جميع العلل الناقصة وهذا هو المشهور وفي المواقف ان التقدم الذاتي يسمى بالتقدم الطبيعي وهو
يختص بجزء الشيء مفيدا له كلية دون سائر علله الناقصة واما قوله ولا يكون الآخر محتاجا لانه لو كان الشيء
فقد قيل انه مستدرك لا موضع له مفهوم القبلية بالذات فتامل قوله اذا ابتداء من الجانب الاعلى اي
من طرف الجنس العالي وبهذا منع ان التقدم الرتبي اعتباري يتبدل باعتبار المعتبر قوله فثبت ان الحادث
بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة وقد بينا ان كون الحادث مسبوقا بالزمان بانه لا بد للكائن حادث
زماني من سبق حوادث متعاقبة بحيث لا يجتمع التقدم والتأخر كالسبق التقريبي وعلى هذا الا بالزمان
قد عرفت ما فيه قوله ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي هذا القول كره خواجه نصير الدين الطوسي
في شرح الاشارات واراد ان الاستدلال بامكان وجود شيء آخر او مع آخر فالامكان متعلق بذلك
الآخر الذي هو المراد من الشيء الخارجي والموضوع للامكان قوله قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه
قائله الامام الرازي ورد الحكيم المحقق بان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون
ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس

اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه وعالم يكن موجودا
هذا الشيء الا غيره لا يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير الى هنا عبارته **قوله** فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الكاتبية
الفاعل اقول وفي كلام المحقق الذي نقلناه انفا نوع ايضاح لهذا القول حيث فهم منه ان جواز قيام امكان
الحادث بالمحل انما هو قيام ذلك الحادث به وانما الفاعل فلا يقوم به الحادث حتى يجوز قيام امكانه به فتدبر
الفرق ولكنه لا يتأتى في الحادث الذي يوجد مع غيره **قوله** وايضا يجوز ان يكون قبله بعض اجزاء الزمان على البعض
بالرتبة وقيل يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالطبع فان الجزء السابق من الزمان يكون مع
معدوما اللاحق منه متقدم عليه طبعا وقد ينافش بان المتقدم بالرتبة او بالطبع يجامع المتاخر واجزاء الزمان
ليست كذلك وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احدها بعضها اما بعض اولى من عكسه فلا يتصور
بينها تقدم بالطبع **قوله** شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة
للموجودات الخارجية والذهنية وتصورهما بديهي لصحوله لمن لا يمارس طرق الاكتساب ولان تصور الوحدة جزء من تصور
وحدتي التصور بالبداهة والكثرة مجموع الوحدات التصورة بالبداهة فلذلك حكم بانها التعريف الذي ذكره المص لفظا
بحسب الحقيقة وفيه ما فيه **قوله** الوحدة ما كون الشيء بحيث لا ينقسم لا امور مشاركة في العامية لا يخفى عليك ان هذا التعريف
ليس بمطرد لصدقه على الكثرة المجتمعة المختلفة الحقايق كالانسان والفرس والحمار فانها واحدة بتعريف الوحدة خارجة
عن تعريف الكثرة فكان الشارح لم يلتفت الى ذكر كون التعريف لفظيا **قوله** ثم الوحدة مغايرة للوجود لما كانت
الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان لكل ما له وجود فله وحدة ما ولكل ما له وحدة فله وجود ما توهم بعضهم ان الوحدة
من الوجوه فابطله المص بان الكثرة هي ذات الكثرة من حيث انه يلاحظ جزاءه مفصلة يصدق عليه
مفهوم الوجود لا مفهوم الوحدة فليس المراد ان مفهوم الكثرة من حيث هو هو او المجموع المركب من ذوات الكثير مع مفهوم
موجود كما توهمه بعضهم فانه بطل قطعا لان مفهوم من المفهومات الاعتبارية **قوله** وليس بواحد من حيث هو كثير
وان كان يعرضه الواحد ايضا بمعنى يمكن انا بعينه ذوات الكثير من حيث الاجمال ويصدق عليه انه واحد فلذلك اعتبر في الكثير
قيد الحيثية ليصح ان ليس بواحد ثم ان قوله او بمعنى لفظ الكثرة واحدا يلوح الى ان الوحدة عارضة للكثرة بالذات والكثرة
بها

بواسطة وقد يقال الى او من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة
وخلاصة ما ذكرناه من حيثية الاجمال فافهم **قوله** لكان مفهوم الكثرة من حيث هو كثيرة مفهوم الموجود مع انه
هو موجود وليس كذلك فان الواحد هو ذات الواحد موجود وانسان وليس بكثير **قوله** وتنقل الكلام الى واحدات
الواحدات فيلزم التسلسل وقد عرفت ما يرد عليه فلا حاجة الى الاعادة فليس فيما سماه بالحق شيء من الحق **قوله**
فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة وذلك لان الوحدة جزء الكثرة
والجزء لا يقابل الكل فضلا **قوله** ومما يدل على ان الوحدة ليست ضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما
بل نقول ان شرط التقابل بين مطلقا وحدة موضوعهما كما سيأتي وحيث كان موضوع الوحدة جزء موضوع الكثير
انتفى التقابل مطلقا بين ذات الوحدة والكثرة **قوله** في اقسام الواحدات الواحد اما ان يعلم ان الواحد مقول
بالتشكيك على هذه الاقسام لان بعضها اولى بالوحدة مما يعرف بالتامل وكذا الكثرة مقول بالتشكيك كونها
في الكثرة عدد اشد منها فيها دونه **قوله** كل شيئين هما متغايران هذا مذهب الجمهور وكل شيئين مفهومهما متغايران
كما ان كل متغايرين شيئان بالاتفاق **قوله** ولهذا الاصطلاح فان مشايخنا هذا التفريع يدل على ان
الصفة مطلقا سواء كانت لازمة او مفارقة ليست عين الموصوف فلا غيره وكذا يدل عليه استدلالهم على عدم
المغايرة بين الموصوف والصفة بانا نقول ليست الدار غير زيد كلام صحيح في اللغة والشرع والعرف مع ان الدار
صفاته فلو كان الموصوف غير الصفة لكان كاذبا ويذكر القوم يستدل ايضا على عدم المغايرة بين الكل والجزء
فان اجزاء زيد والدار قطعا فلو كان الجزء غير الكل لكان ذكر القوم ان انسانا آخر غير زيد والا لزم ان لا يكون
مؤلف زيد وسائر ما في الدار غير زيد وذكر ما لا يخفى بطلانه على احد وقيل ان الصفة التي ليست عين الموصوف
ولا غيره هي الصفة الازلية السلبية وقيل بل هي الصفة الذاتية كعلم الباري تعالى وقدرته واعلم ان قول الشارح في
الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعد القوم كونه ارتفاعا للنقيضين واعتذر الامام
الرازي بانه اصطلاح على ان يخصص لفظ الغير بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع
فكان الشارح اومى الى ذكر الاعتذار لكنه بطل قطعا لانهم يثبتون ما ذكروه بالدليل ثم قال بعضهم لو كان الجزء

غير الكل لكان غير نفسه لان الكل اسم لجميع الافراد متساوى الكل فرد منها فلو كان الجزء غير الكل لكان
غير نفسه لان من الكل وفساده ظاهر لان مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته للكل من اجزائه فلو اعتبر كل جزء
وحده فهو مغاير للكل بكل جزء منه حتى يلزم مغايرة الشئ لنفسه ولو اعتبر الجزء مع اغيار فهو عين الكل والجزء
مغاير للمجموع المأخوذ منه ومن اغيار لانه وصاحب العراق بيان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
بمعنى انهما مغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الهوية كما هو الواجب في كل موجود فاضل التفتازاني بان الكل
هو الاجزاء والتفتازاني الجزء كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والعدرة مع الذات وما
ذكر مما لا يتصور اتحاد ما بحسب الوجود والهوية وما يقال من ان الاتحاد بحسب الوجود اعم من الاتحاد بحسب الصدق فلا
يدفع الاعتراض عن عباد لك المحمود لان الاتحاد مع الذات بحسب الوجود وليس بشئ **قوله** ثم التباين ان تقابلا بان امتنع اجتماعهما
في موضوع واحد الى التباين بان متقابلا بان بذكر القيد والا فهما متباينان غير متساويين وقد اوفى المصالا هذا
قوله في زمان واحد قال الفاضل المحشى قيل التقييد بزمان واحد زيادة تصريح بالمراد فان الاجتماع في موضوع
واحد يتبادر منه اتحاد الزمان حتى قد يتوهم بعضهم ان هذا القيد مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد فاعترض
بانه زيادة تصريح بالمراد فكان الكتمة فيها دفع توهم التجوز في الاجتماع او قد يقال مجازا اجتمع هذا ان الوصفان في
ذات واحدة وان كانا في زمانين وفيه فافهم **قوله** وقد اعتبر في الموضوع وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد
والاظهر انه يقال ليندرج فيه جميع اقسام المتقابلين فانه لا يتبع اجتماع المتقابلين في موضوعين ولا في موضوع واحد في زمانين
قوله لان المتقابلين اما وجوديان واحدهما وجودي والمراد على ما يوجد حتى ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه
ويجوز ان لا يكون موجودا في الخارج فيجوز ان يكون كل من المتقابلين معدوما في الخارج فانا المفهوم الاعتباري وسلبه
متناقضان ومتقابلان بالايجاب والسلب وفيه تامل وهذا لو كان المعنى لا يناسب هذا المقام كيف وقد وقع
البحث فيه بجواز ان يكون التقابل بين العدمين فتدبر **قوله** او بحسب جنسه القريب كما ذكرنا بطريق التمثيل
او بحسب جنسه البعيد كعدم البصر عن الشجر والحجر **قوله** فعدم وملكة حقيقتان بالحقيق من العدم والملكة اعم من المشهور
على عكس الحقيق والمشهور في المتضادين والمعتبر باعتبار المعنى الاعم الحقيق من العدم والملكة والمشهور

من التضاد **قوله** اى يكون المتقابلان فيهما اما في الثبوت اى في الوجود اللفظ وهذا وجود مجازى للسلب
والايجاب واما في العقد والتصور اى الوجود الذهنى وهذا وجود حقيقى لهما وليس لواحد منهما وجود عينى
لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات العينية بل من الامور الزمنية فبطل ما في شرح المقاصد من ان معنى
قولهم ان وجود الايجاب والسلب اى الثبوت والعدم ان السلب باعتبار اشتماله على اعتبار النفى لا ذوات حقيقة والا
لكان الانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا مثلث ولا اشياء غير متناهية كذا ذكره ابن
وجه سيأتى ظهر ان ليس معناه ما فهم بعضهم انه ليس في الخارج شئ هو الايجاب او السلب كيف ولا يتصور الا مثل
السواد بالنسبة الى الاسود وهو موجود في الخارج ثم لا يخفى عليك ان تخصيص نفى الوجود العينى بالمتقابلين فيما
لم تقابلا بان تقابل التضاد موجود اما في الخارج وتقابلهما باعتبار وجودهما في الخارج معيا لا موضوع واحد
في زمان واحد وقد يكون المتقابلان تقابل التضايف كذا ذكر على ما ذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب
من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والتقابلان تقابل العدم والملكة
يكون احدهما امرا عن الملكة كالبصر مثلا موجودا خارجيا وتقابله مع العمى باعتبار هذا الوجود الخارجى **قوله** بل هما من
العقود العقلية الواردة على ما قيل في العقل من النسبة الثبوتية وانما يتوقف النسبة السلبية لان الايجاب والسلب لا يرد
ان عليهما لان منع النسبة السلبية هو ان يعتبر انتفاء اسماء يثبت شئ لشئ وظاهر انه لا يتصور ان يرد عليه الايجاب
والسلب فتامل **قوله** والعقول الدال عليها اللفظ انه مجرور معطوف على العقود وقد يقدر بالرفع عطفا على محل من العقود
قوله لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين الذين هما عندهما فان لا زيد ولا عمرو ايضا عمرو معدومة الشئ
على ان العدم المضاف لا تقابل العدم المضاف لصدقهما والواقع على كل موجود في بعض الصور فلا يفيد عدم صدقهما في بعض
آخر فان الاشئ والامكن لا يصدقان على معدوم محقق او مقدر لكنا نفرض صدقهما الكلى بحيث لو صدقا عليه
معدوم يصدق عليه الآخر بكينونة نقيض المتقابل بينهما **قوله** يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر كلامه يدل على ان البصر
وسلب عدم البصر متحدان بحسب المفهوم ولا اختلاف بينهما الا بالايجاب والسلب لكنه غير صحيح لانا نتعقل البصر لا يتوقف
على تعقل عدمه بخلاف تعقل سلب عدم البصر فانه يتوقف على تعقل عدم البصر قطعا واعترض عليه ايضا بان معدوم الاعمى

الاعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية والعقل يحكم بان ذلك المفهوم في نفسه مقابل لمفهوم العمى في نفسه مع
النظر عما ذكر من التفصيل والاتفاق هو الحق اوكذا اخص من مطلق الاتفاق والاحكام الخاصة بالخاص لا يا
طبيعة العام وفيه تامل **قوله** اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بين الوجوديين الذين يمكن تعقل
احدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب اي جواز تعاقب فالاضداد التي لا يجوز بينها تعاقب كالحركة من الوسط
والحركة الى الوسط لا يكون بينهما تضاد حقيقي بل تضاد مشهوري ولما نه انما تعرض لاشتراط التعاقب مع
استنهامة غاية الخلاف ايضا لان السوال كما اورده بالنسبة الى اشتراط غاية الخلاف يمكن ان يورد بالنسبة
الى اشتراط التعاقب **قوله** وبينهما غاية الخلاف في التضاد المشهوري وفيه بحث اذ قد صرح الشيخ الرئيس
وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا وح يكون مثل السواد والصفرة خارجين عن التضاد
مطلقا فلا يصح تقابل الوجوديين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين **قوله** لجواز
ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب بهذا الامتناع مبني على انحصار تقابل السلب والايجاب في التناقض
ويتوهم قال الشيخ في الشفاء ليس كل ايجاب يقابل الكل الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من
حيث هو سالب للمحمول مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور فتامل في كلامه واحفظ **قوله** اجيب بان وحدة الموضوع
معتبرة في التقابل بوجود الملزوم وعدم اللازم وترده لكن بان المراد وجود الملزوم في موضوعه وانتفاء
اللازم عن ذلك الموضوع كحركة الجسم مع اسعافه السخونة اللازمة لها عنه فيتحد موضوع الملزوم وعدم اللازم **قوله**
المثلان لا يجتمعان في محل واحد يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
خلافا لجمهور المعتزلة فانهم قالوا الجسم يعرض له سواد ومثله آخر وآخر ورد بمنع تماثل تلك السوادات
بل هي انواع متفاوتة بالشدة والضعف متشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد وبه
على ما ذكره الشارح ايضا ان عدم التمايز في نفس الامر مم فلا يصح ان يقال فلا اشتباه فلا تماثل لانه فرع
الاثنينية لجواز تمايز المثلين عند اجتماعهما في محل واحد بعوارض مستندة الى الاسباب المفارقة لا الى المحل غاية

ان لا نعلم ذلك فلكان هذا مراده من اعترض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد غايته عدم العلم بالاثنينية وقد يستدل
على امتناع اجتماع المثلين بانه لو جاز اجتماعهما لامتنع الجزم بان شيئا من الاعراض المحسوسة كالسواد والبياض
واحد والتزام ذلك سفسطة **قوله** النوع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب فان التقابل مقول على
اقسام بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد واقوى قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد وفي التجريد
ما يشعر بانه في التضاد اشد لانه قال والشدة فيه اي الثالث اي اشد انواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه
بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فوق التنافي الذاتي
وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد فان الحار والبارد والسواد والبياض ونحو ذلك قابلة
للقوة والضعف بلا خفاء اقول هذا السهو عظيم من ذلك الفاضل فان عبارة التجريد واشدها فيه السلب فكانه لم ينظر
الى التجريد او الى شرحي شروحه نعم قال بعضهم التضاد اقوى اذ في التضاد بين مع السلب الضمني زائد هو
غاية الخلاف وفيه ما فيه **قوله** والمنافاة متحققة من الجانبين فيعتقد انه خير لا ينافيه الاعتقاد انه ليس بخير قيل لتحقق
المنافاة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما ان ايجاب الخير لا ينافيه الا السلب فلا **قوله** والاول
ذاتي اي ليس لكونه منافيا لماهية الخير **قوله** ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض اي بالواسطة وفيه
ابحاث الملزوم للامر العرضي ههنا لان رافع الامر العرضي انما يكون رافعا للذات اذا كان ذلك العرض لازما ومحصول
كلامه ان الرافع بلا واسطة اقوى معاندة من الرافع بواسطة وقد يناقش في ذلك بان المؤثر القوي يؤثر بالواسطة
تاثيرا اقوى من تاثير المؤثر القريب الضعيف فلم لا يجوز ان يكون الحال ههنا كذلك **قوله** وهذا الآخر هو الذي ذكر في
الكتاب والوجوه الثلاثة منقولة من الملخص **قوله** السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا هذا مبني على انحصار
تقابل السلب والايجاب في التناقض وقد عرفت ما فيه **قوله** فان اسد ثالث يستلزم احدهما لا بعينه هذا ما
ذهب اليه الشيخ الرئيس واما جالينوس فقد اثبت واسطة بين الصحة والمرض كما في الناقهين والمشا تخ
فلا استلزام عنده **قوله** الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين آخرين فلا يكون تضاد
حقيقي بين جنسين ولا بين نوعين من جنسين ولا بين الانواع فوق الاثنين بسواء كانت من جنس واحد

اولا واما التضاد المشهور فلا يحصر فيما بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد بل قد يحصر الشيخ
وغيره بالتضاد المشهور بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر وبين نوعين من جنس كالحلو
والحامض وبين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة وبين انواع من جنسين كالشجاعة والتهور
والجبن وفيه بحث لان الشيخ اشترط في التضاد المشهور ان غاية الخلاف وذلك الاشتراط انما يتم
لتحققه بين الشجاعة والتهور والجبن لان الشجاعة وسط وغاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين
الطرف والوسط قوله كالسواد والبياض فانهما نوعان اقول ان اللفظ المفهوم من كلامهم ان السواد في
البياض على الاطلاق فيكونهما نوعين اخيرين نظر بل سوداوات المتفاوتة انواع مختلفة كما اشرنا اليه وكذا
البياضات قوله فان كان في جميع ما يحتاج اليه الشيء هو العلم التام وبعضهم ضروري يحتاج اليه الشيء ما يحتاج اليه
الشيء من العلل القريبة لان البعيدة لا تاثير لها في الشيء بل في العلة التي يؤثر فيه فاما الخمل لا يوجد الطلاوة
في الذائقة حتى وان وجد العسل بل موجد الطلاوة في الذبابة انما هو العسل قال الشارح الصحائفي هذا
حق ثم انهم قالوا ليس المراد من الجميع والجملة ان العلة التامة يجب ان يكون مركبة من عدة امور كما يشعر به ظاهر اللفظ
بل المراد انه لا بد منها من امر آخر يحتاج اليه فيشمل العلة التامة البسيطة كالفاعل الموجب الصادر عنه الجوهر
البسيط بلا توقف تاثيره على شرط ولا تصور مانع منه فتقوله فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال
الموانع ليس كما اقول الشرط يجب في العلة التامة لان وجوب السابق جزء منها قطعا وما يقال انه اعتبار
عقلي لمزيد تاكيد الوجوب حتى كانه معلوم لم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فاعترف بانه جزء منها في الواقع فلا
مساحة في لفظ الجعل او الجعل فتامل قوله وليس المراد من دخول زوال الموانع في العلة التامة ان العدم شيء
وذلك لان بداهة العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ولكن يجوز توقف تاثير المؤثر في الوجود
وافاضته اياه على الامر العدمي كما يجوز توقفه على الامر الوجودي فعلى هذا يجوز ان يكون من دخلية الشيء في
وجود آخر باعتبار وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة او باعتبار عدمه فقط كالمانع او باعتبار
وجوده وعدمه كالمقارن لا بد من عدم الطارئ على وجوده والظاهر ان القائل بان المعلول اذا كان موجودا

فانه يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا يريد ان العلة التامة سواء كانت بسيطا او مركبة لا بد من حصول
جميع اجزائها بحيث لا يكون فيها نقصان تام فالعلة التامة المركبة يجب ان يشتمل على كل جزء من اجزائها على اي حال فرض ولا
يحتاج الى اعتبار امر آخر والا لم يكن العلة التامة علة تامة وزعم صاحب المواقف ان عدم كل شيء من شرط
وجود ان كعدم الباب المانع للدخول فانه ذكر العدم كل شيء من وجوده فضاء له قوام يمكن الكون فيه الا انه ربما
لا يسلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلزوم عدمي فيعتبر منه ذلك اللازم العدمي فيبقى الى الاوهام
ان ذكر العدمي معتبر في علة الوجود وليس كذلك بل العلة التامة يجب ان يكون جميع اجزائها وجودية ولا يخفى عليك
انه تكلف مستغنى عنه فما قررناه قوله والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة وكذا العلة التامة المشتملة
على بعض العلل الناقصة كعدم المانع قوله يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا اعلم ان العلة التامة ان كانت
علة فاعلية وحدها كما عرفت او فاعلية مع الغاية كالفاعل المختار اذا صدر عنه جوهر بسيط او فاعلية با
عتبار شرط وزوال مانع او فاعلية مع الغائية باعتبارهما فلا شك في تقدمها على معلولها بالعلية
واما ان كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية والغائية كما في المركب الصادر عن الفاعل المختار
او الفاعلية مع المادية والصورية كما في المركب الصادر عن الموجب فهي تتقدم على معلولها اشكال لان مجموع الاجزاء
الفاعلية مع المادية والصورية عين المادية المعلولة بحسب الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها عليها مع انضمام الفاعل
وصح او مع الغاية ولا يتصور ايضا تقدم الكل على الجزء وكذا في احتياج المعلول الى العلة التامة المشتملة على المادة
والصورة اشكال مزور اما احتياج الشيء الى نفسه واحتياج الجزء الى الكل بط بل الظاهر ان تلك العلة التامة متاخرة
عن معلولها ومحتاجة اليه نعم كل جزء من اجزائها متقدم على المعلول تقدما ذاتيا واما التقدم الزماني فيجوز فيه
الا في العلة الصورية فانها مع المعلول في الزمان وكذا كل جزء من اجزائها يحتاج اليه المعلول بلا خفاء وقد يقال
قولهم ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على الاطلاق وكذا قولهم يجب احتياج المعلول الى العلة قوله اذ يمتنع ان
يكون نفس المعلول وقد يتوهم ان العلة الناقصة قد يكون نفس المعلول لان العلة المادية والصورية نفس
المعلول ويدفع ذلك بتقييد المؤثر والعلة الناقصة بالوصف فتدبر قوله ويكون المعلول بالقوة وهي المادة

والمراد ان وجود المعلول بالنظر الى المادة نفسها من حيث هي مادة يكون بالقوة كما ذكره الشيخ في الشفاء ان المادة
هي ما لا يكون باعتبارها وحدها للمركب وجود بالفعل بل بالقوة بخلاف الصورة حتى لو جاز وجودها بدون المادة
لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فلا حاجة الى ما ذكره الفاضل التفتازاني من ان اعتبار الفعل والقوة
في الوجوب اولى ليتحقق التوزيع اطرادا وعكسا بالمادة اذ الظاهر الصورة فان وجود المعلول منها بالفعل لا
بالقوة واورد صاحب الصحائف مثالا للعلة الصورية الصورة السريرية والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع
السطح والخط وللعلة المادية الخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة وفيه منع ان ليس المراد بالعلة
الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من الصورة والمادة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي
يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة هذا الا ان الشيخ قال في الاشارات ان حقيقة المثلث متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتان المادية
والصورية وافاد الحكيم المحقق انه انما قال كانهما علتان لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة و
الصورة يكونان للاجسام المركبة فتدبر واعترض على انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة بان الجنس
والفصل من اجزاء الماهية وليس شيء منهما مادة ولا صورة واجيب بان الجنس اذا اخذ من حيث انه موجبه اعني بشرط لا شيء
يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة فلا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا با
بالاعتبار لكن الاشكال باق بالجنس للجواهر المجردة كالعقل وفصولها عند من يقول بها وفي شرح الاشارات
ان الجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الا
فيحمل بانه هو والعلل والمعلولات لا يكونان كذلك **قوله** ويكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله
صار فاعلا يعني ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة
الى تلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول واعترض ايضا على انحصار العلة الناقصة الخارجة عن
المعلول في الفاعل والغاية بان الموضوع في الاعراض من العلل الناقصة الخارجة وليس شيئا منهما واجيب
بان الموضوع جعل من عداد المادة ولم يعد قسما برأسه لمشابهته اياها مشابهة تامة في كونها محلا قابلا اذ في

الكلام اياه الا ان المراد بالعلة الصورية والمادية الصورة والمادة الحقيقيان وبالفاعلية والغائية الفاعل
والغاية حقيقة والظاهر ان المراد بها اعم مما ذكر اي العلة الصورية والمادية الصورة والمادة وما نسب اليهما
وكذا في الفاعلية والغائية ولهذا يعتبر في الجميع بالنسبة فليتامل وكل من من العلل الاربع ينقسم باعتبار
الى بسيط ومركبة والى كلية وجزئية وباعتبار الى مشتركة ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل وباعتبار
الى قريبة وبعيدة **قوله** واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة هذا جواب عن سوال مقدر تقريره ان انحصار
العلة الناقصة الخارجة عن المعلول في الفاعلية والغائية ممنوع لان الشرائط وارتفاع الموانع من العلة الناقصة الخارجة
قطعا وليس منها الوجود ولا لاجلها الوجود فاجاب الشارح بان الشرائط وارتفاع الموانع اما من تتمة العلة المادية
لانها علة قابلية والقابل انما يكون قابلا بالفعل باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة الفاعلية لان
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فلا حاجة
على التقديرين الى الافراد بالذكر وبعضهم جعل الالات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة **قوله** المعلول الواحد
بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان قد جوز بعض المعتزلة اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص
واستدل بان الجوهر الفرد اذا التصق بيد زيد وعمرو ويدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر واحد من القوة والسرعة
فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان في استناده الى واحد منهما فقط مع انها واحدة بالعدد
بالشخص اذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر حركتان لامتناع اجتماع المثلين ولذلك فرض في الجوهر الفرد دون الجسم
حيث يمكن تعدد المحل ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كساير الحوادث وهو الحق
ولغيرهم انا لا نسلم استناد هذه الحركة الى كل واحد منهما بالاستقلال بل هي مستندة الى المجموع منهما معا فكل
واحد منهما جزء العلة لا علة مستقلة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها
قوله فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما معا لا شبهة في ان احتياج الشيء الى الآخر في وجوده
واستغنائه عنه فيه متنافيان فلا يتصف ذلك الشيء بهما معا سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين
فان تعدد السبب لا يجوز اجتماع المتنافيين فلا وجه لما قيل لا استحالة فيه لان الاحتياج الى احدهما من حيث انها علة

موجبة له والاستغناء عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة
قوله على معنى ان احد المتماثلين واقع باحدهما هذا هو المتبادر من قوله واما المتماثلان المتحدان بالنوع
فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين ولو قيل المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يعلل بعلتين كما هو المشهور للكان
لبيان معناه بان بعض افراده واقع بعلة وبعضها باخرى فاية ظاهر وفع ذهاب الوهم الى ان معناه ان
الطبيعة النوعية توجد في الاعيان في ضمن الافراد من العلل متعددة واما ذهابه الى ان معناه ان جزئيا
منها يجوز ان يعلل بعلل متعددة فبعيد جدا بل لا يمكن ذكر هذا المقام قوله على معنى ان السواد محل وحاصله
ان كلا من التقادين معلل بمحله اما واحدة او هو غيره على التقديرين يكون لكل من التقادين علة مستقلة
مخالفة لعلة اخرى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان العلة المستقلة التي اعتبر فيها محل احدهما يخالف ما اعتبر فيه
محل الآخر قوله الطبيعة النوعية اما ان يكون محتاجة هذا السوال الامام الرازي وتوضيحه ان الطبيعة النوعية اما
ان يكون محتاجة اي متحققة لذاتها او لازمها الخارجة الواحدة من العلتين المستقلتين بينهما فلا تعرض لتلك
الطبيعة للحاجة الى غيرها فيلزم ان يعلل الفرد ان المتماثلان ثلاثة منها بتلك العلة الواحدة بعينها لاستحالة انفكاك
ذات الشيء او لازمه عنه واما ان يكون عينية عنها فلا تعرض من تلك الطبيعة للحاجة اليها فلا يعلل بشيء من العلتين المستقلتين
وانت خبير بما هذا السوال غير وارد بعد تبين المراد من تعليل الواحد بالنوع تعليل الواحد بامر معناه ان احد المتماثلين واقع باحدهما
والآخر بالآخر فتدبر وقد اجاب الامام بان الطبيعة غير عينية عن كل واحدة من العلتين المستقلتين لكنها محتاجة الى
علة ما لا بعينها فلا يلزم ان لا يكون الطبيعة معللة بشيء من العلتين بل يجوز ان يكون تعليلها بالعلة المعينة
بالشيء من جانب العلة بان يكون هذه العلة المعينة يقتضي العلية لتلك الطبيعة وتلك الطبيعة المعينة ايضا كذلك
فالطبيعة هو كونها مستغنية عن خصوصية كل منها يكون معللة بهما وقد رده بعض المحققين بانه يجوز ايضا على
الوجه الذي ذكره ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين بان يكون محتاجا الى علة ما ويكون
غير خصوصية كل منهما ولا يلزم الاحتياج والاستغناء بالنسبة الى كل منهما فلا يتم البرهان المذكور فتامل
وللحق ان يقال لا وجود للطبيعة النوعية في الخارج بل الوجود فيه لاشخاصها كما مر ولا يجب ان يعلل الاشخاص

المتماثلة بعلة واحدة بل يجوز تعليلها بعلل متخالفة يكون شيء احيانا بهذا واحيانا بهذا والجواب الذي ذكره الشارح
المحقق فتدبر قوله والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها وسيجيء في الشرح ما ينافيه وذلك فلا تغفل
قوله وكذا البسط قد يقدح في ان تعدد الالات او القوابل مثلا تعد الالات النفس الناطقة الانسانية
التي تقدر عليها افرادها المتكثرة بحسب تعدد الابدان التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها ومثل تعدد القوابل العقل
الفعال الفيض للحوادث في عالم العناصر على المواد العنصرية المختلفة بحسب الاستعدادات الحاصلة من الحركات
الفلكية فقول المحقق في شرح الاشارات لا فرق عندهم بين البداء الاول وبين القول المجرد في ان العقل بتوسط
آلة وما دونها بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط موضع تامل واما قوله اشار به كالعقل الاول فليس وجه انه
ليس صدور الآثار المختلفة عنه بتعدد الالات او القوابل بل بحسب الجهات التي تختلف بها حالة وتفصيله ان العقل
الاول وان كان بسيطا واحدا بالذات والحقيقة لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة وجوه كثيرة هي الوجود
والوجوب بالغير والامكان والهوية ويعقل ذاته ويعقل مبدأه فصدر عنه باعتبار وجوده عقل ثان وبما
اعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الاول وباعتبار امكانه الفلك الاول نفسه والاشرف الى جهة الاشرف
والاخس الى الاخس وكذا يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر
وليست العقول متفقة الانواع حتى يكون متفقة الآثار ويلزم من كل منها عقل ونفس وفلك لا الى نهاية والواحد
انما لا يجوز صدور الكثير عنه اذا كانت جهة الصدور واحدة واما اذا تعددت فيجوز ان يصدر عنه الآثار
المتكثرة وبذلك يظهر فساد ما توهمه جماعة وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن البداء الاول
الا واحد وهو المعلول الاول وعنه واحد هو الفلك وعنه واحد هو الثالث ويلزم خراب العالم لانه يوجد حينئذ
ليس احدهما في سلسلة الترتيب على الآخر لها بتوسط او بغير وبسط وهذا باطل فان وجود الموجودات المتكثرة
التي لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة ولا حاجة الى ما ذكره المحقق من انه اذا صدر عن البداء الاول علة فكونه
معلولا اول يجوز ان يصدر عنه لا بتوسط المعلول الاول معلول ثان وبتوسط المعلول الثاني معلول ثالث وعلى
هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه لا بتوسط لكل واحد منها معلول آخر وبتوسط لكل ثلثة منها معلول آخر وعلى هذا بتوسط

كل اربعة وفيه الاحالة بما له وحاصله انه يجوز ان يصدر عن الواجب بسيط معلول بسيط ماهية جملة او فواصل و
واذا صدر عنه بسيط من المعلولات الغير المتناهية فيجوز ان يصدر عن كل واحد منها مثل تلك الكثرة بالنظر الى ما تحت
او الى فوقه جملة او فواصل فيكون السلسلة غير متناهية ولا يلزم كون كل واحد من الشيئين علة للآخر لجواز ان
يكون احدهما من سلسلة والاخرى من اخرى على ان ما ذكره غير موافق لما تقرر عندهم من ان البداء الاول واحد
من جميع الجهات لم يصدر عنه الا واحد فقط وما يجب التنبيه له ههنا ان الثابت عندهم امتناع صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي بنحو كيفية صدور الكثير عنه على ما ذكرناه لكنه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به فلا
قطع بانحصار العقول في العشرة ولا بانحصار جهاتها ولا بخصوصية جهة شيء معين ولا بانحاء التوسط
بين البداء الاول والعلل الاول عقل واحد فقط ولا بامتناع صدور الافلاك من العقل الاخير لتعدد جهاته
او بوسط العقول المتقدمة ولا بامتناع صدور تلك الثوابت من العقول الكثيرة الى غير ذلك من الاحتمالات المحتملة
فتامل فانه من المواضع ومما ذكروه في بيان ان الوجوه ليست عللا مستقلا بل شروط وانتفاء موانع
تختلف باحوال العلل الموضح كما اشرنا اليه فلا يرد ان العدمي لا يصلح علة للموجودات الخارجية وان امكان الشيء
لو كان علة شيء لكان كل امكان صالحا للعلية لاشتراك الامكان فليكن امكان اي معلول فرض علة لكل فيكون واجبا
لذاته وكذا الوجود والوجوب لاشتراكهما عليا نقول اشتراك الامكان والوجود والوجوب ليس على سبيل التشكيك
بل على سبيل التسليك فلا يلزم ان يكون مقتضيات الافراد متفقة **قوله** واما البسط الواحد الحقيقي الذي
لا تعدد فيه بوجه من الوجوه اي لا بحسب الخصوصية ولا بحسب الاعتبار ولا يكفي في بيانه قوله من غير الة وقابل فتدبر
احدهما امر اضافي فان العقل اذا ادرك العلة والمعلول من حيث اتصافهما بصفة العلية والمعلولية ادرك بينهما
اضافة ونسبة اي صدور ومن حيث العلة ثم يتفرع عليها من النسبة العارضة لذات العلة والمعلول في العقل
اضافتان تعقلان معا احدهما المصدرية اي كون الشيء مصدرا فانها اضافة عارضة لذات العلة في
العقل بالقياس الى معلولها والاخرى الصادرية اي كون الشيء صادرا فانها اضافة عارضة لذات المعلول في
العقل بالقياس الى علته وليس في الخارج الا الذات لا الاضافة العارضة بها فليس اللام فيها **قوله** واما كون الواجب

يجب عنها المعلول واعرض عليه صاحب الحاكمات بان هذا المعنى ايضا مفهوم اضافي متاخر عن ذات العلة والمعلول
فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول واجاب بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول المعين ليست
بتلك الخصوصية مع المعلول الاخر لو لم يكن اقتضاؤها لذلك المعلول المعين اولى من اقتضائها للمعلول
الاخر وهذه الخصوصية من الصدر فيكون موجودا قطعا ومتقدمة على المعلول فالمراد من كون العلة
بحيث يجب عنها المعلول تلك الخصوصية فيعبر عنها بالصدرية وبالصدور وبالعلية وان كان بطريق
التجوز وذلك الضيق البيان على ما هو المقصود في هذا المقام ومن ان الخصوصية يجب عليها انها اضافية ايضا كما سبق
ليس المراد بها مفهوم الاضافة بل الامر المخصوص الذي له اختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع
غيره وخلاصته انه لا بد للمراد ان يكون في جانب العلة امر مخصوص يوجب المعلول الخاص ايجابا خاصا ويكون
منشا لتلك الاضافات لكن قد عبر واعنها ولا منازعة فيه وانه موجود ومتقدم بالضرورة اقول قد علم
من قولهم وذلك الامر قد يكون موردا للعلة بنيها وقد يكون حالة تعرض لها انه لا يجب ان يكون ذلك الامر فاعلا في
الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون الفاعل الواحد بالذات العدمية العارضة له اختصاص بالمعلول المخصوص
وبكل حالة اخرى عدمية اختصاص بالمعلول الآخر كما ذكروه في بيان صدور الآثار المتعددة من العقل الاول
وغيره من العقول فلا يلزم ان يكون الخصوصة اي الامر المخصوص الذي له ارتباط واختصاص بالمعلول المخصوص
موجودا فتامل قال الفاضل المحشي بما ينفع ما ذكر من حديث الخصوصية وان جنحوا ما لوافيه الى دعوى
الضرورة يعني قد ينفع ما ذكر من انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول المعين ليست بتلك الخصوصية
مع غيره بما يتال بجوز ان يكون لذات واحد خصوصية مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور بكمالها لا ببعضها دون بعض فليس لها خصوصية مع كل واحد من تلك الامور المتعددة حالة
ليست بها مع غيره وان كانت لها خصوصية مع جميع تلك الامور المتعددة المتغيرة في الجملة ليست لها مع غيره وما ينفع
من ظواهر عبارات الفاضل ما منع الخصوصية للعلة مع المعلول اي لا يلزم ان يكون للعلة خصوصية باعتبارها بصدر
عنها معلولها المعين فليس فيه وجه بوجه فالصواب ان يقال لو صدر عن الواحد الحقيقي شيآن فمفهوم عليه

لاحد منها غير متقدم عليه للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لايكون مع الآخر فاذا فرضناه واحدا حقيقيا
لايكون واحدا من جميع الوجوه والذي يقتضيه النظر الصايب انه لايتجه عليه منع حديث الخصوصية كما شنع به ان
بالغ فيه عليه كلام الفاضل المحشي في شرحه للمواقف وانه لاينبغي لاحد ان ينازع في هذا المعنى بل ينبغي له ان
يقول الواحد من جميع الوجوه امر فرضي لاوجود له في الخارج فان المبدأ الاول كما هو الحق فاعل مختار له صفات
حقيقية فليس بواحد من جميع الوجوه ولو قالوا الكلام في صدور تلك الصفات او انه تعالى موجب بالذات فنقول
انه تعالى متصف في نفس الامر بحسب الخارج بالسلوب والاضافة فله تعالى في سلوبه واضافاته كثرة اعتبارية فيجوز
ان يصدر عنه باعتبارها امور متكثرة فتامل فان قولهم الواحد من جميع الوجوه لايصدر عنه الا واحد ليس
لمنع ولا لامر فيما ذكروه فقعقعة فتذكر حكي ان بهمنيار من الحكماء المجوس كتب الى الشيخ ابي علي سينا ان
يرشح البرهان عليه فافاد في انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي شيئان كا و ب يلزم من صدور ا عدم
صدور ب لان ب ليس ا وليس نقيض ا فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه بهمنيار بان اللازم صدور ا
وصدور ماليس ا لا صدور ا مع عدم صدوره حتى يلزم اجتماع النقيضين فبهت الشيخ وقال الامام
الرازي والعجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يعمله في مثل هذا المطلب الاشرف فيقع في
غلط يضحك منه الصبيان والذي يدور في خلدي ان ما ذكره الشيخ كلام رصين لان مراده انه اذا صدر
من الواحد الحقيقي ا و ب فباعتبار صدور ب عنه لايصدر ا بالضرورة وحيث لامجال لتعدد اعتبار العقد
فيه يلزم ان يصدر عنه ا بهذا الاعتبار فالتناقض لازم قطعا هذا وقد خبط في تحرير كلامه اقوام فلا نتبع اهواء
هم بعد ما جاءك من الحق هذا قوله وحينئذ يلزم التسلسل في الامور الجمعية هذا مبني على كون ذلك الامر موجودا
خارجيا وقد عرفت ما فيه فالوجه ان يقتصر على قوله فلا محالة يكون تلك الامور مختلفا كما اقتصر عليه في بعد حيث
قال ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون واحدا من جميع الوجوه قوله قيل المصدرية ان لم يكن صفة
حقيقية القول فقد صدر عنه اثنان فليس لايراد منع الاشكالية الثلثة المشهورة ههنا بعد تنقيحه ذلك
الامر اولا بانه قد يكون من موثرات العلة وجه وجيه فتامل قوله وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهتان

لابعاد

لابعاد المصدرية مستثناة عن نفي الصفات بقرينة المقام اذ الكلام في الواحد الذي هو مصدر فالمعنى لايكون
للمصدر صفة الا المصدرية فانها ساقطة عن اعتبار الجهة لانه لاوجه له يعرفه من يعرف المقام قوله وايضا الوجه
هذا الدليل الظاهر انه بعض اجالة على الوجهين ويمكن ان يجعل الوجه الثاني في معارضته بان يقال لنا دليل يدل
على انه يصدر عن الواحد اثنان لانه لو صدر عنه شيء لما عاد من صاحب الصحايف بان المعلول له ماهية
ووجود كل منهما صادر عن الفاعل الواحد وزعم انه حق والحق انه ليس بشيء لان الماهية مع الوجود لايتغايران
في الخارج كما سبق على انه قد عرفت ايضا ان المعلول اما الوجود او اتصاف الماهية به فلا نم ان كلا من الماهية وا
الوجود معلول كما زعمه وقيل قولهم الاجزاء جنس الحقيقة فاسد لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس
وفصل وهذا خبط نشأ من اشتباه الاجزاء العقلية بالاجزاء الخارجية قوله وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني
يعلم بقولنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لايكون ما نسبة بل يكون عين المصدر لها ان قوله في الوجه الثاني فكونه مصدرا
مغاير له ثم فلا يلزم ان يصدر عن الفاعل اثنان والحاصل ان كلا من الوجهين مبني على مغايرة كونه مصدر المصدر
عنهما يدفع الوجهين معا وهو ظاهر قوله واما المعارضة بالجسمية التي يقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية
فساقط فان الجسمية لها وايضا الشرطية ههنا متعددة فان اقتضاء التحيز باعتبار الحيز واقتضاء
قبول الاعراض باعتبار الاعراض ولا نزاع في صدور الآثار الكثيرة من البسيط عند تعدد الشرط وهو مبني
بان المراد ان الجسمية يقتضي القابلية للتحيز والقابلية للاتصاف بالاعراض فانها يستند الى نفس الجسمية
وليس انها يقتضي التحيز اي الحصول في الحيز بالفعل والاتصاف بالاعراض بالفعل حتى يكون اقتضاؤهما
بواسطة الحيز والعرض نعم يرد عليه ان قابلية التحيز والاتصاف من الامور الموجودة يقتضي موثرا الا ان يعتبر
الاتصاف بالقابلية قيل ويمكن ان يدفع النقض ايضا لان القابلية من النسب والاضافات التي قالت الفلاسفة
بوجودها لكنهم لم يقولوا بوجود جميعها بحيث يتناول القابلية قوله هل يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له
ذهبوا الى جوازه وقالوا ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به واما الحكماء فقالوا
الشيء الواحد الذي لايتكثر بوجه من الوجوه لايكون قابلا لشيء وفاعلا له وهو اعم من ذلك امتناع اتصاف

لايتمايزان كخ

عرة

بصفات حقيقية اقول حقيقة الفعل غير حقيقة القبول اى مفهوم كون الفاعل فاعلا غير مفهوم كونه قابلا با
لضرورة فلو كان الواحد من جميع الوجوه قابلا لشئ وفاعلا له لم يكن واحدا كذلك اذ يلزم التكثر فيه
ولو بالاعتبار وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى وزيادة الوضوح قوله احدهما ان القبول والفعل هنا
فبيان هذا الوجه مختص بهذا البحث بخلاف الوجه الثاني قوله عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون
نسبة الفعل واقعة لا بمعنى ليس المراد من اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل ان يكون نسبة القبول
بعينها نسبة الفعل اذ لا يشتبه على احد ان الاول نسبة الاستفادة والثاني نسبة الافادة فلا يتصور
ان يكون احدهما عين الاخرى بل المراد من اتحاد النسبتين بينهما مع المنتسبين الذين اعتبر النسبة
الاخرى بينهما كما ذكره الشارح قوله فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من
حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فقيل عليه لا فرق بين الفاعل والقابل في الاستلزام وعدمه فانهما اذا
اخذا مع جميع ما يتوقف عليه التاثير والتاثر كان استلزامهما للمفعول والمقبول ضروري واذا اخذ وحدهما فالفاعل
وحده لا يستلزم المفعول كما ان القابل وحده لا يستلزم المقبول واجيب بان الفاعل وحده قد يستلزم المفعول
كما اذا كان علة تامة بخلاف القابل وحده فانه من حيث هو كذلك لا يستلزم المقبول في شئ من الصور والاستلزام
في الجملة ينافي عدم الاستلزام مطلقا فالفعل والقبول لو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان
الاستلزام وامتناعه من تلك الجهة وانه محال لا يقال القابل وحده قد يستلزم المقبول كالماهية بالنسبة
الى لوازمها لان الاستلزام من جهة الفاعلية لا من جهة القابلية فافهم قوله الوجه الثاني ان القبول غير الفعل
فلا يكونان واحدا ويرد عليه ان القبول والفعل ليسا من الموجودات الخارجية وما ذكره مبني على كونهما منها وايضا
لو صح هذا الوجه لزم ان لا يكون الواحد قابلا وفاعلا للاثر فتامل فان للتامل مجال اجاب المص بان عدم استلزام
الشئ في هذا الجواب ظاهر الفساد لانه قد يكون الجهة متعددة والكلام فيما اذا اتحد الجهة قوله ولهذا قيل نسبة
القابل الى المقبول بالامكان العام لان معنى قابلية الشئ للشئ انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب
وقيل لانه ذكر بل المعنى انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص وعلى تقدير التسليم فنقول

الامكان

الامكان العام من حيث هو يحتمل الامكان الخاص فنسبة القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان
الخاص فيلزم التناقض اللهم الا ان يصار الى الاصل الجواب فيقال يجوز ان يكون هناك اعتباران بعض
الوجوب باحدهما ولا يتعين بالاخر وكان هذا هو السر في تعبير المص بقوله ولهذا قيل لا فليتامل
قوله الباب الثاني في الاعراض وانما قدم مباحث الاعراض على مباحث الجواهر لان العرض قد يدرك با
لحواس الظاهرة بخلاف الجوهر وقد يتوصل باحوالها الى احوال الجواهر ونظر التعليم يقتضي تقديم الاسهل
الوسيلة قوله وذكر فيه اربعة فصول الاول في الامور الكلية وجعل بعضهم الاين فصلا برأسه لكثرة مباحثه
وتعلق وجه هو هو بها قوله العرض هو الموجود في موضوع اي في موضوع يكون موضوعيته [illegible]
الموجود وانما فسرنا بذلك لئلا يتوهم انتقاض التعريف بالجوهر الحال في موضوع العرض قوله فان لفظة كذا ابدا
الاشتراك اي ابدا بالاشتراك اي الاشتراك بحسب الاطلاق لا بحسب الوضع فيتناول الحقيقة والمجاز وبالتشابه
الاشتراك المعنى اي يكون اللفظ دالا على المعنى المشترك المتناول لتلك المعاني المختلفة سواء كان بطريق التواطي
او بطريق التشكيك وقد يخص الاشتراك بالاشتراك اي الوضعي ويتوهم من التشابه ما يكون بطريق التواطي
والفضل للمتقدم قوله فان بعض هذه الامور بالاضافة كما في الكون في الحيث وفي الراحة وفي الحركة وفي
كون الكل في الجزء وقد يقال الكون في الثلثة الاول بالاشتمال اما كون الخاص في العام وكذا كون الجزء في الكل
فالظاهر انه بالاشتمال والكون في الزمان والمكان فبالظرفية فافهم قوله ولا كجزء منه بحيث ينتزع عنه كالكون
اللونية في السواد واما كون الجزء الحقيقي في كله فلا حاجة بذلك اذ يصدق عليه انه لا كجزء منه ضرورة انه ليس
شايعا لنفسه وقد يقال تعريف الكون في الموضوع بما ذكره صادق في نفسه على كون الكل في الجزء وكون الخاص
في العام والقوى بانهما لا يندرجان تحت قوله الكون في شئ اذ لا يفهمان منه الا بقرينة فلا حاجة الى
اخراجهما بقيد تكلف كما لا يخفى فزاد بعضهم قيدا آخر وقال هو الكون في شئ لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية
لا يصح مفارقته عنه احترازا عنهما فتامل قوله والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنسيتها في
تسعة لان التسع ووجه الانحصار الاستقراء الناقص وانما قال والمشهور لانه قد خالف بعضهم فجعل المقولات

العرفية ثلثة الكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها اربعا فقال
الحركة مقولة برأسها **قوله** وتحقيقها ان الاضافة. وافاد الفاضل المحشي ان هذا التحقيق للرسم
المذكور وتفصيل لمفهومه لانه حد للاضافة اذ لا حد للاجناس العالية ولا رسم لها تاما على ما هو
المشهور بينهم قد اشتهر ان المقولات اجناس عالية لا جنس لها فلا حد ولا رسم رسما تاما
والا يلزم ان يكون لها جنس لكن ذلك المشهور اي كونها اجناسا عالية لم يثبت او اشتهر عدم
تحديد الاجناس العالية لكنه مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية
فتدبر **قوله** وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة فظهر ان الاضافة مباينة لسائر
النسب لا جنس لها كما زعم بعضهم **قوله** واعلم ان السطح والوضع خارجان عنها قيل لو صح [illegible]
فلا يرد النقض به اصلا والنقطة من مقولة الكيف ورد بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة والنقطة
خارجة عنها ويمكن ان يقال انها مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات **قوله** والحق ان العرض ليس بجنس
لها ومحصوله ان العرض ليس ذاتيا لهذه الاجناس الا ان بين الثبوت لها لكن العرض ليس بين
الثبوت لها فلا يكون ذاتيا ولا جنسا لها ورد عليه ان الذاتي ان يكون بين الثبوت اذا كان ماله
الذاتي معقولا بالكنه وهو ممنوع **قوله** اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض وذهب
طائفة من القدماء الى جواز انتقالها ممن يرى لها الا غيرها وتمسكوا فيه بان حرارة النار ورائحة المسك
مثلا ينتقل الى ما جاور النار والمسك وفساده ظاهر لان الحاصل فيما جاورهما شخص آخر من الحرارة او الرائحة
محدثة الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة وتفيض من العقل الفعال عند الحكماء بطريق
الوجوب عقيب الاستعداد الحاصل من المجاورة واحتج عليه بان المقتضي وفيه تامل لانه ان اريد به
المقتضي التام فلا نم قوله فيكون الموضوع من جملة المشخصات وان اريد به المقتضي في الجملة فلا يدوم لقوله
والا لكم انواعها في الشيء حرها ويمكن ان يقال المقصود في الاقتضاء السابق عن غير الموضوع لثبت
كونه من جملة المشخصات **قوله** والا لاستغنت عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه يكتفي بغير

الموضوع وذلك لانه في وجوده مكتف بموضوعه فحيث يكون المقتضي لتشخصه امرا مباينا يلزم استغنائه
عن الموضوع وهذا ابتناء على كون الموجد علة تامة وفيه ما فيه ويحتمل احتمالا مرجوحا ان يكون المعنى
ان العرض على ذلك التقدير يستغني عن الموضوع لان استغنائه في تشخصه عنه يلزم استغنائه في وجوده
عنه اذ التشخص مفتقر الى الوجود فالافتقار في الوجود يستلزم الافتقار في التشخص وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم ولا يخفى عليك انه لو قيل لو لم يكن المقتضي لتشخص العرض موضوعه او ما يحل فيه هو
موضوعه بل شيئا غيرهما يلزم استغناء العرض عن الموضوع لكان اخصر واحسن اذ لا يتجه عليه انه لا يطرد في
عرض تشخصه نوعه في تشخصه وانه يجوز ان يكون تشخص العرض بهويته الخاصة **قوله** او ما حل فيه ان في محالها
وعلى تقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع واما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلانا ننقل الكلام
الى علة تشخص ذلك الحال في محل العرض فيؤل العلية الى المحل دفعا للدور والتسلسل **قوله** فلا يصح الانتقال عنها
وذلك لان الشيء المنتقل من محل الى آخر يجب ان يكون باقيا بتشخصه فانه معلوم بالضرورة واذا كان تشخص
العرض لمحله امتنع بقائه بتشخصه عند انتقاله عن ذلك المحل فلا يمكن انتقاله عنه قطعا هذا واما قوله لانه اذا
كان الموضوع مشخصا فمأخوذ من دليل آخر وهو ان العرض محتاج الى محله بالضرورة فمحله المحتاج اليه اما معين
فلا يفارقه واما غير معين فهو ليس بموجود لان كل موجود معين قطعا فيلزم ان لا يوجد العرض في الخارج
لانتفاء المحل المحتاج اليه فيه وان يكون ما ليس بموجود محلا للموجود وظاهر هذا الدليل جار في الجسم بالـ
نسبة الى الحيز ويرد عليه ايضا انه غير معين بمعنى انه لم يعتبر فيه التعيين لا بمعنى انه يعتبر فيه عدم التعيين حتى
يلزم عدم وجوده في الخارج والفرق بينهما ظاهر الاول مثل الثاني وفيه تامل **قوله** وهذا الطلاق في الجسم في احتياجه الى
الحيز بهذا الدفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما ثبت امتناع الانتقال
على الاعراض يلزم ان يكون الحال كذلك في الاجسام ووجه دفعه ان الجسم المشخص غير محتاج في وجوده وتشخصه
الى الحيز المعين فانه قد ينتقل من حيز الى حيز آخر مع ان ذلك الموجود المشخص بعينه والظاهر عبارة الشرح
الجسم المحتاج اليه في كونه متحيزا واعترض عليه بان الجسم المشخص لا يتصور وجوده الا في حيز ما فبانتفاء طريق

علم ان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الا مطلق الحيز اقول هذا الاعتراض غير متوجه على القايلين
بان الحيز هو السطح الباطن فتامل **قوله** فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا والمشهور ان هذا وجه مستقل
وذلك انهم قالوا معنى القيام التبعية في الحيز فيجب ان يكون المتبوع متحيزا بالذات هو الجوهر لا غير فكان
مراد المصنف ذلك **قوله** يلزم ان يكون حصول كل منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر فيه الخ اى لفظة في الآخر
وقعت سهوا بدل لفظة في الحيز كما لا يخفى ويمكن ان يقال مراده يلزم توقف حصول كل منهما على حصول
الآخر الا انه لما كان كل منهما عرضا ولا فرق بين حصول العرض في نفسه وبين حصوله لمحله كما قيل ضم اليه لفظة
في الآخر وفيه فتدبر ولو اكتفى بتقدم المحل على الحال وقيل يلزم تقدم كل منهما على الآخر لكان اظهر وقد يقال مراده
حصول كل منهما في الآخر يتبع لحصول الآخر في الحيز ومعناه ان حصول كل منهما في الآخر لاجل حصول الآخر حتى
يحصل بواسطته له الحصول في الحيز وهذا مع ركاكته ليس من الدور في شيء فالرجوع الى الحق خير **قوله** وان كان
الى آخره يلزم الترجيح بلا مرجح هذا لازم فيما سواء كان ذلك الغير الثالث جوهرا او عرضا وعلى تقدير كونه عرضا
لا بد من الانتهاء الى الجوهر فيقوم به جميع الاعراض تامل **قوله** فان الحركة هي المنعوت بالسرعة والبطوء دون
الجسم اى الحركة يوصف بهما حقيقة وبالذات كما يقال حركة سريعة وبطيئة ولا يوصف الجسم بهما كذلك فيعلم انهما
لاحقان للحركة دون الجسم والجواب انهما من الامور النسبية الاعتبارية ولذلك تختلف حال الحركة فيهما بالاضافة
ولا نزاع في قيام الامور الاعتبارية بالاعراض وانما النزاع في قيام العرض الموجود بالعرض الموجود **قوله** منع
الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وبقاؤه عنده عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وانما ذهب
اليه ذلك لان علة الاحتياج الى المؤثر عنده هو الحدوث ولا حدوث حال البقاء فيلزم استغناء العالم حال بقائه
عن الصانع المؤثر فدفع ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وان كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دايما
كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بتوسط احتياج شرطه فلا استغناء اصلا وفيه ان قاعدة الا
الاشعري استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فعلى ما ذكر في الرفع يلزم عدم استناد الجوهر بالذات حال
بقائه تعالى فتدبر وان اللازم على ما ذكره انما يذهب الى عدم بقاء العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر الى عدم بقاء العرض

مطلقا

مطلقا

مطلقا ويمكن ان يعتذر عن الاول بان القاعدة هي استناد جميع الممكنات اليه تعالى بالذات في صدورها وبقائها
لا مطلقا وعن الثاني بانه لما تعذر تفصيل انواع الجوهر والعرض واشخاصهما وتعين ان اى عرض
شرط لبقاء اى جوهر ويحتمل ان يكون كل عرض بعرض شرطا لجوهر ما ذهب الى عدم بقاء العرض مطلقا
قوله واللازم ظاهر البطلان بل هو شنيع خارج عن الحس **قوله** لانه قيل لزواله كان ممكنا والا لما كان موجودا **قوله** لان و
وجود الضد الطارى على المحل وايضا الرفع اسهل من الرفع اقوى لحدوثه وقربه من السبب فتامل **قوله** فان كان شرط
وجود العرض الزائل الجوهر وان لم يجز ان يكون شرط وجود العرض الزائل العرض لئلا يلزم التسلسل الشرط الذي
هو العرض يكون زواله بزوال الشرط الذي هو عرض ثالث وهكذا **قوله** بان يكون عدم العرض بعينه ذات العرض بعد
ازمنة وقوله لو زوال بنفسه لكان ممتنعا تم وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في الزمان
الثالث او الرابع فلا ويوضح ذلك ان العرض السيال لا يقتضي العدم مطلقا بل بعد الوجود **قوله** قلنا الالزام مشترك
وفيه اشارة الى انه يمكن ان يقال للاشعري لو صح ذلك الدليل لزم ان لا يوجد العرض لانه لو وجد فعدمه عقيب الوجود
اما بنفسه او الى آخر ما ذكره فما هو جوابه فهو جوابنا **قوله** وهو طريان ضده ذلك العرض الزائل على محل آخر هذا احتمال بعيد
لا يخفى على احد نعم يمكن ان يكون الزاما للاشعري فانه قائل بقدرة الله تعالى على جميع الاشياء فيجوز ان تخلق ضدا وان
كان في محل آخر مستلزما لزوال ضد آخر **قوله** وهو انتفاء شرط هو عرض يعني ان ما ذكره من ان شرط وجود العرض
الزائل الجوهر تم لم لا يجوز ان يكون عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه بذاته يزول العرض الباقي وايضا يجوز
ان يكون شرط وجود العرض القائم جوهرا او شرط الجوهر عرضا غير قار فلا يلزم الدور **قوله** وقد يتمسك النظام با
العدم الى آخره هذا يصح ان يكون نقضا اجماليا لدليل الاشعري فقيل له ان ينبغي ان يجوز زوال الجوهر اما بان تخلق الله
عرضا فيه منافيا لبقائه او بان لا تخلق ما يلزم الجوهر من الاعراض فيزول بانعدام لازمه بخلاف العرض فانه لا يجوز
قيام العرض بالعرض حتى يمكن زواله ما عدا الاحتمال الاول والله ولي التوفيق اذا جوز زوال الجوهر بالجدد يرجع
الاحتمال ليس بلازم ان لا يجوز زوال العرض الباقي بزوال محله الذي هو الجوهر فلا يتم الدليل المنقول عليه **قوله** ان العرض
الواحد بالشخص له علة مستقلة بكون موضوعه جزءا لها وايضا تشخص العرض انما هو بموضوعه وبه تميزه وعليه

الواحد الشخصي انذي يقوم بجوهرين لا يقوم بثلثة جواهر ولا يتوجه عليه
ما ذكر كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يحدث
تاليف ثان بين الجوهرين الباقيين
حال انعدام التاليف القايم بالجواهر
الثلثة بانعدام احدها والاولى
ان ما ذكر ان اولا اقول
تم في وقت الضحى في يوم دو شنبه
في اواخر ربيع الآخر
سنه
٩٤٧

وعلى التقدير ين لو قام العرض الواحد بالشخص لمحلين لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
هو شخص ذلك العرض قوله ان الاضافات اي الاضافات المتشابهة المتفقة في الحقيقة النوعية كالجوار و
القرب فان الجوار قايم بالمجاورين والقرب المتقاربين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف
الاضافات المختلفة كالابوة والبنوة فانه لا شبهة على احد انهما متغايران بالشخص بل بالنوع فان
يمتنان بالاب والابن ولا يستدلوا على ما ذعوا بان المضافين اذا قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل
واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ليربط بينهما ولا يخفى عليك ان هذا منقوض
بالاضافات المختلفة فان المضافين بهما يقوم بكل منهما اضافة على حدة مع وجود الارتباط بينهما وقال
صاحب المواقف والحق انهما مثلان فعرف بهذا من ذاك مخالف بالشخص معرف ذلك مع هذا وان شاركه في
الحقيقة النوعية ومنع المشاركة كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة الى الوحدة الشخصية قوله
قال ابو هاشم التاليف عرض واحد قايم بجوهرين اي بكل واحد منهما لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا لم يكن
المحل متعددا والكل للحق هو الاخير وما زعمه سقط قوله لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع لجواز ان يقال ان علة
صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم هو التاليف لا غير اذ لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غير ذلك و
معلوم ان موجب صعوبة الانفكاك لا يكون معدوما فاذن التاليف عرض موجود واحد قايم بجوهرين
لكنه ينبغي ان يتامل في ان ايجاب التاليف صعوبة الانفكاك هل يستلزم قيامه بكل من الاجزاء والظاهر ان
التاليف يوجب عسر الانفكاك اقام بمجموع الاجزاء فتامل قوله لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم
التاليف فعدم الجوهر الثالث لان عدم المحل يستلزم عدم الحال وفيه ان ظاهر الجواهر الثلثة لما فرض محلا مستقلا
للتاليف فلا يلزم ان انعدام احدها يستلزم انعدام التاليف بل هو حاصل في محلية المستقلين واما الجواب
الذي ذكره صاحب المواقف وهو ان التاليف الذي بين الجزيئين غير التاليف الذي بين الثلثة والذي يعدم
عند عدم واحد من الثلثة هو التاليف الثاني القايم بالثلثة وهو التاليف القايم بالاثنين فلا يلزم
حينئذ انعدام التاليف منهما ففيه ان الظاهر ان مراد اهاشم ان التاليف

ابو احد

لقد ربيت جوا طول عمري فلما صار كلب عقر رجلي

عليكم ج ع وكم

كل اي غمز كرم ايله رقيب بن فتلدن كج

بني الله بين ايمه يه بناكج يه اندن كج وق

كل اي عمز كرم ايله رقيب بر صاغر فتلدن

وكم وكم ع

ل د ف

ك م

و ك م ج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على محمد وآله قوله فهي اي جمل هذه الخطبة متضمنة للاشارة الى معظم مقاصد علم الكلام
وفيه ايماء الى ان الاحسن ان يقصد بالبسملة التيمن ليكون ذلك معتدا به فافهم فانه دقيق قوله براعة الاستهلال من برع
الرجل براعة اذا فاق على اصحابه في العلم وغيره وهي في الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود قوله والحمد هو الثناء
والنداء على الجميل الاختياري كما ذكره وان احتيج الى التأويل في بعض المواضع اقول هذا التعريف صادق
على الاستهزاء فلا يكون مجملا وذكر بعض الافاضل ان الاستهزاء ليس ثناء حقيقة فلا حاجة الى ما افاده بعضهم من قوله على جهة
التبجيل اقول الثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم كما فسره به ذلك الفاضل وقد يفسر بالذكر بالخير ولا يبقى مفهوم الثناء حتى يخرج
الاستهزاء فتدبر قوله والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف جعل المص جنس الحمد مختصا للذات الواجب لوجود المستحق له
بالذات وهذا مشكل لان الحمد لا يكون الا على الفضائل والفواضل فلا يكون ذاته تعالى محمودا عليها وحمل ان معنى استحقاق
الذات الاستحقاق بصفاته الذاتية التي ليست غيره وان لم يكن عينه وعبارة الشرح لا تأبى عن نوع اشارة الى هذا فتدبر ثم تلك
الصفات اما اختيارية كما ذكره بعض المحققين ومنع اقتضاء الاختيار الحدوث واما بمنزلة افعال اختيارية لابتنائها
بل قال بعضهم ان يكون الاختيار ازليا فتعلقه ايضا ازلي منه
على الافعال الاختيارية او لكون الذات كافيا فيها قوله مولى النعم اشارة الى الاستحقاق الفعلي قوله فهو المستحق للحمد اي المستحق
ذاتيا وفعليا قوله على طريقة المتكلمين يعني ان الطريقة المشهورة عندهم الاستدلال بخصوصيات الآثار على وجود المؤثر مثل
ان العالم الحادث له مؤثر والعرض الحادث له مؤثر فمعنى قوله الاستدلال على وجوده بمصنوعاته هو ان طريقة المتكلمين الاستدلال
على وجوده تعالى بمصنوعاته المخصوصة المستندة اليه بالذات هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام قوله واظهر المصنوعات اشارة الى
ان المص خص الارض والسماء بالذكر لكونهما اظهر المصنوعات مع شمولهما على سائرها ولرعاية هذا المعنى قدم الارض على السماء
مع رعاية السجع وفي تخصيصهما بالذكر ايضا نوع ملاحظة لمعنى الآية الكريمة قوله فالقضاء عبارة الخ قال المحقق في شرح الاشارات
القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
فعالم الجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر معا واحدا باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما بتبين
قوله الا حقيقة اي كنهه فلا رسم له يوصل الى ملاحظة او ملاحظة كنهه كما هو شأن بعض الرسوم والمراد نفي اللازم البين مطلقا
فافهم قوله ولا تعقل قوله والباري عز شانه لا يشاركه شيء الخ ومن مباحث تستطلع عليها ان شاء الله تعالى قوله اعلم ان الفكري سيأتي
الى الشرح ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر فتدبر قوله اذ في حمده فقال المحشي لا يتوهم عدم كون المص حامدا ولو اقتصر على قوله
الحمد لله اذ يمكن ان يتوهم انه ليس بحمد لانه اخبار بما هو احد والاخبار عن الشيء لا يكون هو ولا منه فلا يكون المص حامدا
لا بحال فقد اندفع توهم عدم كون المص حامدا واما توهم ان قوله الحمد لله اه ليس بحمد فاندفع لانا نقول بان هذا يدل على
الاتصاف بالكمال فهو من افراد الحمد الاجمالي وايضا يجوز ان يكون الجزئي من الشيء من افراد ذلك الشيء كما اذا قلت الجسم محمل

[illegible]

[illegible]

للصدق

[illegible] الكلام [illegible]

للصدق والكذب وفيه تأمل قوله وبالجملة صرف الشكر عن المعنى الاصطلاحي دون اللغوي الذي هو فعل ينبئ عن
تعظيم المنعم بسبب انعامه لانه اكمل فتأمل فان كلمة في كلامه قد يتوهم احتمالا آخر قوله ولما كان كل سعادة منوطا الخ
في توجيه ارداف التحميد بالصلوة كما اشار اولا الى وجهها القطعي واليك بالنقل ثانيا الى وجهها الآخر كقوله وقرأنا
الله تعالى اذ الامام للوجوب كما بين في موضعه واما الوجه المشهور هو ان الاستفاضة المطالب يتوقف على المناسبة بين
المفيض والمستفيض وهي منتفية بيننا وبين الله تعالى فوجب التوسل للاستفاضة بتوسط ذي جهتين تناسب بهما المستفيض
والمفيض فهو رايحة الفلسفة فتدبر قوله اذ جواب لما قوله يقال اضاء النار قال صاحب الكشاف والاضاءة فرط
الانارة ومصداق ذلك قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو يتعدى ولا يتعدى قوله ولسائر الجبروت
صفات الافعال قال الفاضل الجلبي يريد المحققين صفات الافعال وسائل المعرفة صفات الذات فجعلها استارا الا انها
الا انه يحتاج الى التوسط اقول اعلم ان القوة الباصرة اذا ضعفت يحتاج في رؤية الخطوط الدقيقة مثلا الى آلة متوسطة
كالزجاج وهو اذا كان في غاية الصفاء ووسيلة الى ابصار المبصر على الوجه التام لا يقال انه ساتر واما الزجاج الذي
لم يكن في تلك المرتبة يقال انه ساتر في الجملة اذا عرفت هذا فنقول العقول البشرية الضعيفة قاصرة عن ادراك ذات الله
تعالى وصفاته الذاتية فيحتاج الى وسائط صفات الافعال وان كانت وسائل المعرفة صفات الذات بوجه لكنها
لما لم يكن وسائل المعرفة بكنهها فلم يكن كاشفة عن خفاء بل كشفنا ما جعلت استارا فتدبر ثم قال وكلا بعد ان
يقال بستر الجبروت بل باستار في المنع عن الادراك فانا متى قصدنا بادراك صفاته الذاتية يتبادر صفاته الفعلية التي من شانها
الابتنائية فكأنها تمنع ادراك صفاته الذاتية ولاجل ذلك يتنازع في صفاته الثبوتية الحقيقية ويمكن ان يقال في ستر حقائق
الزائدة بالتأويلات المسؤلة فلا يمتنع ذلك التشبيه اطلاق الاستار على الجبروت او تشبيهها بالاستار وقد افرد ذلك ما يدور في خلدي
في هذا المقام فانصف وآمن بما جاء ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قوله لان موضوعه ذات الله تعالى اقول اعلم ان المتوسطين
من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود من حيث هو هو غير مقيد بشيء وقالوا يمتاز عن الالهي الباحث عن احوال الموجود مطلقا
باعتبار ان البحث ههنا على قانون الاسلام اي على وجه ينطبق على القواعد الشرعية ورد عليهم صاحب المواقف بانه قد
يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وهي احوال امور لا يعتبر وجودها في الخارج سواء كانت موجودة فيه او لا كالنظر
والدليل والمتكلمون لا يقولون بالوجود الذهني حتى يكون المطلق الموجود اعم من الذهني والخارجي ويكون البحث عن الاحوال
المذكورة بحثا عن احوال الموجودات الذهنية والجواب اما اولا فلان البحث عن المعدوم والحال من لواحق مسئلة
الوجود وعن النظر والدليل من المبادئ واما ثانيا فلان كثيرا من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فيحتمل ان يقول به
من جعل منهم موضوعه الموجود واما ثالثا فبان يقال سلمنا ان المراد الموجود الخارجي والبحث عن احوال المعدوم المذكورة
بحث عن احوال الموجود الخارجي بالتأويل كما اولوا البحث عن احوال المعدوم في مسئلة اعادة المعدوم بانه بحث عن الموجود بعد العدم فتأمل

المقصود اولا والى المعنى الاصطلاحي ثانيا لكنه اقتضاء البعيد منه

اشارة الى انه يمكن حمل كلام الفاضل على ما ذكرناه منه سلمه

الاولى ناظر الى كلام الفاضل اولا حيث قال بجعلها استارا والثاني ناظر الى كلامه ثانيا قدره تشبيه الجبروت بالاستار منه سلمه الله

[illegible]

منه عفي عنه

فلان ايراد المباحث المذكورة يجوز ان يكون على سبيل الحكاية كما هو شان بعض المباحث المذكورة في الامور العامة والاواخر
والجواهر والاعراض فلسا ظاهرة يجوز ان يكون ايراد امثال المباحث المذكورة على سبيل المبادئية لبعض المسائل فافهم ثم ان المتاخرون
ذهب منهم القاضي الارموي الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى وصاحب الصحايف الى انه ذات الله تعالى من حيث هي وذوات
الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى واختار الشارح مذهبه حيث قال لان موضوعه ذات الله وذات المخلوقات وجهة الوحدة
هي الموجود ... رح الصحايف ولا يخفى عليك انما اورده صاحب المواقف على المتقدمين كما نقلناه وارد عليهم ويمكن
الجواب ببعض الاجوبة التي ذكرناها ثم رد ما ذهبوا اليه بوجهين الاول انه قد يبحث في الكلام عن احوال الممكنات لا من حيث
استنادها الى الله تعالى وفيه ما فيه قيل يجوز ان يكون ذلك على سبيل المبادئية اجيب بان ذلك البحث قد يكون بعينه فيه فكان
في المسائل ظاهرا الا يرجع الى احوال الموضوع وليس كذلك ولو بين في علم آخر لكان الكلام محتاجا الى علم اعلى شرعي او غير شرعي
وبان مبادي العلم الاعلى انما يبين في علم اعلى فمبادي الكلام لا بد ان يكون بينة بذاتها فلا مجال لايراد ذلك البحث الغير البين على
سبيل المبادئية في الكلام وكلاهما مردود ان ما ذكره الشيخ في الشفاء ان مبادي العلوم قد يكون بينة بنفسها وقد يكون غير بينة
فيبين اما في ذلك العلم نفسه فيكون مبدأ المبتنى عليه غير متوقف على مبدإ باعتبار ومسئلة باعتبار آخر واما في علم آخر اعلى
او ادنى فالبحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد اذا اورد على سبيل المبادئية لا يجوز ان يبين في علم الكلام فيبين البتة
في علم آخر الثاني انه لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لانه لزم احد الامرين اما كون اثبات الصانع بينا بنفسه او مبينا
في علم آخر وكلاهما باطلان اما اللزوم فظ لان موضوع كل علم ما هو مسلم الانية في ذلك العلم اما لا يبين فيه فلانه اما
بينة بنفسها او مبينة في علم آخر واما بطلان الامر الاول لان ذات الله تعالى غير بين الوجود لانه نظري واما بطلان الامر
الثاني لان سائر العلوم الشرعية تستمد من الكلام لا سيما اثبات الصانع وهو اوضح في ان المراد ما ذكرناه وانما قالوا
موضوع كل علم ما هو مسلم الانية في ذلك العلم لان اثبات الاعراض الذاتية للشيء انما يتصور بعد اعتبار وجوده وما ذكره
الارموي من ان ذاته مبين في الحكمة ومسلم في الكلام اي ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام واثباته من مسائل الالهي قطعا
لان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في الكلام كما اشار اليه بقوله لا سيما اثبات الصانع اي اقامة البرهان على وجوده فليتامل
واجاب الشارح رح عن هذا الوجه بقوله بل لان المبين بالدليل حاصله ان ما يبين بالدليل وجود الواجب كما اشعر به
والوجود ان المطلق زايدا عارض للذات فيكون من جملة الاحوال المبحوث عنها في العلم فينبغي ان يبين وجود الذات
في ذلك العلم فلزوم احد الامرين ثم قال الفاضل المحشي لا يصح جعل الوجود المطلق من احوال موضوع هذا العلم الا اذا اخذ
على وجه يكون عرضا ذاتيا له وتحقيقه ان الوجود المطلق مشترك بين جميع الموجودات والامر المشترك لكونه اعم من الموضوع
لا يكون عرضا ذاتيا بل غريبا اذ الاعراض الذاتية يجب مساواتها للموضوع كما حقق في موضعه فيجب ان يجعل المشترك الذي
يبحث عنه في العلم مخصصا بقيد يخصصه بموضوع ذلك العلم فالوجود المطلق من حيث هو ليس بعرض ذاتي لشيء من الموجودات فاذا جعل من احوال ذات الله تعالى

عرضا م

تقيد

اي وجود الشيء اما مطلقا او خاصا
وكل منهما لا يصح ان يكون عرضا
ذاتيا كما ذكره منه

تقيد بالوجوب مثلا ويقال الله تعالى موجود بوجود واجب واذا اخذ على هذا الوجه يكون عرضا ذاتيا له تعالى فتامل
وهذا اوضح مما ذكره شارح المواقف من ان الوجود المطلق مشترك فلا يكون عرضا ذاتيا والوجود الخاص جزئي
حقيقي لا يحمل على شيء قطعا على ان ما ذكره يقتضي ان لا يثبت وجوده تعالى في علم اصلا وايضا كون الوجود الخاص جزئيا حقيقيا
يمنع الحمل بالمواطاة لا الحمل الاشتقاقي والكلام فيه ثم رد الشارح رح ذلك الجواب بقوله فان قيل اثبات وجود الموضوع
وتقريره ان وجود موضوع لا يثبت فيه والا لكان وجوده من الاعراض الذاتية كما ذكره المجيب وكل عرض ذاتي يتوقف
اثباته على وجود الموضوع والوجود الموقوف عليه ان كان عين الوجود الموقوف يلزم توقف وجود الموضوع على نفسه
وان كان غيره يلزم ان يكون الموضوع موجودا مرتين ويعود الكلام فيه فحاصل الكلام ان وجود موضوع العلم لا يبين
فيه لئلا يلزم احد الامرين والجواب بعد الاغماض عن المنع ... انه انما ذكر في ساير الاحوال لانه اذا كان البحث عن الاحوال التي
هي غير الوجود يعني ان الوجود اذا لم يكن من الاعراض الذاتية للموضوع بل الاعراض الذاتية امور أخر غير الوجود فيكون
البحث عنها بحثا عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما في ذلك العلم او مبينا في علم آخر ولا شبهة في توقف
الاحوال على وجود الموضوع واما اذا كان البحث عن الوجود اي اذا كان الوجود من الاعراض الذاتية للموضوع كالوجود للواجب
تعالى فلا يجب ان يبين في ذلك لانه يكون من مسائله ولكن اثبات ذلك الوصف الذاتي اي الوجود لا يتوقف على وجود الموضوع
وفيه بحث اما اولا فلانه اذا لاحظت معنى الوصف الذاتي لم يظهر لهذا الكلام وجه واما ثانيا فلانهم قالوا النظر في كل
صناعة مقصور على بيان ... اعني اثبات الاعراض الذاتية لغير الموجود ولهذا قيل موضوع كل علم مسلم الانية في ذلك
العلم واما ثالثا فلانه يقتضي ان يكون بيان الوجود الالهي مسئلة من علم فتم وقوله على ان قولهم بيانه ان الوجود
بان وجود الموضوع اذا لم يكن بينا بنفسه يكون مبينا في علم آخر ليس بكلي بل المراد ان وجود الموضوع الاخص من موضوع علم
اذا يبين فيه وخلاصته ان موضوع العلم الادنى اذا كان غير بين الوجود يبين في علم اعلى اذ معنى كون العلم اعلى من علم
آخر كون موضوعه اعم من موضوعه فاذا لم يكن موضوع العلم اخص من موضوع علم آخر وكان غير بين الوجود ينبغي ان يبين في العلم
نفسه ولا يخفى عليك ان هذا الكلام يقتضي ان يبين موضوع الكلام في الالهي لكونه اعلى من الكلام اذا كان موضوعه ذات الله
تعالى وذوات الممكنات لا يقال هل يجوز ان يبين موضوع اعلى العلوم الشرعية في علم غير شرعي لانا نقول لا فساد فيه كما
ان مباديه يجوز ان يبين في علم آخر يكون بحثه على وجه نقلي وقد سلف ذلك ثم اعلم ان موضوع علم الكلام على الراي المختار
المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها قوله يعارضه الوهم قيل كيف يعارض الوهم العقل
مع ان مدركات العقل مغايرة لمدركات الوهم اجيب بان المدرك في الحقيقة ليس الا النفس والوهم آلة لادراك النفس
في بعض مدركاتها والمراد من التعارض انجذاب النفس المستعمل آلة الوهم لاستيناسها بالوهم ومدركاته فتحكم
على المعقول المجرد حكم المحسوس لما دا... فيقع في الخطاء فتامل قوله مرتبة على مقدمة وجه الضبط ان البحث ان لم يكن

الا انهم لم يذكروا التقييد في بيان وجود الواجب بناء على دلالة الحال عليه فافهم منه

بان يلحق الوجود للموضوع بواسطة امر مباين او الواجب منه

ولكن يجوز ان يكون معلولا للغير منه

بابها ان الحال من
فلا يرد ما
ينتقض به منه

ان ما يتوقف عليه المسائل النفعية
او ما يتوقف عليه المسائل كالمعاد
وغيره فلا يناسب قول الشارح
بالبراهين العقلية منه

من مقاصد علم الكلام فهو المقدمة وان كان من مقاصده فاما بجميعه فهو الكتاب الثالث او بعقليات مختصة بالواجب فهو الكتاب
الالهي والا فهو الكتاب الاول في الامور العامة والاعراض والاجسام والا فهو ان جعل البحث عن الامور العامة مقصدا
برأسه لعموم اختصاصها بالممكن لم اوجه الترتيب ان المقدمة يجب تقديمها على الكل لتوقفه عليها والكتاب الاول يجب تقديمه
على الكتاب الالهي والثالث اشار اليه بقوله من مقدمات ماخوذة من الممكنات والاول الاول بقوله ومباحث الكتب الثلاثة بتوقف
اه واما توقف الكتاب الثالث على الالهي فظ فلا حاجة الى التعرض له **قوله** واللواحق المادية تفسير للغواشي الغريبة اي الغواشي
الغريبة من اللواحق والعوارض الجزئية التي تعرض بسبب المادة في الوجود الخارجي ولهذا اوجب التجريد عنها في تعقل الشيء اي
ارتسامه في العقل اه فتامل **قوله** فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عبارة الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وسيورد عليه الوجه المذكور ولهذا لم يتعرض له الشارح **قوله** فهو على اربع
مراتب حاصل ما ذكره ان الجزئي المادي ان كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة فان كان ادراكه متوقفا على
حضور المادة فادراكه الاحساس والا فهو يتوقف على حضورها فادراكه التخيل وان لم يكن محسوسا بها فادراكه التوهم واما ادراك
غير الجزئي المادي سواء كان كليا او جزئيا غير مادي فتعقل **قوله** وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني فالنسبة بين التعقل
والعلم سواء اريد به التصديق مطلقا او التصديق اليقيني عموم من وجه وقد رمز اليه الشارح فافهم **قوله** لم العلم بالمعنى
الاول هو ان يراد به الادراك بمعنى تمثل حقيقة الشيء اه فان قلت كيف قسم الشيخ في الاشارات المقصود شارح
بحدي التصديق والتصور مع ان التصديق عند الشيخ علم على ما يقتضيه تعريفه في الشفاء فليكن ان العلم
ينقسم الى التصورين والا لم يكن القسمة حاصرة بل مراده ان العلم بالشيء يحصل على وجهين وحصوله على وجه آخر لا ينافي ذلك
كما يشعر به كلامه في بيان الاشارة الى ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا معه تصديق قلت قال الشيخ
في الاشارات وان المجهول بازاء المعلوم فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا وقد يعلم تصورا معه تصديق كذلك الشيء
قد يجهل من طريق التصور وقد يجهل من جهة التصديق وشرحه الحكيم المحقق بانه اراد بالمجهول المجهول بالجهل
البسيط وقسمه قسمة مقابلة الى التصور والتصديق فان الاعدام لا يتميز الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها
هذا اما قال فاقول ان الشيخ جعل قوله وقد يجهل من جهة التصديق بازاء قوله وقد يعلم تصورا معه تصديق فلا
ان يكون معناه وقد يعلم من جهة التصديق ليمكن قسمة المجهول قسمة مقابلة واما الانباء الذي ذكره في قوله
قد يعلم تصورا فلا عبرة به بل قول الشيخ مبني على عدم العناد بين التصور والتصديق صرح به المحقق وقد حملوا
عبارة الشيخ على وجه يوافق ما ذكره في سائر كتبه من تقسيم العلم الى التصور والتصديق وفي الشفاء ايضا لان العلم
اما تصور واما تصديق وفي الاشارات ان الامور الحاضرة في الذهن اما متصورا او مصدقا بها وذلك لان
التصديق عند هو الادراك والحكم بالنظر الى ذاته يطلق عليه التصديق وبالنظر الى حصوله في الذهن يطلق عليه التصور

ان خص من العلم مطلقا
لم يذكر اطلاق العلم
على التصديق مطلقا
وعلى التصديق
اليقيني منه

جواب سؤال
مقدر منه

مع

مع التصديق فيكون منافيا لما في الاشارات وفي الشفاء من التقسيم الذي ذكره الشارح موافقا لتقسيم العلم
الى التصور والتصديق في مواضع اخر هذا ما يلخص لي فليفهم واما الشارح فكانه يعرف من مقاله **قوله** ومنهم من قسم العلم
الى التصور والتصديق الظاهر ان من قسم العلم اليهما اراد بالتصديق الحكم او المجموع لا الادراك الذي يلحقه الحكم اللهم الا بنوع
تصرف كارادة او دلالة كلامه عليه **قوله** والمص قسم التعقل الى قسمين اه يمكن حمل عبارة المص على مذهب الامام وهنا
اولى لئلا يرتكب الى اثبات مذهب ثالث مسمى بالمستحدث فتامل **قوله** لان الامور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرا ونظرا
هي المعقولات يريد ان مباحث التصور والتصديق لما كانت مبادي للنظر وهو ترتيب المعقولات ينبغي ان يورد ما يفيد
كونها مبادي له فقسم التعقل الى قسمين ليعلم حال الامور المعلومة التصورية والتصديقية واقول الظاهر ان المص اختار
تقسيم التعقل للتنبيه على ان المقسم الاعم من كونه مطابقا او غير مطابق بخلاف العلم اذ قد يتوهم اختصاصه بالتصورات
المطابقة والتصديقات اليقينية وليست مباحثها مبادي للنظر مطلقا وهذا هو المناسب لما سنذكره من انه لو كانت
التصورات او التصديقات بالمعنى ما يكتسب لما خصتا على شيء منهما قسم ولا نعقل وما قيل انه اختار التعقل على العلم لكون
كل من التصور والتصديق منقسما الى العلم والجهل فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى قسيمه ليس بشيء لان العلم ان حمل على
معناه الاعم فلا لزوم وان حمل على المعنى الاخص فان جوز ان يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فكذلك وان لم يجوز
فلانه انقسم العلم بالمعنى الاخص اليه هو التصور المطابق والتصديق اليقيني وهما ليسا بمنقسمين الى العلم والجهل
نعم لو قيل اختار التعقل لئلا يتوهم ورود الاشكال بانقسام الشيء الى نفسه والى قسيمه لكان وجها لكن يمكن تقرير مثله
في تقسيم التعقل الى التصور والى التصديق **قوله** كما تعرف ان الفكر هو الحركة في المعقولات ظاهر هذا التعليل
لا يطابق المعلل ويمكن توجيهه بنوع تامل **قوله** من غير حكم عليه ببيان القول وجهه بنفسه لئلا يتوهم من نقل الشيء
وجه عدم جواز تعدد تصوره وقيد الحكم بنفي او اثبات لادخال التقييدي والانشائي **قوله** ونقل الشيء يلحقه الحكم
يسمى تصديقا اعلم ان الحكم المسمى بالتصديق ان كان ادراكا كما هو الحق فالصواب هو تقسيم العلم الى الحكم وغيره
من الادراكات وان كان الحكم فعلا فالصواب ما اختاره الشارح من تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور المقارن
للحكم اي التصديق وعلى التقديرين لا وجه لكون احد قسمي العلم اي التصديق مركبا من الحكم وغيره **قوله** تصور الوجود والعدم
والمناقضة في بداهة تصورهما ليست مسموعة في هذا المقام **قوله** لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر
وفكر حاصله النظر ان تعريف التصديق الضروري ليس بجامع وتعريف التصديق النظري ليس بمانع لان التصديق
البديهي الذي يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا يخرج عن تعريف الضروري ويدخل في تعريف النظري اجاب عنه
بعض الفضلاء بان معنى تعريف التصديق البديهي انه لا يتوقف حصوله على نظر معين هو الحجة لا ان لا يتوقف
حصوله على نظر اصلا اقول فح يكون مآل التعريف الذي ذكره في الاول على مذهب الحكيم فلا يصح حمل تفسير المص

بان يجعل الظرف مستقرا او معلقا
المعين على الزمانية فيكون التقدير
ان التعقل الحاصل مع الحكم تصديق منه

[illegible]

على ماذكره المجيب وبهذا يظهر عدم صحة حمله على نفي التوقف بالذات كما يحكم الحكيم عليه بلا احتياج الى تعريف والحق في الجواب
ان يقال التصديق الذي يكون للحاكم طرفيه اذا دعيا كسبيا نظريا عند المص وان كان بديهيا عند الحكيم فليتامل فان هذا
المقام من مزالق الاقدام قوله تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة اقول فيه كلام المص احتمال التجوز فيقدر قوله
او يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر هذا تعسف قوله لا يتوجه المتن فافهم قوله لانا نقول انما يلزم الدور
او التسلسل لازما وان كان متصورا بوجه مالزم النسبة الضرورية الوجه وكانه اراد ان ذلك الوجه ان كان متصورا بالكنه
كان الدور والتسلسل لازما وان كان الدور والتسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما ينقل الكلام اليه بانه اما متصور
بالكنه او بالوجه وعلى التقديرين فالدور او التسلسل لازم لكنه لم يصرح بنقل الكلام اليه لظهوره واقتصر على التسلسل لكونه لازما
للدور قوله يكون تصور الشيء بالحقيقة في تصور شيء آخر بوجه ما قد بين ذلك بعض مشاهير الائمة بان الماهية المركبة لها
في بسائطها بلا اطلاع على كنهها لعدم العلم بها الا بالرسوم والرسم لا يفيد الكنه اقول اكتساب الماهية المركبة بكنهها
من بسائط المتصورة بوجه تام واما قوله لعدم العلم بها الا بالرسوم فباطل قطعا لجواز بديهيتها ولو قيل اراد ببسائطها
المكتسبة قلنا عدم جواز تحديدها واما قوله والرسم لا يفيد الكنه فسيجيء كلام فيه انشاء الله تعالى قوله فان قيل يكفي بالتصور الكل في
ان يكون حقيقة او بوجه ما لا يخفى على احد ان هذا الكلام يمكن حمله على الجواب الحق بل الحق ذلك اذ ليس الكلام في العام
وطبيعته فلا يرد ان العام في ضمن الخاص وقد ابطلناه لكن الشارح بنى الكلام على ظاهره على ان قوله وقد ابطلناه محل
بحث لان ما ابطلناه الخاص بل حكم كل انقسام الى النظري والضروري وبطلان انقسام الخاص لا يستلزم بطلان انقسام
العام فان الانسان لا ينقسم الى الفرس والحمار والحيوان منقسم اليهما قوله والجواب انا نغير الخ وتلخيصه ان المراد ما يلزم في
نظم الدليل هو جميع افراد التصور المتناول لافراد التصور بالكنه وافراد التصور بالوجه وحينئذ اختار المعترض ان
كل افراد التصور بالكنه كسبي وكل افراد التصور بالوجه ضروري لزم عليه ان لا يكون جميع الافراد نظريا لانه منه التصور بالكنه
وهو نظري ولا يكون جميعها نظريا لانه منه التصور بالوجه وهو ضروري فيحصل مطلوبه وهو ان يكون بعضها ضروريا وبعضها
نظريا واما قوله لا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين الخ فقد عرفت ما فيه فتدبر قوله بكون القضايا المذكورة في
في بطلان هذا القسم مكتسبة لما كان ورود هذا السؤال في التصديقات ظاهرا خصصه بها مع امكان اجرائه في التصورات
بان يقال التصورات التي يتوقف عليها تلك القضايا نظرية على ذلك التقدير فالاستدلال بتلك القضايا المتوقفة
عليها يستلزم احد المحالين فهذا الاعتراض اما نقض اجمالي لا يتخلف الحكم عن الدليل في صورة كما ظنه بعض المتاخرين
بل يستلزام تمام الدليل بجميع مقدماته محالا فالاثبت في الجواب ما ذكره بقوله ويمكن دفع الاعتراض بوجه آخر واما
مناقضة بمنع معلومية القضايا على ذلك التقدير فالجواب هو قوله واجيب بان القضايا الخ واما المناقضة بمنع صدق
القضايا في نفس الامر فقد قيل انه لا يمكن التفصي عنه لكن الظاهر ان الاستدلال على من توقف بالمعلوم ويدعي كسبيته فليتامل

انقسام

حاجي باشا

وجوده

قاله مولانا قطب الدين صاحب المحاكمات رح

وكذا بمنع معلومية ترفعها في نفس الامر

فان

قاله مولانا قطب الدين رح

فان ماذكره دقيق وبالقبول حقيق قوله وان اراد به انها يكون مكتسبة على التقدير فنسلم قيل لانم ان تلك القضايا
كسبية على ذلك التقدير بل بديهية غاية ما في الباب استحالة ذلك التقدير ولكن يعرف بالتامل ان التسليم اوجه
ولذلك سلم الشارح ولم يلتفت الى المنع اولا قوله لا يقال بين امتناع احاطة الزمن الخ حاصله انا نختار الشق
الاول وهو انه يلزم احاطة الزمن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب قوله فلزومهما مسلم وامتناعهما ممنوع فقلنا لا نسلم على
حدوث النفس والزمان من اول وجودها متناه ولا شبهة في ان المحصل لها في ذلك الزمان المتناهي ما لا يتناهى على سبيل
التعاقب فهو هذا ولا ينبغي ان يلتفت الى قوله فيلزم بيان الكلام بالخ على ان توقف البيان على بطلان التناسخ
عما يناقش فيه بانه يمكن بيان حدوث النفس بوجه لا يتوقف على بطلانه فافهم قوله والاولى ان يقال في بطلان هذا
القسم اه قيل عدول المص عن ذلك لانه من الوجدانيات وهو لا يقوم حجة على الغير وقد بالغ بعض المحققين حيث قال
وجود الاقسام الاربعة وجداني والمنكر اما جاهل ميت متعرض عنه او جاهل بمعناه فافهم قوله لما ذكر ان البديهي ما
لا يحتاج الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر لا يقال لو تم ظاهر قوله لما ذكر ان البديهي الخ ان الباعث له
تعريف النظر هو بيان البديهي دون الكسبي مع انه باعث ايضا لانا نقول نعم الا انه لا عبرة به لانه جعل بيانه باعثا
لتقدمه في الذكر باعث الظاهر تعريفه حينئذ لو قال ان البديهي والكسبي لتوهم ان الاول مما علم حاله كيف يكون باعثا لكن
التقدم الذكر قبل المتوهم يقع باعثيته الآخر خص بالذكر ما هو عريق في كونه باعثا فافهم واما قيل توهم ظاهر قوله
لا اشتباه في انه لا يقتضي نفي الباعث الآخر وهو ملحوظ ما ذكره الفاضل المحشي من ان الاولى حمله على تلك العبارة في المطالع
من تعريف النظر بوجه البديهي فظن الشارح انه فعل ذلك لاقتضاء البديهي تعريفه دون الكسبي مع انه ليس كذلك بل لما
عرف لها في موجه بل الشارح اخر تعريف النظر عن تعريف البديهي والكسبي في شرح للمطالع ولو قيل لعل حمل على
تلك الح لكان اقرب قوله وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف قيل الحركة الفكرية واقعة في المعقولات لما حركة في المقولات
ليست بكيفيات فكيف يكون تلك الحركة واقعة في مقولة الكيف واجيب بان الحركة في المعقولات المخزونة عند النفس
كما اشار اليه بقوله بان يرتسم المخزونات الباطنة في النفس فتامل قوله فالحركة من الفكر والملاحظة من النظر
والمشهور ان الفكر والنظر مترادفان قوله وكان المص نظر الى تغاير معنيهما او ذكر لفظة العطف على سبيل التفسير فلم
يجعل عليه قوله وقد يطلق الفكر على الحركة من المطالب الى المبادي وهذا المعنى اخص من الاول واعم من الثاني
والثاني اخص منهما قوله والترتيب على الوجه الخاص لازم بين لرسم المص به اعلم ان القدماء ذهبوا الى ان
الفكر هو مجموع الانتقالين والمتاخرون منهم المص ذهبوا الى انه نفس الترتيب الحاصل من الانتقال الاول فالظاهر
ان الفكر عند المص هو الترتيب لا ما ذكره لانه لازم لما هو فكر حقيقة عنده على ان الترتيب ليس بلازم بين محمول للفكر
بالمعنى الاول فكيف يرسم به والتحصيل غير مقبول في التعريفات فتامل قوله فهو اخص من التاليف اذ يجب المفهوم

تبعنا لا عبرة بهذا القول منه

لا يضعف ذكر القول ان فوائد قبل عدول المص عنه

على

مباحث نظر

فان المعقولات لا باعتبار ارتسامها في النفس ليست من الكيفيات واعتبار ذاتها فلا يعد من الكيفيات

صحة الحمل لوازم التعريف

لان التاليف لم يعتبر فيه معنى النسبة وقيل التاليف اعم من الترتيب بحسب الصدق ايضا **قوله** امورا اقله اثنين فصاعدا
وفيه اشكال وهو ان التعريف للنظر لا يتناول النظر الواقع في التعريف بالمفرد مع ان المتاخرين يجوزون التعريف به
اللهم الا ان يجعل التعريف بالنظر المشتمل على التاليف لان التعريف بالمفرد كما قال ابن سينا ان التعريف
بالمفرد خداج ولعله انما سكت الشارح اعتمادا على ما سنذكره في الحق عن قريب **قوله** ليتناول النظر الواقع في
التصديق واما ما ذكره الامام من ان النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى التصديق اخر فمبني على ما ذهب اليه من امتناع
الكسب للتصور وقد يجعل عبارة عن نفس الامور المرتبة **قوله** فيكون التعريف رسميا قيل ان التعريف بالعلل لا يجب
ان يكون رسما اذ قد يؤخذ في ماهية الشيء ما اضيف اليها فيكون الاضافة ذاتية له لا عرضية صرح به الشيخ في الشفاء
وفيه تامل **قوله** على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم هذا لا يتناول النظر الفاسد بحسب الصورة والتعريف للنظر
المطلق الشامل للصحيح والفاسد ويمكن ان يقال معناه على وجه يؤدي الى الاستعداد فليتامل **قوله** لان
القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق اشارة الى دفع سؤال هو ان التصور المتقدم على التصديق
طبعا هو التصور بوجه ما وهو لا يتوقف على القول الشارح فلا يستحق التقديم وضعا ووجه دفعه ان القول
الشارح لما كان من نوع التصور ونوع التصور مقدم على نوع التصديق طبعا استحق التقديم وضعا **قوله** معرف الشيء
ما يستلزم معرفته معرفة الشيء اي ما يستلزم معرفته بطريق النظر معرفة الكنه اذ القول الشارح هو كاسب التصور
فاندفع قولهم لكن على هذا التعريف يلزم الخ قال الفاضل المحشي وكذا ايضا هذا التعريف يتناول الدليل الا ان
يخص المعرفة بالتصور لكن المصنف استعملها سابقا بمعنى العلم اقول الظاهر ان يخص المعرفة بالتصور
بقرينة المقام كما اشار اليه واستعمال المصنف بمعنى العلم لا يوجب ان يستعملها هناك كذلك **قوله** وقيل معرف الشيء
ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا التعريف يتناول الدليل ايضا وكان الفاضل المحشي انما سكت عن تناوله
الدليل ايماء الى انه لا مانع فيه عن حمل المعرفة على التصور بخلاف تعريف المصنف فافهم **قوله** وهذا انما يستقيم على
رايه في جواز التعريف بالمفرد الظاهر انه اشارة الى التعريف الذي نقله بقوله وقيل معرف الشيء الى اخره لكن التعريف
الذي ذكره المصنف ايضا كذلك **قوله** والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح اه التحقيق انه لا شبهة في ان الصورة
البسيطة قد يكون الة لملاحظة امر فان اريد بالتعريف بالمفرد ايقاع المعنى البسيط لتصور الشيء فلا شك في امكانه
بل في وقوعه وان اريد به كسب التصور بالمفرد ان التعريف الصناعي فهو نزاع لفظي يبتني على تفسير النظر فان من
فسر مطلق النظر بالمعبر عنه بمجموع الحركتين او بالترتيب لم يجوز التعريف بالمفرد حيث لم يشمل النظر المعبر
عنه وكل تعريف مشتمل على نظر ومن فسره بالحركة الاولى او ترتيب امور او تحصيل امر بجزءه علما اذا اما الحق غيره
الذي ذكره الشارح فلا يغني من الحق شيئا **قوله** يخرج به فيه ايماء الى ان الحد الدليل داخل في التعريفين السابقين

قوله

خاصة ماخوذة من العلة الغائية فتدبر منه

[illegible]

قوله ويمتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق قال الفاضل المحشي لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه
لانا نقول الجزء مفهوم المعرف من حيث هو معرف لشيء مخصوص ذاك الملاحظة واضيف الى مفهوم المعرف من حيث
هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه هو مفهوم المعرف ثم
فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف على وجهين وعلى الاضافة وتوضيح سؤال ان مفهوم معرف
المعرف مركب من جزئين مفهوم المعرف واضافته الى مطلق المعرف والاضافة اليه ليست بداخلة في المضاف من حيث
هو مضاف فالذي اضيف الى مفهوم المعرف هو الجزء الاخر اعني مفهوم المعرف وبهذا اتضح السر في اختياره فيه
على هذا النحو وحاصل جوابه ان المضاف والمضاف اليه متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فمفهوم المعرف
بالاعتبار الاول مضاف وبالاعتبار الثاني مضاف اليه فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف الذي فوقه
على وجهين في الاعلى اعتباريين ويتوقف ايضا على الاضافة الى جزء الاخر فليتامل فان هذا المقام مما تحير
فيه المحصلون **قوله** فاذا عرفنا مطلق المعرف الخ حاصل الجواب ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزئين كما بيناه
في توضيح السؤال فاذا عرفنا مطلق المعرف وهو المضاف اليه بقولنا قول يفيده اه مثلا يلزم معرفة معرفه اي قولنا
قول يفيده وهو المضاف ومعرفة المضاف والمضاف اليه يعرف الاضافة بينهما ويكون مفهوم معرف المعرف
معلوما بجزئيه معا فلا احتياج الى معرف قال الفاضل المحشي وفيه نظر لان معرفة المضاف بعينه من حيث الذات
لا يستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف وتسليم
ولكن لا يلزم من كون جزئيه معلومين كون المجموع غير محتاج الى معرف وقد اشار اليهما الشارح بعينه الشارح
بقوله بالفعل الا انا لا نسلم ان كلا من الجزئين معلوم بالفعل كما ادعى المجيب لعدم ذلك الان المعرف ولا يلزم
من علم كون الجزئين معلومين بالفعل كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف وهو ركيك ويحتمل ان يكون معنى كلام
الشارح ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة الا انه يلزم اعتبار الترتيب والهيئة الاجتماعية التي هي جزء له
الصورة الحاصلة كون المجموع مرتبا غير محتاج الى معرف وفيه تامل **قوله** قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف
الا من حيث انه مفهوم خاص يلاحظه العقل بالبديهة او بالكسب ويجعله الة لملاحظة المعرف لا من حيث اتصافه
بصفة هي كونه معرفا للمعرف اذ لا مجال حين ملاحظة تلك الصفة بالذات وقد يلتفت العقل اليه وينظر اليه
حال وصفه فيحتاج الى معرف ويتعلق الكلام اليه والعقل لا يعتبر الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل
بعدم الاعتبار **قوله** وهو باعتبار انه ما هو معرف للمعرف وتحقيقه ما ذكرناه انفا في الجواب الحق **قوله**
فلا يصح تعريف الشيء بالمساوي به اذ قالوا التعريف بالمساوي في المعرفة ارداء لعدم افادته المط بالاخفى اردا
ارداء لكونه يستدعي الافادة وينفيه ارداهما لاحتمال الوضوح والافادة في بعض المواضع والدور يا

[illegible]

على الاضعف الذي يتوقف على المعرف

بل على الاخفى الذي يتوقف على المعرف من حيث انه معرف واخفى منه

ازداد منه لاشتماله على التعريف بنفسه وزيادة وفي الدور المضمر ازداد منه لاشتماله على المصرح وزيادة فكان
الشارح رحمه الله اراد بالاخفى ما هو اعم من ان يكون بالذات وبالوصف قوله فان كل ما هو شرط للعام ومعانده اه فيه
سؤال مشهور وهو انه ان اريد ان كل ما هو شرط ومعاند له في التعقل كذلك فانما يتم اذا كان العام ذاتيا
للخاص المتصور بالكنه وان اريد انه في الوجود كذلك فلا يلزم كون الخاص اخفى هذا اذا لم يكن افراد العام
محصورة واما اذا كانت افراده محصورة فالعام اظهر واعرف ذاتيا كان او عرضيا لان فيضانه المرتب
على الاستعداد الحاصل من احساسات افراده المتكثرة اقرب وفيه تامل قوله لان تقدم الجنس على الفصل
اضافة الظاهر ان مراد القائل بالجزء الصوري الهيئة الاجتماعية العارضة للجنس والفصل كما تقدم وان
اطلق اجزاء الصوري عليه بطريق التجوز كما اعترف به الشارح رحمه الله فالاولى ان يطوى حديث التقدم من البين و
يرد اولا ما ذكره في قوله لانا نجيب وثانيا ما اشتهر به من انه يجوز ان يكون للمحدود التام من حيث هو موجود تام جزء
صوري لا من حيث انه تصوير للماهية المحدودة والمطابقة بينهما انما هي فيما يتعلق به المقصود فليتامل قوله ويخص
البيان عطف على قوله يعرف اي يجب ان يخص البيان بالاجزاء بقصد تعريفه وذلك بايراد قيد الحيثية قوله وقد افاد
عارضين من الاضافة لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في الجلاء قوله لم يكن هناك حاجة قال الفاضل
المحشي فالتكرار الظاهر ح ما نشأ من السؤال والقصور ما نشأ من المفهوم نفسه والتكرار الحاصل ح ما نشأ
من سؤال السائل وجمعه بين المفهومين كالانسان والافطس فانه لا تكرار في شيء منهما والتكرار القصور ناشئ
من نقل المفهوم فان مفهوم الاب مثلا مفهوم واحد يجب في تكذيبه قيد الحيثية ويرد ما تقدم عليها قوله معرف
الشيء يجب ان يساويه اه هذا ما ذهب اليه المتأخرون واما المتقدمون فقد جعلوا المساواة شرطا للتعريف التام
وجوزوا الرسم الناقص بالاعم والاخص هذا هو الحق لان التصورات المكتسبة كما يكون بوجه خاص بالشيء
ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فكاسب كل منهما لابد ان يكون معرفا لئلا يحتاج في المنطق
الى وضع باب آخر يفيد اكتساب التصورات المكتسبة بوجه عام فبطل اعتبار التمييز التام في المعرف مطلقا قوله فالمباين
والاخص من وجه لا يكون كذلك وفيه انه يجوز ان يكون للمباين نسبة خاصة الى مباين آخر فيمكن تعريفه به نعم
التعريف بالمباين ممتنع لعدم افادته التمييز في الجملة واما قوله واما الثالث فلان الاخص اه وقوله واما الرابع
فلان الاعم قد عرفت ما فيهما فليتامل قوله ولان تصور الاعم مطلقا غير مستلزم لتصور الاخص وفيه نظر لان الاعم
يستلزم تصور الاخص بوجه ما اذ الحكم يستلزم تصوره بالكنه قوله والاول هو ان يكون المعرف داخلا اه وفيه ان
الداخل في الشيء لا يكون نفسه بل جزءه فكيف يصح ان يقال والاول هو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون
المعرف جميع اجزاء المعرف وجميع اجزاء الشيء عينه ويدفع ذلك بالتاويل اما بان يكون المقصود من دخول

محسوسات منه

فكان عدم ايراد المساواة في البحث الاول بناء على ما ذكر منه

المعرف

بالتفصيل في ضمن الاجمال فكانه داخل فيه فتدبر منه

المعرف في المعرف دخول كل واحد من اجزائه فيه او بان المراد من الدخول عدم الخروج مطلقا وما وجد في نسخة حاشية
الفاضل المحشي من قوله واعلم ان قوله والاول اما ان يكون الخ فلا وجه له في حاشية وظني ان هذا من تصرف الناسخ
قوله وهو ان يكون المعرف خارجا اه خارجا محضا ولهذا جعل المركب من الداخل والخارج قسيما له قوله الا يكون المميز
فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا قيل هذا ينتقض بما اذا ضم الوصف العام الى الفصل لا يفيد شيئا من التميز والاطلاع على
الذاتي وفيه ما فيه وقيل رسم ناقص لان المركب من الداخل والخارج خارج والاقرب ما ذكره المص لان الفصل
وحده اذا افاد التميز الذاتي فمع ضميمة اولى بالافادة وكذا الحال في المركب من الخاصة والعرض فتدبر قوله وظاهر
كلام المص يقتضي اه وانما قال ظاهر كلام المص بناء على انه يمكن حمل الداخل والجنس على الداخل والجنس القريب لانه
المتبادر وفيه تامل قوله فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه لانه ليس داخلا فيه حقيقة ولا خارجا عنه وهو ظ قوله فذلك الجزء
المعرف اما ان يكون الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه الخ وتقريبه على الوجه الاتم ان الجزء المعرف اما ان يكون عين
الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او يكون جزءا من الجزء المعرف فينتقل الكلام اليه او يكون خارجا من الجزء المعرف
فيلزم تعريف الشيء بالخارج قوله اما التعريف بالداخل اذا كان بجميع الاجزاء لا يخفى عليك ان اعتراض الامام يندفع
بمجرد بيان صحة التعريف بجميع الاجزاء او ببعض الاجزاء او بالخارج الا ان مقصوده لما تم الا ببيان صحته بجميع الاجزاء
وبعضها وبالخارج وبعض اورد الجواب على الوجه المذكور قوله فلان جميع الاجزاء نفسه اه هذا الجواب يندفع
بطريق المعارضة بحيث يعلم مما ذكرنا في تقرير الاعتراض قوله لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع اه هذا دفع
الجواب المذكور بطريق المناقضة ويمكن دفعه بطريق النقض الاجمالي بان يقال لو اقتضى تقدم كل واحد من الاجزاء
على الشيء تقدم الكل عليه يلزم تقدم الكل على نفسه وهذا اجود من المناقضة فليتامل قوله لم يفد التحديد معرفة المحدود
اه اذ ليس فيه امر زائد على معرفة الاجزاء المادية والصورية فليتامل قوله فيقال لو استلزم الخارج تصوره تصور
هذا لا يفيد شيئا لان غرض المجيب في اعتراض الامام فدفعه اولا بان التعريف بالخارج لا يتوقف على العلم
بالاختصاص وثانيا بعد التسليم بانا لا نم لزوم الدور وهو ظ مما لا يتم متصلا فما ذكره المص اعتراض آخر يجب
عنه بان تقدير كون الخارج مركبا يمكن ذكر المص وعلى تقدير كونه مفردا فلان الخارج وان كان متصورا الا انه قد
لا يكون ملحوظا قصدا وملتفتا اليه في ذلك الوقت قصدا افاد العلم بالماهية وفيه تامل قوله اما بالذات او بالاعتبار
فان وجودات الاجزاء اه معناه انه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات متعددة بتعدد الاجزاء وقد
يتعلق بجميع الاجزاء تصور واحد اجمالي وتلك التصورات المتعددة اذا اجتمعت وترتبت حصل تصور جميع الاجزاء
وهو مغاير لها اما بالذات او بالاعتبار والحق هو الثاني كما يشهد به رجوعك الى وجدانك قوله واما المفرد فلانه
لانه ان كان متصورا اه وقد عرفت ما فيه قوله وتوجه الطلب الخ هذا ما ذكره الحكيم المحقق في تلخيص المحصل

وهو انه على ذلك التقدير يكون المركب من الجنس البعيد واي خاصة كان خارجا لا علم حاله فتدبر منه

افادة معتبرة صناعة وان اعتبرت فالرابع لفظي منه

المطبوع

مباحث الحجة

الا اما الامام بما اعترف به في مسئلة العلم الاجمالي ان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين ويدل عليه ما ذكره في نقد تنزيل الافكار ان المجهول هو صفة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها فالشيء بالوجهين الذات المطلق وبعض العوارض المعلومة فكان الشارح لاحظ ذلك فقرر الجواب على ما قرره لئلا يتوهم عود الالزام فتامل قوله لانه هو المستلزم للمطلوب آه قال الشيخ في القياس المسموع ليس يتعكس من حيث اللفظ فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يستلزم لفظا آخر بل من حيث انه دال على معنى معقول قوله لذاته ان لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية المقول لحدود القياس حاصله ان لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة غريبة وهي ما يكون طرفاه مغايرين لحدود مقدمة من مقدمات القياس اما غير لازمة لاحدى المقدمتين وهي الاجنبية كما في قياس المساواة واما لازمة لاحديهما لكن حداها مغايران لحدود مقدمة من مقدمات القياس كما لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض والانتاج احيانا ينافي النقض انه لو جعل ذكر اخلاف القياس وافتقر في الاحتراز على اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية لكان اوجز لكن ذلك لان المتبادر من قوله لذاته ان لا يكون بواسطة اصلا ولو كان فيه قيد واسطة غير اجنبية وكون اللزوم بواسطة اصلا ليس براد فينبغي ان يكون معنى لذاته ان لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية واما المعنى الذي ذكره ليس مما يفهم من اللفظ ولا ضرورة تدعو اليه بل الظاهر ان المقدمات كما تستلزم المطالب بواسطة العكس المستوي كذلك تستلزمها بواسطة عكس النقيض من غير فرق في الاستلزام لكن من اعترض على بصيرة قوله جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر قال الفاضل المحشي هذا القول الملازم المذكور ليس يستلزم لها اذا قيس المعقولين ليس جزء الجوهر ليس بجوهر كان فيكان في الشكل الثاني ومنهم رجح في توليفه اقول يريد ان القياس افاني مختلط بحسب اختلاف ما نسب اليه لكن الماربح ما ذكر لو لم يكن المقدمة الثانية موجبة فتامل قوله والا يلزم ان يكون كلا قضيتين متبائنتين في قياس الاستلزام لكل واحد منهما والاول ان يقال لو لم يكن النتيجة مغايرة لكل واحد من المقدمتين لم يحتج الى القياس قوله الاستثناء هو اقسام الايجاب قد يكون القول اللازم في القياس الاقتراني بين احدى المقدمتين كقولنا كل ج ب وكل ب ج وكل ب ا فالقول اللازم وهو كل ج ا بين احدى المقدمتين الا الصغرى لانا نقول قد منع كون امثال ذلك قياسا فان العلم باللازم في المثال المذكور سابق على العلم بالمقدمتين فلا يكون مستفادا منهما ولا بد منه في القياس قوله اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل يعني بالفعل المراد من اشتمال القياس النتيجة اشتمال اجزائها على الترتيب والهيئة كالاستثنائي بخلاف الاقتراني فانه وان اشتمل على اجزائها المادية لكن لا يشتمل على ترتيبها وهيئتها ولهذا قيد التعريفان بالفعل ولو لم يقيد لانتقض التعريفان طردا وعكسا فقد اندفع ما قيل من ان كون النتيجة مذكورة بالفعل ينافي المغايرة لكل واحد من المقدمتين فليتامل وكذا ما قيل من ان النتيجة ونقيضها ليسا بمذكورين في الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية قوله والاشكال اربعة لان الواسطة لها في فعل الامام في ارسطو

بالنسبة

ان الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث قيل ناهدوا الكلام ان الشكل الرابع هو الشكل الاول وان كان بعينه قدم فيه الكبرى لكونها اهم لانها اقوى المقدمتين في اقتضاء الانتاج وهذا الظن فاسد لان الاشكال يتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها اذا لم يتعينا لم يتعين الاصغر والاكبر فلم يتعين الصغرى والكبرى فلم يعلم ان الاوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى او بالعكس او محمول فيهما او موضوع فيهما فالشكل الرابع انما يكون شكلا اولا لو كان بنتيجة بنتيجة وليس كذلك مثلا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا واذا قلنا كل ب ا وكل ج ب ينتج بعض ا ج وهو عكس نتيجة الاول قوله فسقط بمقتضى الشرط الثاني ثمانية اخرى وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول الخ ويمكن ان يقال سقط بمقتضى الشرط الاول ثمانية اخرى وهي الحاصلة من كل واحدة من الموجبتين صغرى مع كل واحدة من الموجبتين كبرى ومن كل واحدة من السالبتين صغرى مع السالبتين كبرى وبمقتضى الشرط الثاني اربعة اخرى وهي الصغرى الموجبة الكلية او الجزئية مع السالبة الجزئية الكبرى والصغرى السالبة الجزئية او الجزئية مع الموجبة الجزئية قوله والشكل الرابع شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية الخ وفيه تامل لان المفهوم منه ان شرط انتاجه ان لا يجتمع فيه السلب والجزئية فيجوز ان يكون مقدمتان سالبتين او جزئيتين وليس كذلك ويمكن توجيهه بانه اراد ان لا يجتمع الخستان اي النوعان والجزئيتان كما هو مقتضى قوله سواء كانتا في جهة واحدة الخ فقوله السلب او الجزئية بيان بجنس الخسة فتامل قوله في الكتب المنطقية اه فاقتصرنا على غاية الاقتصار واوردنا في هذا البحث فقرة لا تسعها في الفصل الثالث اعتمادا على التفاصيل والتحقيقات المذكورة فيها قوله المبحث الثالث في مواد الحجج آه قيل لو قدم البحث عن المواد ثم البحث عن الصور لكان انسب فيه ان المعتبر به موجبات الصورة وان البحث عن مادة الشيء من حيث انها مادة له متاخرة عن البحث عنه قوله او نقلية اعلم ان المراد بالنقلي المركب من العقلي والنقلي كما يتبادر ذلك من قوله بان يكون للسماع مدخل فيه فالاوجه ان يورد السؤال بان الحصر ممنوع فانه يجوز ان يكون الحجة نقلية محضة وبنساق الكلام الى على على وفق ذلك فكانه نظر الى جانب اللفظ فافهم قوله اللهم الا ان يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدماته المقدمات الوضعية والاكثر ان يكون بعض مقدمات البعيدة عقلية قوله والمبادي اليقينية اي القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول وهي بسبب وجه الضبط ان القضايا ان كان تصور اطرافها كافيا في الحكم فهي الاوليات وان لم يكن كافيا فلا بد في الحكم من امر يعين عليه وهو اما منضم الى العقل او الى الحس او اليهما فالاول المشاهدات لاعتبارها الى الاحساس والثاني الوجدانيات اما ان يكون ذلك الامر المنضم لازما للنظريات او غير لازم وهو ان كان حصوله سهولة فهي الحدسيات والاولى في الفطريات بل في النظريات والثالث ان كان حصوله بالاخبار فالمتواترات

والآفاق المجربات كذا في شرح الاشارات لا يقال قد صرح فيه ايضا بان الحدسيات كالمجربات في تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي فلم لم يجعلها مندرجة في القسم الثالث لانا نقول ان الاعتقاد في الحدسيات على القياس
الخفي فادرج في القسم الثالث فلم يدرج فيه اشعارا بذلك قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة اه وفيه نظر
وهو ان الاحكام النجومية جزئيات فلا يتوقف على فعل يفعله الانسان والفرق الصحيح ما ذكره الحكيم في شرح
الاشارات من ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين ولهذا كان
القياس المقارن للمجربات قياسا واحدا هو انه لو لم يكن بسبب لم يكن دائما ولا اكثريا والقياس المقارن للحدسيات
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها قوله يفيد العلم اي اليقين الكامل واما افادته الظن فهو متفق
عليها قوله انكره مطلقا وقالوا طريق العلم هو الحس قوله لا يقال قوله وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات بل في الطبيعيات
ايضا بل فيما هو مقتضى بعض ادراكهم كي يطلع عليها واعترافهم بالافادة في الهندسيات والحسابيات لكونها مستقيمة
منتظمة لا يقع فيها غلط لو نودي ذلك قوله ان المستجمع لكذا ابطال المشتمل على شرائطه بحسب المادة والصورة قوله واما في
في التصديق مطلقا الخ اي خص البيان بافادة النظر الواقع في التصديق لكونه مقصدا اقصى ومطلبا اعلى فالمنازع
فيه هو النظر الواقع فيه كما يشعر به بعض الاحتجاجات الآتية والاجوبة عنها ولان افادة ذلك اقوى واجلى بخلاف النظر الواقع
في التصورات واما ما ذكره الشارح من لما في التصورات فلما مر في اقوال الشارح فليتأمل قوله احتج السمنية لما كان مدعاهم
سالبة كلية وهي لا شيء من النظر بمفيد للعلم والمهندسون لا يقولون بها لم يكن ايراد دليل واحد مشترك بين اولئك المنكرين
بل لكل منهم فافرد المصنف دليلهم عن ادلتهم قوله لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف لنا الامر بخلافه نقضا لحكم باحكام الحس
فانها ضرورية وسلم عندهم مع ظهور الغلط فيها فليتأمل قوله ولا نظريا والا يلزم الدور ذلك لان النظر الاول كقولك العالم
متغير وكل متغير حادث لا يفيد الا نفس اعتقاد ان العالم حادث واما ان هذا الاعتقاد علم فلا فهو قضية اخرى مغايرة للنتيجة
محتاجة الى نظر يفيدها فيتسلسل الكلام الخ ويقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الاول علم نظري فلا بد من نظر ثان
يفيده وهكذا فيلزم التسلسل لا يقال اللازم من هذا الدليل هو ان لا يحصل العلم بكون الحاصل عقيب النظر علما لا نفس المطلوب
والمطلوب هو عدم كون الحاصل عقيبه علما في نفسه ليستلزم لانا نقول نحن نوضح كون ذلك الاعتقاد علما وكونه كذلك معلوما
فالخصم ابطل الثاني وابطاله يحتمل ابطال الاول لكونه يقال ذلك مبني على اللزوم البين ولو بالمعنى الاعم فافهم قوله ولعل
المراد منها ان يحتمل على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا الخ قوله والوجه فيه ان المط
ان كان معلوما اه ان ارادوا بالمعلوم المعلوم من جميع الوجوه وبغير المعلوم ما لم يعلم بوجه نختار احدهما وان ارادوا بالمعلوم
المعلوم من وجه وبغير المعلوم ما ذكر فلا يصح قولهم فلا طلب ان ارادوا بالمعلوم ما ذكر اولا وبغير المعلوم المطلق المجهول من وجه
فلا يصح قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب تأمل قوله الوجه الثالث ان الذهن لا يتوجه الى فهم متوقف على افادة النظر للظن هو انها

معلوم السببية والماهية

مباحث احكام
نظر

متفق

متفق عليها قوله لا المفروض بهذا المعنى وفيه تأمل لان لوازم الحق حق مطلقا فلا وجه لقوله فان انتفاء ظهور الخطأ
الخ قوله واما ثانيا فلانه قد اه والحق ان يوجه كلام الامام كما وجهناه فلا فائدة فيما ذكره الشارح
في التطويلات واما قوله والعلم باستلزام المقدمتين اه ففيه انه اشارة الى رد السؤال المورد بالقياس الى كون النظر مستلزما
للعلم وتقريره انه لو كان مفيدا للعلم لكان العلم بافادته له اما ضروريا او نظريا اه ولما كان ما ذكر كون النظر مفيدا
للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما واحدا او كانت الشبهة الموردة على الثاني في قوة الشبهة الموردة على الاول
لم يفصل المصنف ذلك وكأنه رمز ايضا الى ابطال مذهب الخصم بعد تزييف دليله السابق قوله والعلم بالبديهة الخاصة وفيه
تأمل قوله وعلم ضروري قال الفاضل المحشي فيحصل هناك مقدمتان يقينيتان احداهما ان هذه النتيجة حقة وعلم
وهو المطلوب العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر فلا تسلسل فكانه اراد بقوله ان هذه
النتيجة حقة لازمة انها ثابتة لازمة لها والا فلا يخفى انه مصادرة وقوله ثم العلم اشارة الى ان اختيار كونه
نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين غير مستقل في الجواب فلا بد من اختيار الضرورية في المرتبة الثانية او ما بعدها
لئلا يلزم التسلسل لا وجه لما ذكره الشارح من ان الامام اختار الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا الخ وانما يكون متوجها
لو اختار انه نظري وقال لا نسلم ان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لكنه محل نظر قوله ولقائل ان
يقول التصديق الذي هو لازم النظر الخ وزبدته ان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة وليس في شيء منهما حكم بالفعل فيجوز
استحضارهما معا بخلاف مقدمتي النظر حيث يشتمل كل منهما على الحكم بالفعل والحكم في احديهما لا يمكن ان يجتمع مع الحكم في الآخر
دفعة واحدة واما الشارح فالظاهر انه قد بنى كلامه على غلبة الحكم والصواب انه ادراك فتأمل قوله وكذلك المقدمتان وفيه
بحث مشهود قوله والاسباب المعدة لا يجب اجتماعها فيكفي في الانتاج حصول احد المقدمتين عقيب الاخرى اذ بذلك يتحقق
الفكر المؤدي لحصول النتيجة فامتناع اجتماع التوجهين لا يضرنا قوله فلان العلم بالنسبة الى ذات الله تعالى فيه قصور حيث
لا يدل على امتناع حصول العلم في ذاته تعالى وصفاته وافعاله كما هو مذهبهم ويمكن توجيهه فتدبر ثم ان الظاهر انهم لا يدعوا
التصديق اليقيني لا بد فيه من التصور بالكنه بخلاف التصديق الظني لئلا يرد عليهم الظن المتوقع على التصور بالكنه
بين اليقيني والظني فقط قوله واقربها اليه اه اي اقرب الحجب بحسب الاتصال وكمال المناسبة واولاها بان يكون معلوما فلا يرد
القول بان الاقربية بحسب المعلومية ممنوعة والاقربية بحسب الاتصال والوجود غير مفيد قوله فلم يكن النظر مفيدا للعلم
بها اي من حيث تصورها بحقيقتها ومن حيث التصديق باحوالها واما التصديق بوجودها فبديهي لا نزاع فيه قوله وبعضهم قالوا
ان النفس اجسام لطيفة نورانية وفي المواقف ان هذا هو مذهب النظام فتدبر قوله وان تجرد في الغلبة قد يستدل
عليه بانها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسم لمغايرة البسيط وكونه مجردا ممتنع لامتناع المجرد مطلقا عند المتكلمين
قوله واذا كان حال الانسان مع اظهر الاشياء اه والمقصود التنبيه على حال الاولى في علم حال حال فلا يرد ان
[illegible]

ان التمسك بالقياس الفقهي لا يفيد في العقليات قوله وذات الاله كذلك اه متصورا باعتبار ما آه على ان امتناع تصور
حقيقته ثم قوله اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه الخ هذا الكلام ماخوذ من عبارة المحقق في شرح الاشارات
وهي ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلو من اختلاف شديد واشتباه عظيم اذ الوهم
يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة و
مصادم الاهواء المتقابلة انتهى عبارته فالضمير في قول المص في ماخذه راجع الى العلم الالهي المذكور بحسب المعنى وكذا في قوله
في مباحثه وغرضه ان العلم الالهي عسير باعتبار المبادي والمسائل قوله الاول ان النظر الصحيح اه قد بين افادة النظر الصحيح
للعلم وكيفية الافادة متوقفة عليها فالنوع الاول لما كان باحثا عن كيفية الافادة جعله فرعا وبيان وتبيين النوعين الاخرين
ايضا الخ قوله عقيب النظر بطريق العادة او الاعداد وفيضان النتيجة بطريق العادة هكذا ينبغي ان يتصور هذا المقام
وهذا بناء على اصله الصحيح وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى القادر المختار سبحانه وتعالى
ابتداء قوله بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب هذا مبني على اصلهم
الفاسد وهو ان المبداء الفياض موجب بالذات والفيض منه يتوقف على الاستعداد التام فالنظر يعد الذهن
اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من المبداء الفياض لوجود الحادث بطريق الوجوب قوله وهو اختيار امام الحرمين والامام
عند الامام العلم ان المذكور في الكتب المعول عليها ان مذهب الامام هو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح لازم واجب عقلا
سواء فرضت هناك عادة او لا وما نقل عن امام الحرمين والقاضي ابي بكر من ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب ان حمل
على ظاهره يكون مذهب الامام وان حمل الوجوب على الوجوب العادي فهو مذهب الشيخ الاشعري ومذهب الامام لا ينافي كون
الباري قادرا مختارا ولكن ينافي قيد الابتداء فهو مغاير لمذهب الشيخ والحكماء في كيف يستدل الامام على بطلان التوليد
بان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا له تعالى ابتداء فيمتنع وقوعه بغير قدرته وقد يستدل به عليه فليتامل فان هذا اللائق
من مثل الاقدام قوله وقالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن هذا ايضا مبني على اصلهم الباطل وهو
ان العبد موجد لافعاله وهي صادرة عنه اما بالمباشرة ان كان صدورها بلا واسطة فعل آخر واما بالتوليد ان كان هو
بتوسط فعل آخر فالنظر عندهم فعل صادر بالمباشرة والعلم الحاصل عقيب النظر فعل واقع بالتوليد قوله ومعنى التوليد
ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر والعبارة المشهورة هي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فكان المص انما عدل عنها لئلا
يرد المناقشة بان العلم ليس بفعل بل النظر ايضا كذلك على اكثر محققيهم فليتامل قوله قالوا الفعل الصادر عن الفاعل بلا واسطة
هو المباشرة فيه مسامحة ظاهرة قوله ويجوز ان يكون الكل صادرا من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار هذا ليس شيئا لان الاشعري
يجوز ذلك ويقول يجوز ان لا يقع بان لا يتعلق القدرة والاختيار فليفهم قوله سواء فرضت هناك عادة اولا وفيه ان التلازم
لنفس العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة بل يجوز ان يكون العادة مستمرة على ايجاد العلم بالنتيجة عند حصول العلم بهما في عدم العادة كالتلازم

[illegible]

روا ه عنه [illegible]

عدمها في نفس الامر واما ادعاء الضرورة فممنوع قوله زعم الشيخ كان المراد زعم الشيخ على لسان الامام قوله وان
عنيت بكونه انها مقدمة اخرى قال الفاضل المحشي تحقيقه ان الاندراج ملحوظ من حيث انه حالة بينهما لا على
انه قضية في نفسه ليحتاج الى اعتبار انضمامها الى احديهما ويلزم التسلسل وتوضيح المقام ان ملاحظة الاندراج
اما من قبيل التصور فعدم لزوم التسلسل ظ واما من قبيل التصديق كما هو الظاهر فالتصديق بكون الاصغر بعض
جزئيات الاوسط فالاندراج ح يكون مقدمة الا انها حاصلة في ضمن الكبرى معتبرة في حصول ترتيب المقدمتين
لا انها مقدمة اخرى اعتبر ترتيبها والتيامها مع الاوليين فافهم قوله على الملكة حصوله بدون هذا العلم ففيه
كلام قال الفاضل المحشي ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين او لا فهذا مما لا ينبغي
ان يتوقف فيه عاقل وان اراد ان العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذلك في الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي
الاشكال وفيه تامل لان البليد المتامل ربما رتبهما على هيئة الشكل الاول ومع ذلك يغفل عن لزوم النتيجة لعدم
تفطنه بالاندراج قال صاحب المواقف والحق انه ان اراد ابن سينا اجتماع المقدمتين معا في الذهن فمسلم وان
وان اراد امرا آخر وراءه فممنوع وفيه بحث اما اولا فلما عرفت آنفا واما ثانيا فلانه منع الاحتياج بعد ترتيب
الامر الآخر والاحتياج ظ في غير الشكل الاول وتعليل قوله فيه بانه حاصل بعد ترتيب المقدمتين على هيئة
الشكل الاول لامر آخر لا يطابق المدعى اللهم الا ان يقال الغرض منع الاحتياج الكلي او يقال انه الكل
يرجع الى الشكل الاول فتدبر واعلم ان قول الامام واما حديث الغفلة فذلك انما يمكن اذا لم يوافق
ما ذكره صاحب المواقف قال الفاضل المحشي ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات
الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات قال وكالحيلة في ادراك مطلوب مجهول الا
من قبل حاصل معلوم وكالحيلة ايضا الى ذلك مع اي اصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها موديا الى الحاصل
لا يقال كيف قال بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات مع ان الفكر عند الشيخ عبارة عن مجموع
الحركتين لانا نقول قد عرف الشيخ في الاشارات الحركتين جميعا بالحركة الثانية التي هي اشهر قال الشارح المحقق يريد
المعلوم المبادي وذلك المط ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحده
لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان البغل لا يحبل
وان هذا بغلة مثلا ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حاملا وذكر لعدم الترتيب والهيئة في علمه وهذا الكلام فقد
اعتبر مع المقدمتين الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما واستدل على عدم كفاية حصول المط بان حصول المبادي
الغير المتناهية في حصول المط بان حصول المبادي وحدها او بلا ترتيب بينها لو كان كافيا لكان
العالم بالقضايا الواجب قبولها او القضايا الاولية عالما بجميع العلوم والعالم ببعض الضروريات عالما

كما علق الفاضل الشريف في شرح المواقف منه

... بالحاصل ح

بالنظريات المستندة اليه بالذات او بالوسط لا يقال لا نم ان لم يعتبر ملاحظة الترتيب فالهيئة بل صرح بان
المراد بالقطع للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة لانا نقول اراد بملاحظة الترتيب الملاحظة المخصوصة
المفضية الى الترتيب والهيئة يعني ان ملاحظة الترتيب ملاحظة عادية على وجه يؤدي الى التحصيل ولهذا اضيف
الملاحظة الى الترتيب فبطل ما في شرح المقاصد من ان المتنازع فيه في هذا المقام هو ان حصول العلم بالنتيجة
بعد تمام الفكر عادة وهو له بمعنى حصول المقدمتين على هيئة مخصوصة ينتج مشروط بملاحظة تلك الهيئة فيما
بين المقدمتين وقد حفظ بنا على هذا الكلام وهو ان اللازم لما ذكرناه انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة في ايجاب
العلم بهما والامام الرازي بل كل احد لا ينكر ذلك فلا نزاع بحسب الحقيقة الا ان يدعى انه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة
وملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فكن ذا الفكر في هذا المقام **قوله** لما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج
وخفائه ورد ذلك بان الاشكال مختلفة اما في المقدمات واما في النتائج واما فيهما معا فلم لا يجوز ان يكون تفاوت
الاشكال في جلاء نتائجها وخفائها لاختلاف الملزومات او لاختلاف اللوازم او لاختلافهما معا فان اللزوم بين
امرين قد يكون بينا ولا يكون بين احدهما وامر آخر او بين امرين آخرين بينا **قوله** النوع الثالث اعلم الا انه قال ان
حصول العلم عقيب النظر عادي ولم يقل بان النظر الفاسد يستلزم الجهل اذ يجوز عنده ان يحصل بعد النظر الفاسد العلم واما
القائلون باستلزام النظر الصحيح العلم فقد اختلفوا في استلزام النظر الفاسد الجهل المذاهب ثلثة الاول المشهور وعليه الجمهور
ان الفاسد لا يستلزم الجهل وهو حق اما عند فساد الصورة فظ بل لا ينبغي لعاقل ان يقول باستلزام النظر الفاسد بحسب الصورة
شيئا واما عند فساد المادة فقط فلان قولنا مثلا العالم قديم وكل قديم حادث يفيد ان العالم حادث وهو حق وزيد
حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وهو نتيجة حقة وذلك لان اللازم من الكاذب قد يكون صادقا والقول بان النتيجة
في المثال الاخير مثلا من ان زيدا جسم حمار ليس بشيء والثاني ان النظر الفاسد بحسب المادة او بحسب الصورة او بحسبهما جميعا
يستلزم الجهل وهو اختيار الامام الرازي وقد عرفت بطلانه والثالث ان الفاسد ان كان من جهة المادة
فقط يستلزم والا فلا وقد عرفت ما فيه والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة
قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما يرشد اليه دليله حيث قال ان كل من اعتقد ان العالم
قديم آه وادعائه في افادة النظر الصحيح المهملة ومراد الجمهور دفع الايجاب الكلي اذ لا لزوم في بعض المواد
ويمكن حمل عبارة المصنف في قوله والحق ان الفساد انما على الايجاب الجزئي في الصورة الاولى وعلى السلب الكلي في الصورة
الثانية **قوله** اذ اعلم ان العالم ممكن آه لا شبهة في انه يمكن تحصيل المقدمات وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق
المنطق او بدونها ومنع هذا مكابرة صريحة ولما كان ذلك الامكان معلوما بالضرورة لم يتعرض اليه فلا يرد ان العلم
بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يمكن حصوله بلا معلم نعم قد اورد ناقد المحصل كلاما يسقط عنهم ذلك الاستدلال

العلم

بانهم قالوا ان المعرفة اي حصلت في المقدمات لا يوجب ثوابا ولا ينتج نجاة ما لم يتصل بها تعليم من معلم فطابق الرد
عليهم اجماع من قبلهم على النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والايات الآمرة بالنظر في معرفة الله منكرة منكرة
في معرض الهداية لتحصيل النجاة من غير ايجاب للتعليم ورد هذا الرد بان الاجماع غير متواتر فلا يكون حجة والايات
الآمرة معارضة بالادلة الدالة على ايجاب التعليم بل الحق ان يقال ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى المعلم
وذلك لا يوجب الاحتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق التعليم بل النبي عم كاف في الاسناد الى قيام الساعة **قوله**
ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله بالالهام اه قيل لو سلم كما ذكر فلا يفيد لان المدعى الاحتياج الى النظر في الاعم الاغلب
فتامل **قوله** واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانا لا نم ان المعرفة واجبة مطلقا اي على كل حال اذ لا وجوب حال حصول
المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل والجواب بان ليس معنى الواجب مطلقا الواجب على كل تقدير وحال وتقدير عموم الاحوال
والتقادير بل معناه الواجب على تقدير وجود المقدمة وعدمها وهو المراد من قوله ان النظر يجب في كل حال ووجوب المعرفة
مطلقا اذ ليس بحيث لو نظر يجب والا فلا **قوله** واعترض على دليل المعتزلة الثاني ان يجعل مستقلا لا انه قبيل الاشاعرة
على مطلوبهم كما فعله صاحب المواقف وغيره لا اعتراضا على دليلهم حيث دلت الآية على ان كل شيء لا يجب عقلا فالنظر
مثلا لا يجب عقلا ولعله اراد بالاعتراض المعارضة قال الفاضل المحشي وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نم ان التعذيب
عقلا من لوازم الوجوب بل الاستحقاق التعذيب لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم
على سبيل الالزام فيستقيم يعني ان مذهبهم ان التعذيب لازم الاستحقاق عند عدم التوبة والاستحقاق لازم للوجوب ولازم
اللازم لازم لا يقال معنى كون التعذيب لازما للاستحقاق ان المستحق يعذب عنه في الجملة فيجوز تاخير التعذيب الى الآخرة
لانا نقول التعذيب المنفي في الآية هو التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا لا يقال فيجوز تاخيره الى ما بعد البعثة لانا
نقول فيبقى الكلام فيمن مات قبل البعثة او قبل لحوق احكامها اليه واقول يمكن ان يجعل ذلك دليلا لجيب المحقق بان يقال
لو وجب النظر مثلا عقلا لاستحق تاركه العذاب ولم يؤمن من وقوعه والتالي باطل لانه بالآية الكريمة يحصل الامن عن الخوف
فتامل **قوله** والنظر موقوف على العلم بوجوبه لا يقال لا نسلم ان النظر لا يتوقف عليه ولا على وجوبه لانا نقول نعم الا انه
لا وجه لالزام المكلف على النظر الغير الواجب عليه فيلزم الافحام **قوله** قلنا لو وجب النظر عقلا هذا جواب بطريق النقض
الاجمالي ان الزام المكلف على النظر يتوقف على وجوب النظر في نفس الامر لا على علمه بذلك المتوقف على النظر هو عليه بذلك فانقطع
دائرة الشبهة هذا غاية ما قالوا وفيه بحث **قوله** وهي الامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات فيكون البحث مما لا يختص بجميعها
كالامكان الخاص والحدوث والمعلولية والوجوب الذاتي هو القدم والامتناع والعدم ونحوها على سبيل العرف وقد ادرج [illegible]
او اكثر منها فيكون بعض تلك الامور مندرجا في تفسير الامور العامة وفي المواقف هو ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي
الواجب والجوهر والعرض فعلى هذا يكون البحث عن بعض اكثر تلك الامور على سبيل التبعية دما يتوهم من ان قوله ما لا يختص يصرح بتناول

وفيه انه لا يتيسر حصول المعرفة بالالهام
او بالالهام او بالتصفية بدون النظر لان كلا منهما
يحتاج الى النظر ما قاله او وقع كما لا يخفى على المتأمل
منه

بحث الامور العامة

كما كان كذلك على تقرير انه رد
فالمراد ان ما ذكر في المواقف
يساوي ما في التجريد

كالامكان الخاص والحدوث والمعلول

الامتناع والعدم فليس بشئ اذ المراد منه الشمول والاولى ان يقال الامور العامة ما له شمول لجميع الموجودات بل المفهومات كلها
اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون مع ما يقابله متناولا لها جميعا كالوجود والعدم والاولى
فيه ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض ضابط لئلا يلزم ان يكون كل من المتقابلين من الامور العامة قوله في تقسيم المعلوم
الى المعدوم فخلت الامور العامة قوله فسمو المعلوم اي ما من شانه ان يعلم ولو بوجه ما قوله وقوله فليه للموجود احترز به
عن الصفات اي يجعل الاحتراز به عن الصفات الغايبة بالمعدومات لانه لو لم يكن لم يحترز عنها فان قول لا معدوم يحترز به
عن جميع المعدومات في نفسها فتدبر قوله قيل ان هذا الحراة وقائلا كاتبي حيث قال هذا المؤلف بتنقيض بصفات الاجناس
كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد وغير ذلك فانها عندهم احوال ثابتة للاجناس حالة وجودها وعدمها وهذا انما يتوجه على
من قال بثبوت الموجود اتصاف بالاحوال وبعض المعتزلة لا يقولون بالحال وبعضهم يقولون بها لكن لا على ذلك الوجه فلا
يتوجه عليهم ويمكن ان يجاب على طرف البهشمية بان المراد بكونه صفة للموجود انه صفة للموجود في الجملة اي بعض المواقع
او صفة في جنب الماهية بالوجود وان لم يكن جميع اشخاصها قائمة به وبان المراد من الموجود ما من شانه الوجود ويكون بعض
افراده موجودا فتدبر في هذا المقام ومن الجواب لو ذكره ان رح وقيل صفات الاجناس مقومة للذات غير متحققة بطريق التبعية
فلا يكون موجودا او هذا اخبط قوله وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم اي المعدوم الثابت فهو المعدوم الممكن
واما قلنا ذلك لئلا يلزم كون قسيم الشئ قسما منه او كون القسيم اعم من المقسم من وجه فتامل قوله فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان
يعلم اه ولعلهم انما جعلوا مورد القسمة ذلك دون المعلوم لئلا يتوهم كون المقسم اخص مطلقا من القسم لان المعلوم بالفعل
هو الموجود الذهني الا انه لا يستحيل من كون الاعم بحسب الذات اخص باعتبار العارض قوله فلو جعل مورد القسمة المعلوم
القول اي لو جعل مورد القسمة المعلوم بالفعل كما هو الظاهر من كلامه لخرج من القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما بالفعل
وكلية في هذه الملازمة وليس كلام الشارح جعل مورد القسمة المعلوم لراجح اه فلو سلم فغير كلامه لخرج بحسب الظاهر فيحتاج
الى التاويل هذا كاف في بيان سبب ولهم خلاف ما ذكره الفاضل المحشي من ان من جعل مورد القسمة المعلوم لعل
مراده ما من شانه ان يعلم فحملا لا وفق اللهم الا ان يقال ليس غرضه ردا على الشارح بل تاويل المعلوم بحيث لا يرد
عليه من جعل مورد القسمة المعلوم وفيه ما فيه وما قيل لو جعل مورد القسمة المعلوم بالفعل لم يخرج شئ لحصول المفهومات
في علم الله تعالى وفي علم المجردات فلا يوجد ما يكون معلوما بالفعل حتى يخرج من القسمة لا يناسب المقام فليتامل قوله
لانه ان كان له تحقق في خارج الذهن الخ والاولى ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا مصدرا للآثار
ومظهرا للاحكام فهو الموجود الخارجي اولا فهو الموجود الذهني قوله فهو الواجب لذاته هذا احتراز عن الواجب بالغير واما
تقييد الممكن بذلك فليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير بل هذا رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات
كالوجوب قوله واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فان المحل اعم مطلقا من الموضوع والهيولى والحال من العرض

والصورة

[illegible]

٤٤٨

والصورة واما العرض فمباين للصورة والموضوع والهيولى والمحل ايضا الا على تجويز قيام العرض بالعرض وان جوز فبين
العرض والمحل عموم من وجه وللاطلاع عليك ساير النسب المحتملة فافهم قوله المبحث الاول في تصور الوجود وقيل تصور الوجود
كسبي وقيل لا يتصور اصلا والمختار انه بديهي والوجوه اما تنبيهية كما اختاره او استدلالية كما يشعر به كلام المصنف من تحرير السؤال
والجواب في الوجه الثاني قوله الاول ان الوجود جزء لوجودي اه وتقريره ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود
مع الاضافة والمطلق جزء من المقيد وتصور وجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فان من لم يمارس الكسب اصلا يتصور وجوده
قطعا فيكون تصور الوجود المطلق بديهيا لان جزء المتصور بالبداهة لا بد ان يكون بديهيا والا لم يكن ذلك المتصور بديهيا
لان كون الجزء كسبيا محتاجا الى كسب يستلزم كون الكل ايضا كذلك قوله اذا كان الوجود طبيعة نوعية كانه اراد بالنوعية
معنى الذاتية فافهم قوله ولا يلزم من تصور الشئ الخ اي لا يلزم من تصور الشئ تصور عارضه اصلا فان قلت اذا كان معنى
وجودي الوجود مع الاضافة فلا بد ان يكون الوجود متصورا وان كان خارجا عن حقيقة الافراد عارضا لها قلت نعم
لكن يكفي تصوره بوجه ما فاللازم مما لا نزاع فيه وفيه تامل لانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون
حقيقته جزءا من حقيقة وجودي فلا يلزم تصور الوجود من تصور وجودي قوله لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم
بالاجزاء وذلك لان بديهية كل جزء من اجزاء التصديق جزء من بداهة هذا التصديق والعلم بالكل انما يحصل بالعلم بالاجزاء او حاصل
بعلم ما مر في تصور الماهية واجزائه وقد منع الفاضل عدم الافادة على التقدير الثاني فان عدم العلم ببداهته مطلقا قد
يكون مع بداهة الاجزاء لكن بداهتها غير حاصلة فاذا اقيم عليه دليل افاد العلم ببداهتها هذه عبارته وهذا اخبط والحق
في الجواب ان يقال انا نختار الشق الاول قوله لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي قلنا
ان اريد انه اذا علم انه بديهي مطلقا علم اجمالا ان العلم باجزائه بديهي فمسلم لكنه لا يفيد ولا يصح قوله فنعلم بالوجود بديهيا
فلم يحتج الى اثبات بديهية العلم بالوجود الى دليل وان اريد انه اذا علم انه بديهي مطلقا علم تفصيلا ان العلم باجزائه بديهي
فلا نم ذلك فانا نعلم من حصول هذا التصديق لمن لا يقدر على الكسب اصلا بداهته مع عدم توجه عقولنا الى كل من اجزائه على
التفصيل فضلا عن ان يعلم بداهة كل منها فليتامل فان هذا مما يستصعبه اقوام قوله وايضا لقائل ان يقول لانم ان الخ
على التقدير اه قيل المستدل هو الامام فلا يتوجه عليه المنع لان التصديق عنده لما كان عبارة عن مجموع الامور الاربعة
فانما يكون بديهيا اذا كان ذلك المجموع بديهيا وذلك المجموع انما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا وقد قال
بعض المحققين ومن هاهنا زاد في كتب الحكمة يستدل ببداهة التصديق على بداهة التصور اللهم الا ان يقال الاختلاف في تعريف
البديهي فرع الاختلاف في ماهية التصديق فكان الشارح رح منع لجعل كون التصديق عبارة عن المجموع فمنع ما بني عليه قوله
لانا نتصور الخ اي نتصوره بالحقيقة التي هو المتنازع فيه الان فقد يمنع ذلك وانما نتصور ذلك لكونه متصورا بالبديهة او العرف
بعض ان ارتجي كما سيوفيه قوله ولا شئ اعرف من الوجود وفيه بحث اذ لانم بداهته كيف يسلم كونه اعرف الاشياء ولو تنزل

ان العلم

لم المقصود ولم يحتج الى ابطال المقدمات قوله فالرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء ورد ذلك بانه يجوز ان يكون لبعض الرسوم
خصوصية يفيد بها تصور كنه حقيقة المرسوم وقد صرح به الشيخ ابن سينا واما قولهم الرسم لا يفيد الكنه فمعناه لا يجب افادته
الكنه لا انه لا يفيده وقد يستدل على امتناع الكسب للوجود بالرسم بانه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو
اخص من مطلق الوجود فيلزم الدور ولا يخفى ما فيه قوله وعلى الوجه الاول قد اندفع الاعتراض الخ والظاهر ان مراده بالوجه
انه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بما هو اعم بكنه الحقيقة والا فلا نزاع في كونه متصورا بوجه فلا يندفع ذلك الاعتراض الا ببيان
تصور الوجود بالكنه فالاولى ان لا يذكر نعم لو قصد انتقاض الحجة على من يقول بان الوجود متصور بالكنه ويدعي كونه كسبيا لاندفاع
الاعتراض عنه اصلا قوله وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من الموجود لو ابدل الموجود بالوجود لكان احسن كما لا يخفى قوله
فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه ويرد هذا السؤال على الشق الاخر وتقريره انا لا نم ان جزء الوجود اذا كان معدوما
يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا له وانما يلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود اذا كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية وهو مم
فان المعدوم اه قوله لا يقال لا يلزم ان يكون ما فرضناه جزءا للوجود موصوفا به انما يلزم ان يكون الكل عارضا للجزء فاجابه
كسائر الاعراض القائمة بمحالها فما ذكره الشارح لا يدفعه بل الجواب ان الوجود العارض للموجود هو الوجود الخاص فعلى تقدير
ان يكون جزء الوجود الموجود يلزم ان يكون جزء الذي هو الموجود موصوفا لوجوده الذي يصدق عليه الوجود صدقا عرضيا
ولا استحالة في ذلك بل لا استحالة في كون جزء الوجود الوجود الخاص فليتامل هذا غاية ما يتيسر لي من الكلام في هذا
المقام قوله لما فرغ من البحث الاول في تصور الوجود الخ لا خفاء في ان النزاع في كون الوجود بديهيا وكسبيا متفرع على كونه
مفهوما واحدا مشتركا الا انه لما كان من شان تصور الشيء ان يقدم على سائر احواله قدم البحث في الاشتراك قوله مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات اه وقد نقل عن الكشي وابطله مذهبا ثالثا وهو ان الوجود مشترك معنى بين الممكنات كلها
ولفظا بين الواجب والممكن وهذا سخيف جدا قوله عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين غير ابي الحسين البصري من المعتزلة
واتباعه الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند المتكلمين قوله احدهما توجيهه انه لو لم يكن الوجود مشتركا لما تحيروا ان الوجود
لو لم يكن مشتركا بين الموجودات التردد الواقع فيه حال تردده في كون الشيء واجبا او جوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الجميع لكان مختصا بالبعض ذاتيا او عرضيا فيلزم من التردد في ذلك البعض التردد
في الوجود واما بطلان اللازم فلانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له علة فاعلية موجودة والتردد في خصوصية تلك العلة
من كونها واجبة او ممكنة الى غير ذلك من الخصوصيات لم يكن موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود تلك العلة وكذا اذا اعتقدنا
بكون تلك العلة ممكنة ثم تبين لنا انها واجبة فقد تبدل الاعتقاد بكونها ممكنة الى الاعتقاد بكونها واجبة بالضرورة بكون الامر
المجزوم به الباقي المستمر مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الجميع فما ذكره الفاضل المحشي من ان للمانع
ان يمنع بطلان اللازم فانا ان ترددنا في كونه واجبا او جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال مم فان من يعتقد

ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال الخروج عن الانصاف وان قال ان كان الوجود
المعتقد الوجود الواجبي فنحو يرد من الخصوصيات وان كان الوجود الممكن فنحو غير الماهية ولا يلزم من زوال الاعتقاد
باحد المتغايرين زواله بالاخر فقد خبط خبط عشواء ثم هذا مبني على اختصاص الوجود بالبعض عند التردد في ذلك البعض
معلوما فتم ولا تغفل قيل لو صح هذا الدليل يلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره وبعلم انا اذا نعتقد بوجود
على شيء وترددنا انه نفس الوجود او غيره او يعتقد انه نفس الوجود ثم يزول ذلك الاعتقاد الى الاعتقاد بانه غيره فنحو وضع
الوجود في الخصوصيات المتردد فيها وكذا في المعتقدات المتبدلة فلا بد ان يكون الوجود مشتركا بينه
ورد بان ذلك التردد انما يصح اذا جوز كون الوجود موجودا خارجيا وبان الملازمة ممنوعة بل اللازم
لاشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كذلك وبان بطلان اللازم مم لان الوجود موجود بوجود هو عينه
فلا يلزم اذا اللازم ان يكون موجودا بوجود اخر مغاير له بالاعتبار فينقطع التسلسل بانقطاعه وفيه تامل قوله انا
نقسم الموجود الى الواجب والممكن وكذا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ونقسم وجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض قوله اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن والحق انه يجب ان يكون مورد
القسمة مشتركا بين جميع اقسامه سواء اعتبر انقسامه اليها ابتداء او لا فانه اذا قسم الشيء الى البعض يصدق عليه فالممكن
الذي وقع قسيما في العالم هو الممكن العام وقولنا الحيوان اما ابيض او غيره تقسيم الحيوان الا ابيض وغيره
وغيره لا الى مطلق الا ابيض وغيره وجعل الا ابيض المطلق قسيما من قبيل المسامحات الناشية من جانب اللفظ
وقول بعض الافاضل الموضوع لا يعتبر في مفهوم المحمول والا لكانت الموجبة الكلية منعكسة كنفسها خبط منه
قوله والموجود هو مورد القسمة بين جميع الاقسام يرشد اليه قوله في الاحتجاج والموجود الممكن الى الجوهر والعرض
فيندفع ما قد يجاب بان ما ذكره هذا القائل لا يفيد الا ان الوجود مجرد الاشتراك بين الواجب والممكن ردا على الشيخ
اولا انه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات قوله واعترض على هذين الوجهين وبيانه اما على الوجه
الاول فهو انا اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى البعض فقد زال اعتقاد
الوجود والباقي المجزوم به هو معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهومه الكلي واما على الوجه الثاني فهو ان التقسيم
لبيان معاني اللفظ المشترك كما يقسم العين الى الباصرة والفوارة وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص
ويدفع بانهما انما يدلان على اشتراك الوجود سواء كان متماثلة في الحقيقة او لا ومفهوم الماهية والتشخص
ايضا مشترك بين الماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية نعم لو ادعى تماثل الوجودات لورد النقض بهما
لكن هذان الوجهان لا يدلان على ذلك قوله وهذا دليل مزيف اه زعم المصنف قوله توجيهه ان مفهوم السلب اذا لاحظ
بين السلوب النقد لا يتصور بلا تمايز فيجب الاتحاد في شرح المقاصد وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم

از على تقدير تعدده كان عدم الحمل اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر اقول قولهم لو لم يكن للوجود مفهوم
مشترك لبطل الحصر العقلي في قولهم لو كان للوجود مفهوم مشترك لبتم الحصر فاسد و ابطال الحصر العقلي الا بعدم
اتحاد مفهوم الوجود اذ الغرض بيان وحدته حتى لو كان واحدا لم يتم الحصر وهذا يتوقف على التعرض لاتحاد مفهوم
العدم وهنا شالة ايضا مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ودون ارتفاعهما في الوجود
بمعنى آخر واللازم بط قطعا هذا الكلام ولا يخفى ما فيه **قوله** جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود
بل بوجود آخر قيل عليه كون الوجود موجودا بالوجود وغيره ح فلا يبطل الحصر العقلي ورد بانه يجوز عند العقل
ان يكون الشيء متصفا بالوجود بمعنى آخر حصول الى ابطاله وذلكم بما يحكم الحصر العقلي لان معناه بوجود
النقيضين العرضي العقلي بالانحصار وههنا ليس كذلك فيبطل الحصر العقلي **قوله** ومع بانا لا نسلم ان مفهوم
السلب واحد بمعنى ان السلوب العدمات وان لم يكن متمايزا بحسب الذات لكنها متمايزة بحسب الاضافة فان لكل ايجاب
له سلب يقابله ولو سلم ان السلب مفهوم مطلقا لزم منه كون الوجود مفهوما واحدا اذ لو كان للوجود مفهوما متعددا
لتعدد العدم لانه رفع الوجود المتعدد ورفع المتعدد متعدد لكن السلب واحد هذا خلف فلا يحتاج الى التوقف
ببطلان الحصر العقلي اللهم الا ان يقال لو لم يكن الوجود واحدا على تقدير وحدة العدم لزم بطلان الحصر العقلي كما لزم
تعدد العدم فيجوز ان يورد الدليل على ان وجه ايراده **قوله** لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب قال الفاضل المحشي
اجيب بان القايل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى بل هي متشاركة عنده في لفظ
السلب ايضا يعني ان ما ذكره الشارح بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه معنى كيف يسلم اشتراك السلوب في مطلق
السلب وفيه ما فيه **قوله** ومن توهم ان الحصر انما يتحقق اه يريد ان في منع اتحاد مفهوم السلب يلزم عليه ان يقول الحصر العقلي انما
يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فبعدما اجاب الشارح بان المنع ساقط بنية على ان ما يتفرع عليه بط قطعا **قوله**
فتوهم الخطاء قال الفاضل المحشي لا خطاء هنا اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشيء اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او لا يكون
موجودا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى نفس توهم الشارح انما هو من جهة اللفظ وتوضيحه ان عدم جزم العقل بالانحصار
فيطلب قسما آخر انما يمكن اذا نظر الى ظاهر قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او لا يكون بذلك الوجود الخاص وقد
اشار الى ذلك المعنى بقوله او لا يكون موجودا به فيجزم العقل بالانحصار ولا يطلب قسما آخر كيف وهذا تردد بين النفي والاثبات
يلزم العقل بالانحصار فيه بداهة كما ان التردد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه كذلك **قوله** او كون الوجود
معنى مشتركا بديهي قال بعض الفضلاء هذه القضية ضرورية لا حاجة الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود
والموجود كالسواد والبياض من الشركة في الكون ما للاعيان بين الموجود والمعدوم كالسواد والعنقاء وليس تلك الشركة
بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ والاوضاع وايضا فان كونه زايدا على الماهية متفرع على الاشتراك فهذا اول

قوله

على ان المط كون الوجود المطلق زايدا على الماهية كما يفيده بعض الوجوه ذكرها المصنف الحكماء معترفون بان الوجود
المطلق زايد في الواجب فتامل **قوله** خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري اه ذهب صاحب الصحايف الى ان منشاء الاختلاف في كون
الوجود مشتركا او زايدا هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون وعلى مفهوم الذات فمن ذهب الى انه مشترك وزايد اراد به الذات
فعلى هذا يرتفع الاختلاف ورد ذلك بان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون لا الذات وان
كان كانت مجعوله بان مفهوم الذات ايضا مشترك بين الذوات وزايد عليها **قوله** فلو لم يكن الوجود زايدا على ماهياتنا
لم يشك في وجوده الخارجي والذهني الى غير ذلك الدليل قياس استثنائي يستدل برفع التالي على رفع المقدم وتلخيصه كما هو
المفهوم في بيان الشارح ان الوجود لو كان عين الماهية او جزئها لما وقع الشك في ثبوته للماهية ضرورة ان ثبوت
عين الشيء او جزئه له بين لكن الشك واقع اذ لا يصدق بثبوت الوجود العيني والذهني للماهية بعد تصورها فلا يرد
عليه ما اورده الفاضل الارموي من ان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك وجودها تصديقا فلا يتكرر الوسط
فلا ينتج على انه قرر بعض المحققين هذا الدليل على صورة الاقتراني ومع انا نشك في ثبوت الوجود للماهية ولا نشك
في الماهية وجزئها ما يشك في ثبوتها للماهية ثم يرد عليه انه انما لا يجوز الشك في الاجزاء اذا كانت الماهية معقولة
بالكنه لانه اذا لم يعقل معقولة بالكنه جاز ان يكون اجزاؤها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها فلا يلزم من الدليل عدم
كون الوجود جزء من الماهيات **قوله** لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتية الجزئية فهو استعمل الذاتي اولا في المعنى
الاخص وثانيا في المعنى الاعم المتناول للماهية نفسها **قوله** الا بعد تصور ذاتية موصوفا به اراد بكون الشيء
موصوفا بذاتيه كونه بحيث يثبت له ذاتيه بمعنى انه هو وكذا اراد بالاتصاف في قوله اتصاف الشيء بمفهوم ذلك
الشيء درجة الحمل واراد بالمفهوم الذاتي بالمعنى الاعم لكن الحمل في الذاتي بمعنى الاتصاف غير متعارف فتدبر **قوله**
فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني الخ منشاء توهم التفرقة بين حصول الشيء بنفسه وبين حصول صورته
او توهم استلزام الاول الثاني وحاصله ان الدليل قد يثبت المدعي الذي هو افادة زيادة وجود المطلق **قوله** لكن تصور الشيء
عين ذلك الشيء فالمتصور ح ذلك الشيء لا تصوره وتصوره عين تصور تصوره وغير مستلزم له فتامل **قوله** يجوز ان يكون
للماهية التي لم تتصورها يعني ان ما ذكرتم من قبيل الاستدلال بالمثال الجزئي وهو لا يثبت القاعدة الكلية
المطلوبة نعم لو كان المط ابطال مذهب الشيخ الاشعري لم يرد ذلك **قوله** وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زايدا قال
الفاضل المحشي ان اراد كونه زايدا في الكل فلزومه ممنوع وان اراد البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا
لدعوى الكلية يريد ان التشكيك لا يلزم منه ان يكون عرضيا لبعض افراده في الكلية بل اللازم منه ان لا يكون ذاتيا
في الكل والا فلا اختلف فيجوز ان يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آخر فلا يلزم المط الكلي وقد اشار بقوله
فعلى تقدير تسليم لزومه الى ما قيل لانه امتناع الاختلاف في الماهية والذاتي بالتشكيك لا يلزم كونه عرضيا **قوله** وجودا

ليست مقابلة للوجود والعدم لان الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولنقيضه اه يريد ان الماهيات الممكنة قابلة للوجود وهو انما
ليست مقابلة لذلك الوجود المقبول لها والا يلزم قبول الشيء ولو لوحظ معنى آخر حتى لا يلزم قبول الشيء لنفسه لم يتكرر الوسط لنفسه صح
فاحصل ما في الحاشية للفاضل وهو وفيه نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان يكون القابل
غير المقبول هنا على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي على ان ذلك لبنا مما لا يحتاج اليه في ذلك الجواز
لانه لا ينافي الاشتراك المعنوي ولا يناسب المقام ايضا اذ قد عرف اعتراف الشارح رح في صدر البحث لان كونه زائدا
متفرع على الاشتراك فافهم ولعل هذا وما بعده من الحاقات الناس يرشد اليه وجوده في بعض الشروح من غير تغيير
في العبارة واما عدم قبول الوجود لنقيضه اي العدم ففيه بحث اذ ليس معنى قبول الماهية الممكنة العدم انها يثبت في الخارج
ويتصف بالعدم لان الماهية المعدومة لا ثبوت لها عندنا حال العدم بل معنى قبولها العدم انتفاؤها بالكلية فكذا الوجود
يقبل العدم بهذا المعنى بان ينتفي بالكلية لا يقال كيف يصح ما ذكرته من معنى القبول والقبول يقتضي اجتماع القابل مع المقبول
لانا نقول القبول بحسب الحقيقة يقتضي اجتماعهما لا القبول بحسب المجاز فليتامل **قوله** والا يلزم اتحاد الماهية قيل يجب
قوم لك ان جميع الموجودات ذات واحدة والتعدد بحسب الوصف فقط ولا برهان على بيان استحالته اقول لا حاجة الى البيان
بل بداهة العقل شاهدة باستحالته **قوله** او تخالف الوجودات وقيل اشتراك الوجود مطلقا لا ينافي تخالف الوجودات وافراد
فيه **قوله** اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا قال الفاضل المحشي قيل لا نم كونه جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كان محمولا بالمواطاة
وهذا المنع لا يجدي بطائل فان مجرد كونه جزءا مشتركا كاف في المبادي قوله وانما يكون ذلك اه انه لو كان محمولا بالمواطاة لزم
عنه مجرد كونه كذلك كونه جنسا ولهذا لم يكن بما للازم من كونه محمولا كونه ذاتيا وبعد كونه ذاتيا انما يلزم كونه جنسا ان لو كان تمام
المشترك فلان لفظ جنسي فقط سهو الا يدل لفظ ذاتيا واما لو جنسي قوله فان مجرد كونه جزءا مشتركا كاف فيه لانه لما كان
جزءا لجميع الموجودات فلابد ان يمتاز بعضها عن بعض بجزء موجود محمولا كان لذلك المميز اولا والوجود جزء من ذلك المميز اذ
الفرض ان الوجود جزء لكل موجود فلابد من مميز فيلزم تركيب الماهية من اجزاء غير متناهية ولا حاجة الى كون الوجود ذاتيا
وجنسا وكون الجزء المميز فصلا وفيه ما فيه ويمكن ان يتكلف في دفع المنع بانه وافق القدماء حيث كانوا يسمون الجزء مطلقا
ذاتيا وما به الاشتراك جنسا وما به الامتياز فصلا **قوله** لزم امتناع تحقق الشيء من الماهيات ان اراد امتناع تحققه في الخارج والذهن
ان هذا مراد فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كانت الاجزاء من الموجودات الخارجية اذ ح يلزم من تحققه تحقق الامور الموجودة
المترتبة الغير المتناهية وان اراد امتناع تحققه في الذهن فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم وان اراد امتناع تحققه
في العقل المدرك مطلقا فتلك الملازمة انما يتم بالقياس الى العقول العالية لو كان بين الاجزاء ترتيب حقيقي في حصولها
في تلك العقول فانه ليس بلازم في هذه الامور الخارجية والا فالملازمة ممنوعة بل الواقع انها محيطة بغير المتناهي
لان علمها غير متناه بالفعل ولو سلمنا الملازمة على الاطلاق لزم امتناع احاطتها بغير المتناهي مطلقا وهو باطل قطعا

[illegible] فان هذا المقام من مزال الاقدام **قوله** فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهية ولا تركبها من اجزاء غير متناهية
اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات كما هو المراد على تقرير ان يكون الوجود في البعض عينا وفي البعض
غاية الظهور واما عدم التركب من الماهيات فلجواز ان يكون البعض في حصول العينية واحدا واما عدم
لزوم تركيب من اجزاء غير متناهية فلجواز ان يكون الوجود زائدا على الماهيات الفصول وعلى الاجزاء المميزة
فلا يلزم ان يكون للفصول فصول اخر ولا للاجزاء المميزة اجزاء اخر وايضا لو كان الوجود عينا في فصل ما
لا يلزم تركيب الماهيات بل ولا ماهيات اجزاء غير متناهية لكن يلزم تركيب بعضها منها فليعلم ان لا يلتفت الى هذا
الوجه **قوله** لانه لو اقتضى الوصف ينبغي ان يكون كذلك ويمكن ان يقال يجوز ان لا يقتضي الوجود لذاته شيئا من الوصف
والدخول والعينية ويكون كل من ذلك عارضا من امر خارج وقد يقال هو لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي لكل من ذلك هو
الماهيات وفيه ما فيه يكون زائدا في الجميع وقد عرفت فلا يفيد **قوله** وهو المط قيل اللازم من كونه مشككا زيادته على
الوجودات الخاصة لان المقول بالتشكيك انما يكون زائدا على افراده ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه
للماهيات اللهم الا ان يقال الوجودات الخاصة عارضة للماهيات وعارض العارض عارض ورد ذلك بان معنى
كلامه ان الوجود بالقياس الى الماهيات مختلف في الحصول فيها فلا يجوز الاختلاف في العينية والجزئية والوصف
او غير متفاوت الحصول فيها بل كان مشككا بالقياس اليها فيلزم عروضه لها وهو المط فتدبر **قوله** ولهذا يندفع ايضا
ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فقد ظهر من كلامه ان الوجود اذا كان مشككا
جنسا في الماهيات لكونه جنسا انما يكون على زعمه اذا كان من المفهومات المواطاة فح لا مجال للاختلاف فلا
يجوز ان يكون عرضا للفصول وفيه ما فيه **قوله** وايضا الجنس انما يكون ~~عرضا عاما لها~~ عرضا عاما الخ هذا الفرق
تحكم بحت فلا يسمع **قوله** احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري الخ فيه ابحاث الاول ان اللازم من دليل الشيخ عدم زيادة الوجود
على الماهية لا كونه عينا كما هو مذهبه اذ يجوز ان يكون الوجود جزء الماهية وان لم يقل به احد فح دليله لو تم يكون
فكان الشيخ قصد الالزام على القائلين بزيادة الوجود على الماهية هو في قول الفاضل لا كونه لو لم يكن بين
الماهية وبين جزء منها ما لا اتفاق لكان زائدا عليها اه فليفهم **قوله** اما الملازمة فلان الوجود اذا كان
زائدا على الماهية لكان لا غير موجودة في نفسها هذا تقرير الدليل باعتبار ان الماهية معدومة
واما تقريره باعتبار انها موجودة فهو ان كان الوجود لو زاد على الماهية وقام بها لزم سبقها بالوجود
كما هو شان سائر الموصوفات لذلك الوجود السابق ان كان عين الوجود المعروض واللازم تقدم
الشيء على نفسه بل لزم الدور ولزم ايضا كون الشيء موجودا مرتين وان كان ذلك الوجود السابق
غيره ينتقل الكلام اليه فيتسلسل الوجودات مع كونها محصورة بين حاصرين الماهية والوجود المعروض

او على ان هذا التسلسل يستلزم كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات الغير المتناهية العارضة
بالماهية يستلزم وجود تلك الماهية ولا يجوز ان يكون الوجود زايدا على تلك الماهية والا لم يكن الجميع جميعا فيلزم
ان يكون عينا وهو المطلوب واما اورد الفاضل التفتازاني بقوله وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع
لا يكون وراءه وجود آخر بل كل منها فرض عروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء
الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر فكلام لا يليق لشان ذلك الفاضل يظهر بادنى تامل
هذا والتحقيق يقتضي رد هذين الوجهين الى وجه واحد بالترديد بين كون الماهية موجودة ومعدومة
كما لوح اليه الشارح في قوله لا يقال الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة آه واعلم انه كما يورد الدليل
في جانب الموصوف اعني الماهية باعتبار الوجود والعدم اما بلا ترديد او به على ما هو التحقيق كذلك يمكن
ان يورد في جانب العارض اي الوجود اما بلا ترديد بان يقال ان الوجود الماهية لو كان زايدا لم يكن موجودا
والا يلزم التسلسل معدوما فيتصف الوجود بنقيضه ولم يكن معدوما لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه بل موجودا
فيلزم التسلسل او بالترديد وهو ظاهر وسيطلع على ما يدفع جابر الشبهة بالمرة واجاب بعضهم عن الاول بالنقض بساير
الاعراض الزايدة على موصوفاتها فيقال لو كان البياض مثلا زايدا على الجسم فقيامه اما بالجسم الابيض فيلزم
الدور او بالجسم اللاابيض فيتصف الجسم الذي ليس بابيض بالبياض فيلزم ان يكون ذلك الجسم ابيض وليس بابيض
معا فلهذا اعاد لفظ الزايدة توضيحا لورود النقض وهذا النقض يلوح عليه اثر الضعف حيث لم يعترف الشيخ
على ان الوجود لو زاد على الماهية لزم التناقض بل ادعى احد الامرين اما التناقض او السبق بالوجود فنحن
نختار ان قيام البياض بالجسم الابيض بذلك البياض لا بابيض قبله ولا يمكن ان يكون حال الوجود مع الماهية
كذلك بان يكون قيام الوجود بماهية موجودة بهذا الوجود دون غيره لتقدم الموصوف على العارض بالوجود فكان النقض
انما يرد على كلام الشارح حيث جعل دليلا مستقلا فتدبر **قوله** بل يكون الوجود قايما بالماهية من حيث هي مع هذه الحيثية انما
يثبت للماهية في العقل فاللازم ح زيادة الوجود على الماهية في العقل ح لم يظهر النزاع بين الشيخ وغيره بل لم
يتصور خلاف من عاقل منصف في ان الوجود زايد على الماهية بحسب المفهوم بمعنى ان للعقل ان يلاحظ احدهما
دون الآخر بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم احدهما بالاخر فالشيخ ان اراد بقوله
وجود كل عين ماهيته نفي الامتياز بين الوجود والماهية بحسب الخارج فهو حق وان اراد ما صدق عليه احدهما بعين
ما صدق عليه الآخر بان يكون هوية الوجود في الخارج بعين هوية الموجود فليس كذلك بل مردود اذ لا يلزم من عدم
امتياز الوجود والماهية في الخارج اتحادهما فيه لجواز ان يكون عدم الامتياز لعدم كون الوجود عارضا خارجيا
بل اتحادهما في الخارج باطل قطعا والا لكان الوجود عين ذات السواد والبياض مثلا فرضها صاحب المواقف لما ان الز

في ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع لا الى النزاع في الوجود الذهني نفيا واثباتا قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل
امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس
وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر واعترض بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الحقايق
والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم واما نزاعهم في كون التعقل بحصول الشيء
وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زايد في العقل بل يقولوا زايد عقلا وفي التعقل
بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود
زايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرناه ويمكن ان يقال معنى كلامه ان النزاع على ان الوجه المعقول راجع
الى النزاع في الوجود الذهني ينبغي ان يكون مرجع النزاع ذلك وقولنا ان الوجود الذهني الوجود زايد فيه مستقيم اذ
ليس نفس الوجود الخارجي عند حاصلات الذهن حتى نقول الوجود الخارجي زايد على الذهني واما القول بذلك بمعنى
مغايرة المفهومين فمما لا ينكره الشيخ فليتامل **قوله** والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا بل يقتضي تعدد الواجب كما
لا يخفى **قوله** لكان اولى هذا الوجه للامام الرازي وذلك ان المصادر حصول التجرد لوجود الواجب لذاته

لغيره م

والمراد بقوله لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات بخلاف الامام فانه ادعى ان
الوجود طبيعة نوعية ورد عليه بانه اما ان يقتضي التجرد الى آخر ما ذكره فلا يندفع ذلك بما ذكره فيكون اولى ولا مرية
لتوجيه الامام على توجيه المص بحسب التحقيق الا انه اشتمل على زيادة تفصيل لم يوجد في كلام المص يظهر ذلك
بالتامل الصادق والله الموفق **قوله** قبل المفتقر الى العلة الظاهر ان هذا السؤال منع للملازمة الاولى اي لا نم ان
وجود الواجب لو جاز ذلك لوجب لعلة موجودة موجبة محتاج كما هو المتبادر وكذا السؤال الثاني الآتي منع للملازمة
المذكورة ويحتمل ان يكون السؤال الاول منعا لبطلان التالي في الملازمة الاولى فيكون المعنى فلم لا يجوز
الاعم من الموجود والمعدوم والسؤال الآتي منعا لبطلان التالي في الملازمة الثانية اي قوله والا لتناقضت
لوازمه واما ما وقع في نسخ حاشية الفاضل المحشي من ان السؤال الثاني منع للملازمة مع السند كما ان
السؤال السابق منع لبطلان التالي ففيه فوات تقديم منع الملازمة على منع بطلان التالي وما وقع في بعضها
من ان هذا السؤال منع لبطلان التالي كما ان السؤال السابق منع للملازمة ففيه ايضا نوع بعد **قوله** احدهما
انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض قبل الاستحالة في توقف الواجب التجرد اي اللاعروض الى عدم
الموجب للعروض لان صفات الله السلبية والاضافية يجب توقفها على الاعدام كتوقف عدم مخلوقيته على
عدم خالقه مثلا اقول فيه بحث لان التوقف في الصفات المذكورة ثم فان عدم مخلوقيته لا يتوقف على عدم خالقه

بل مخلوقية ممتنعة في نفس الامر فتامل قوله لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدم
وهو محال لانه ما يحتاج الواجب الى عدم لا يكون موجودا ابل ممتنعا وفيه بحث لان الموجب لعروض الوجود في نفس
الممكنات هو الواجب فتجرد وجود الواجب لو كان لعدم موجب عروضه لم يكن لعدم موجب وهو وجود
الممكنات حتى يلزم احتياج الواجب الى عدم نفسه بل تجرد الواجب لعدم موجب عروضه بحسب الخارج عن غير موجب عروض
الوجود للممكنات ولا يلزم احتياج الواجب الى عدم ذاته ومما ذكرنا ظهر ان عدم الموجب للعروض ان كان مقتضى
ذات الواجب فالتجرد ايضا مقتضى ذاته فيلزم المحذور المذكور وان لم يكن ذلك مقتضى ذاته فيجوز انفكاكه ولو
في الحاكم فاما ان يحصل موجب عروض وجود الواجب اي لا وعلى الاول يلزم عروض وجوده لذاته وهو خلاف المفروض
وعلى الثاني يجوز عدم العروض مرة اذ فرض منفكا منه قوله قبل الوجود ليس بطبيعة نوعية ان اجري على ظاهر الحال
كي بيانه يكون قول المص بمثابة الا منع السند وذلك غير موجه كما علم في موضعه وقوله فلا يمنع المساواة في تمام
الحقيقة لا اشارة الى سقوط المنع وحاصله ان الوجود ان لم يسلم كونه مشككا بل ادعي اتحاد حقيقته في جميع الموجودات
فالامر ظ وان لم يسلم كونه مشككا فاتحاد حقيقته في جميعها ايضا ظاهر لكن بينه المص فلا يتوجه ايضا المنع ويمكن
ان يقال قوله قبل الوجود مشكك اشارة الى المعارضة الدالة على جواز تجرد وجود الواجب كما يومي اليه ظاهر ذلك القول
واشارة الى المنع بقوله وان سلم فالمنع في المشار اليه متوجه الى بعض مقدمات المعارضة وقوله فلا يمنع المساواة
الخ معارضة لعدا بعد الزوال عن المنع قوله يلزم تركيب الوجود الذي هو الواجب بحسب الغرض وفيه ايماء الى ان المراد
من الوجود في قول المص ولا يلزم تركيب الوجود الذي هو ذات الواجب لا الوجود المطلق الذي قد سبق بساطته قوله لان
وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي مفروغ عنه ذلك فيما سلف فان قلت اذا اختلف الماهية والذاتي في الافراد
لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا ولا بد ان يكون وقوع الماهية وذاتيها على الافراد بالتساوي قلت يجوز ان يكون
اختلاف افراد الطبيعة النوعية بالموضوعات وبغيرها فلا يلزم من الاختلاف وقوع الماهية والذاتي على الافراد بتغاير
ماهيتها وذاتيها فافهم قوله فالموضوعات ان تماثلت او تجانست المراد من التماثل الاتحاد النوعي ومن التجانس الاتحاد
الجنسي قوله باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اه اذا كان الوجود على تقدير التشكيك في العوارض تماثل الموضوعات
باعتبار الوجود في غاية الظهور ولهذا لم يقيد قوله ان تماثلت باعتبار آخر غير الوجود وقيد به قوله او
تجانست قوله قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض اي الوجود المطلق
ولا يلزم نفي المباينة الكلية بهذا المعنى من كون الوجود معنى مشتركا واما المباينة الكلية بمعنى عدم التشارك
في شيء فليست بلازمة من عدم مساواة وجود الواجب وجود الممكنات في تمام الحقيقة ومن عدم الذاتي المشترك بينهما
لجواز الاشتراك في العارض قوله واما قوله وان تباينت الموضوعات فذكر المص في جوابه عن جواب كلي الى جواب لكنه

فلما عدم موجب العروض

صح

فعدم

الاول

الاول منع كون الوجود مقولا بالتشكيك وقد اشار اليه بقوله ان سلم والثاني منع كون التشكيك منافيا للتساوي
في الحقيقة وقد ذكره المص بقوله فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والثالث ان كون الوجود مقولا بالتشكيك
يستلزم المط وهو زيادة وجود الواجب على ذاته كما قرره بقوله وايضا فان الواقع على الاشياء اه فالشارح بين
الجميع وقال في رد الاول ببيان ان الوجود مقول بالتشكيك والثاني بقوله واما قوله ولئن سلم فالتشكيك اه والثالث
بقوله واما قوله ان تباينت الموضوعات قوله فلان ما قيل ولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة بل التشكيك
لا وجه له كما هو المراد حيث قال والا يلزم تركيب الوجود اه ولهذا قال الشارح فقد اوجب تحقيق المساواة مع التشكيك
قوله وتباين الموضوعات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له ويمكن ان يقال في دفع المنافاة ان المص قرر كلام
في قوله فالموضوعات ان تماثلت اه على وجه الترديد بحسب الالزام للحكماء فليس ابطال المساواة في تمام الحقيقة
واثبات الموضوعات الا بحسب الغرض فتامل في قوله وهو عين المدعى قوله وليس لعدا التجرد مدخل في التاثير
الظاهر انه سهو بل الصحيح المؤثر يدل على التاثير حتى يصح قوله والا لكانت السلبيات من مبادئ الممكنات وهو
محال اذ يلزم ح تركب الممكنات بل عدمه لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل في اثبات الصانع حيث جوز كون
المعدوم مؤثرا قوله يشارك كل وجود في المبدائية فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ كما يكون الواجب مبدأ فيلزم
ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله اجاب قوله اجاب المص بانه يكون كل وجود سببا اه يلزم ان يجوز
كل وجود سببا الى الواجب بل لا يصح ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله يمتنع بالذات لا بواسطة شرط فقدان العلة
قوله الا انه يتخلف عنه اثره لفقدان شرط الذي هو ممكن الحصول فيمكن ان يمنع امكان حصول شرط التجرد للكل
وجود بناء على ما اورده الشارح من مباينة وجود الواجب لوجود الممكنات قوله الوجه الثالث ان وجود الواجب
معلوم اه وقد يستدل ايضا بان الواجب يشارك الممكنات في الوجود المطلق ويخالفها في الحقيقة وما به
المشاركة غير ما به المخالفة وهذا من زوائد الوجه الثالث لان المشترك هو الوجود المطلق فاللازم زيادته
وحقيقة الواجب هو الوجود الخاص قوله فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن لا يقال يتم
الدليل بهذا التقرير اذ لزم ان لا يكون وجوده واجبا فلا يحتاج الى قولهم فيحتاج وجوده الى سبب لانه
قد يقرر وجه بحيث وجود الواجب ما يقتضيه ذاته اياه وهذا المعنى متحقق فيه وان الوجود في نفسه ممكنا ولهذا
نعلم ضعف منع امكان وجود الواجب على تقدير كونه معلولا لماهيته وقد فصل ذلك المنع في شرح المقاصد
فليطالع ثمة قوله فيحتاج وجوده الى سبب فان قلت الوجود ليس له وجود خارجي فكيف يحتاج الى سبب يقال
المط نفي كون وجوده صفة عارضة لذاته فيصير المعنى فيحتاج وجوده على التقدير كونه صفة موجودة الى
سبب لانا نقول هذا لا يختص بالواجب بل كل وجود ليس بصفة موجودة زائدة في الخارج ولا يلزم من ذلك

مبدأ اه

المعلوم صح

كان صح

ايضا ان يكون وجود الواجب غير ذاته اذ يجوز ان يكون ذلك لعدم الوجود في نفسه لا لكونه متحققا وعينا فلك ان تختار
في الاحتياج الى السبب احتياج الوجود في نفسه الى السبب بمعنى المراد ان وجوده تعالى تقرر كونه زايدا على ذاته كان صفة له فاتصافها
في نفسها لا يدل على سبب ذلك السبب اصلا مغاير الى آخر الدليل وقد اومئ الى هذا في ذكر في قوله فرع الشيء بالوجود آه فتامل قوله
اصلا مغاير في وجوده اي صفة من صفاتها الظاهر من كلام المصنف اراد بالسبب المغاير ذاته فقط بدليل ايراد النوع اللاحق فتامل
قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده لان تقدم العلة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود ضروري والسبب المغاير ان كان ذاته
يلزم تقدم ذاته على وجوده وان كان صفة يلزم ذلك مرتين قوله لما في الكلام في ذلك كما للكلام في الاول ويلزم التسلسل يلزم ما ذكرناه
في الاحتمالات في تقرير دليل الشيخ قوله فان العلة المغايرة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها بل الواجب تقدمها بما هي علة
به ان كانت بالوجود فبالوجود وان كانت بالماهية فبالماهية كالملازم المستندة لا نفس الماهية قوله فان ماهية الممكن
علة قابلة لوجودها والعلة القابلة لا بد وان يكون متقدمة على مقبولها مع ان تقدم الماهية الممكنة على وجودها ليس بالوجود
وان كان ذلك التقدم لا بالوجود فيجوز ان يكون تقدم الفاعل ايضا كذلك وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها والعلة
المقومة للماهية متقدمة عليها لكن لا بالوجود لانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي وقطعنا النظر عن وجودها ووجود اجزائها
جزما تقدم اجزائها عليها لا يقال تقدم المقوم على الماهية تقدم بالوجود على تقدير حصول الوجود لهما بمعنى انهما بحيث
متى وجد كان وجود المقوم متقدما على وجود الماهية لانا نقول هذه الحيثية من التقدم فانها بالحقة لا باعتبار الوجود كذا
في المواقف يعني ان هذه الحيثية من التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية ذهنا حيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود الخارجي
له قبل وجوده فاذا اتصف علة في العلل بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة ولا يكون تقدمها عليه باعتبار
الوجود جاز ان يكون الحال في العلة بالفاعلية كذلك قال في المواقف وفيه ان الظاهر ان هذه الحيثية ليست من عين التقدم ولا شك
ان التقدم حال العدم عقلي محض ولو اسلم ذلك التقرير يكون تقدم العلة حال عدمها على معلولها المعدوم اظهر مع كونه مما
للبحث وقيل اراد صاحب المواقف ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته
متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود هذا القدر يكفينا في المنع ورده الفاضل المحشي بانه ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست
موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيما اقول هذه الحيثية الغير الموجود وان لم يكن بحاجة الى علة
خارجية لكن اتصاف اجزاء بهذه الحيثية محتاج الى علة كما ان اتصاف الماهية بالوجود محتاج اليها وان الوجود غير
موجود في الخارج كما بيناه ولا عبرة بنظام المتكلم لا عبرة به في قولهم فيحتاج الوجود الى علة فليتامل ثم ما ذكره الفاضل
لا يلائم قول صاحب المواقف هذه الحيثية من التقدم لان الحيثية على ما ذكره ليست من عين التقدم قوله لان بديهة العقل
حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود قال الفاضل لنفتازاني فنقول على طريق البحث دون التحقيق لا نسلم
ان المفيد بوجوده يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا افادة هناك سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها هو الوجود وعينها

تقدمها

تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل بخلاف الغير فان بديهة في وجود ماهيته
العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع
هذه عبارته وقد اشار ذلك الفاضل الى ان التحقيق ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فان مرتبة الايجاد
فوق مرتبة الوجود ولا يتصور ثانية الماهية بلا اعتبار وجودها ولا حق وجود غيرها هذا واما ما قاله
بعض الشارحين من ان المحتاج الى العلة الموجدة على تقدير الوقوف هو وجوده واعترض ان العلة
الموجدة للوجود هو الماهية فيكون الماهية حينئذ مفيدة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده فيلزم
التسلسل المذكور فغلط وقد اعترف بذلك على حقيقة الحال قوله فان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي يريد
ان العقل لما اعتبر الماهية وجودها ولم يعتبر وجودها وعدمها وهي الماهية من حيث هي لزم ان يكون اتصافها
بالوجود في العقل فقط وليس المراد ان اتصاف الماهية بالوجود ليس بموجود خارجي لان الاتصاف مطلقا لا يكون
كما سيأتي عن قريب فتامل فان ما ذكره دقيق قوله فلا يمكن ان يكون فاعلة للوجود حال وجودها
في العقل يعني ان اتصاف الماهية من حيث هي هي اتصافا عقليا بالوجود الذي لا يتميز عنها لا يجب ان تكون
امر لعلة العقل واما كونها فاعلة ومؤثرة في الوجود الخارجي حال كونها موجودة في العقل فغير معقول كما
لا يخفى
لما يقال العلم الفعلي سبب للوجود الخارجي والعلم بالملائم الموجودات العقلية لانا نقول هذا ليس بسبب
لا يوجب ه
فاعلي بل بشرط لتأثير الفاعل وبداهة العقل كون مؤثرا في الوجود الخارجي لكن يجوز توقف
تأثير المؤثر في الوجود عليه ثم لما كان العقل شرطا وهو مسلمة ناقصة اطلق عليه اسم السبب قوله
على ما ان له تأثيرا في الخارج مستفاد من الوجود كما يعني ان التأثير في كون المعدوم شيئا ولا في ذلك الشيء
لما ان لفظ الشيء هل يطلق على المعدوم او لا فان ذكرت لغوي خارج عن المباحث العقلية قوله فمن
قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بالمعدوم بان المعدوم شيء في الخارج وذلك لان الماهية
المعدومة اذا تقرر فيها وجودها الذي هو عينها فيلزم ان يكون الماهية موجودة ومعدومة معا فيلزم
اجتماع النقيضين اي العدم والوجود وكذا لا يمكنه ان يقول ماهية من الماهيات معدومة
لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه فيلزم عليه ان لا يقول بجميع الماهيات موجود قديم ومن هنا
يعلم ان الوجود زايد على الماهيات فافهم قوله اما الذاهبون قالوا الوجود زايد على الماهية
فقد اختلفوا قال الامام الرازي هذه المسئلة متنازعة على القول بزيادة الوجود على الماهية
فان القائل بانكارها لا يمكنه القول بما قيل ويمكن ان يقال فان من قال هذه المسئلة يجب عليه
القول بزيادة الوجود قطعا اقول من كلامه ان الماهية اذا كانت ثابتة بدون الوجود

زايدا على الماهية فيكون الوجود زايدا عليها متوقفا على كونها ثابتة بدونه وعرفت ان التوقف بلا وجه فيه تامل قوله وهو ان
الوجود ليس زايدا على الماهية في الخارج حتى يتوقف احد المتلازمين على الآخر فليفهم قوله وهو مذهب المتكلمين من
من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين البصري بعد ما قال واما الذين قالوا الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا
سهو لان الوجود عين الماهية عنده قوله وهو مذهب ساير المعتزلة اعلم ان الكعبي من المعتزلة وشيعته من البغداديين
ذهبوا الى ان المعدوم الممكن ليس بشيء في الخارج ولو ذكرهم في المانعين لكان اولى قوله وان كان المعدوم اعم مطلقا
ويمكن ان يحمل الاعم في كلام المحشي على ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه بل هذا اولى لئلا يكون بعض الاقسام
المحتملة متروكا ولم يتعرض للتباين لكون التصادق ظاهرا فتدبر قال الكاتبي ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن
فلا الحصر بل بينهما لا ج ع سماحة من النظر ان مفهوم المعدوم المطلق ان كان اعم من المنفي لم يكن ذلك المفهوم منفيا
جزئيا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل يكون ثابتا لانه لما كان مغايرا للمنفي كان متميزا عنه وكل متميز ثابت
عند الخصم فاذا ثبت مفهوم المعدوم المطلق يلزم ان يكون كلما اتصف بذلك المفهوم الثبوتي ثابتا فيلزم كون كل
ما صدق عليه المنفي ثابتا مع ان قولنا كل معدوم ثابت صادق فلا يرد عليه النقض المذكور في الشرح نعم لو قيل مفهوم
المعدوم المطلق ان كان اعم من المنفي لم يكن ما صدق عليه المعدوم منفيا بل ثابتا وهو معدول على المنفي فيصدق كل منفي
معدوم وكل معدوم ثابت لورد عليه النقض المذكور هذا غاية ما امكن في توجيه المقام وفيه ما فيه قوله انما يمكن الزاما نعم صح
للخصم بطريق الجدل ولكون هذا الدليل الذي ذكره جدلا اخذ فيه مقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان الذوات ثابتة فقد يطلق
البرهان بمعنى الدليل على الجدل بطريق المجاز ولا نزاع فيه قوله فلان الذات ثابتة مستغنية عن المؤثر عندهم ولان
نفس الذات ازلية والازلي ينافي المقدورية قوله فلان الوجود عندهم حال قال الفاضل المحشي انما يلزم القائلين عندهم
بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ولم يثبت الحال اقول ويمكن ان يقال اذا كان الوجود عند بعض مثبتي
المعدوم حالا ونثبت ذلك بالدليل نقول الوجود حال فهو غير مقدور فلزوم ذلك على القائل بالحال ظاهر واما اللزوم
على غير القائل فلانه قد بينا انا نثبت كون الوجود حالا بالدليل كما سيأتي فليفهم قوله والحال غير مقدور كما
اعترف به القائل بالحال ولانا سنثبت بعض الاحوال مع ان تاثير القدرة معلوم بالضرورة فتامل قوله فان اتصافه
بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل لانه لزوم التسلسل ان ثبوت بعض افراد الاتصاف يستلزم ثبوت
جميعها كما هو شان ساير الطبيعة الكلية لان وجود فرد من افرادها لا يستلزم وجود جميعها واما ما يقال لا يجوز ان يكون
اتصاف الاتصاف عينه كما يقال وجود الوجود عين الوجود ووجوب الوجوب عين الوجوب الى غير ذلك
فينبغي ان يؤول بما ذكرنا والا فلا معنى له اصلا فتدبر ولا تغفل والله الموفق قوله على تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة
هذا رد لما قيل لانه يستحيل التسلسل في الاتصاف على تقدير كونه ثابتا لانه يلزم الثابتات والدليل انما قام على المحال
على

في الموجودات وبيان الرد اما ساعدنا ذلك لكن المقصود اي عدم تاثير القدرة في الاتصاف حاصل لانه
اذا لم يكن موجودا في الخارج لم نتصور تاثيرها فيه وقد ادى الى منع جواز التسلسل في الامور الثابتة ويمكن بيانه
بان جوازه مناف لعموم برهان التطبيق كما زعموا فليتامل فان ما ذكره دقيق وقد غفل عنه النظار
لكن بقي هناك ههنا كلام وهو ان اللازم من عدم كون الاتصاف موجودا خارجيا ان لا يؤثر القدرة
فيه بايجاده في الخارج ونجوز تاثيرها فيه بان يجعل الذات متصفة بالوجود فالقدرة مؤثرة في اتصاف
الذات بالوجود بمعنى انها جعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل الماهية ماهية او الوجود وجودا او موجودا
او الاتصاف موجودا الا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا للثوب
والصبغ والاتصاف بجعله موجودا في الخارج قوله وكل معلوم متميز قال الفاضل المحشي اي متميز عن غير
المعلوم والا لاستحال اتصاف احدهما بالمعلومية والاخر بعدمها ويتوهم ذلك ان قولهم المعدوم
معلوم ليس معناه ان كل معدوم معلوم بخصوصه لانه ليس كذلك في الواقع بل معناه ان بعض المعدوم
معلوم وبعضه غير معلوم وكل منهما متميز عن الاخر فيحصل مقصودهم فليتامل قوله فلان التميز صفة ثابتة
للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف والا لما امكن ان يقال الكرسي فلان التميز اي بقصد
بالاشارة العقلية بهذا او ذاك فكل متميز له هوية وتعين يشير اليهما العقل وذلك يقتضي ثبوت الخارج
اليه هذا واما على ما ذكره الشارح فمرجع الجانبين واحد فافهم قوله والجبائية وهي عبارة عن الجواهر
المتصفة بالاعراض وهم يقولون بثبوت الجواهر والاعراض في العدم ولا يقولون باتصاف الجواهر
بالاعراض في حالة العدم قوله وكذا يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج اي يلزم ان يكون الوجود في حالة
العدم ثابتا في الخارج وليس كذلك بالبداهة والاتفاق قوله بان الامكان والامتناع من الاعتبارات
العقلية يريد ان الامكان ليس ثابتا في الخارج حتى يلزم ثبوت موصوفه فيه بل هو امر اعتباري يكفيه ثبوت
موصوفه في العقل وقد يجاب عن ذلك الوجه بالنقض بغير الممتنعات كما لا يخفى قوله المبحث الخامس في الحال
وفي تاخيره عن الوجود والعدم رمز الى عدم ثبوت الواسطة بينهما قوله وابو هاشم هو اول من قال
بالحال قوله ولا واسطة بين النقيضين اذ لا واسطة بين النفي والاثبات بالضرورة والاتفاق قوله
اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم
بما لا تحقق له اصالة ولا تبعا فتثبت الواسطة وهي ما يتحقق تبعا وكذا لو جعل الموجود اخص من الثابت
واثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم سواء كان مرادفا للمنفي او اعم منه يصير النزاع لفظيا والحق
ان الموجود يرادف الثابت والمعدوم يرادف المنفي فلا ثبوت للمعدوم والحال ولكن صاحب المواقف

منه ثبوت الواسطة على انهم جعلوا العدم للوجود عدم ملكة يعني ان المفهوم الذي من شانه ان
يعرض له الوجود اذا تحقق فموجود واذا ارتفع فمعدوم واما المفهوم الذي ليس من شانه ان يعرض
له الوجود كالمعقول الثاني فليس بموجود ولا معدوم ونحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب فلا نزاع بينهم
في المعنى الا في معنى العدم ولا في التسمية الاشبه بعض الامور العدمية حالا هذا محصول كلامه وليس بشيء
لانهم لم يجعلوا الممتنع كشريك الباري من الاحوال مع انه ليس من شانه ان يعرض له الوجود ولان المعدوم
عندهم اعم من الممتنع فلا يصح ان يفسر المعدوم بوجه يكون مباينا له وذكر صاحب المقاصد ما يصلح منشأ
للاشتباه في المقامين الا ثبوت المعدوم وتحقق الواسطة ولكن لما رايت ان ما ذكره ايضا لا يغني من الحق
شيئا لم التفت اليه ويخطر ببالي في الحال منشأ آخر وهو ان جميع اجزاء العلة التامة للحادث بل بعضها لا يجوز
ان يكون معدوما ولا يجوز ايضا ان يكون جميعها موجودا والا فاما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث
فينقل الكلام الى علته التامة فوجب ان يكون بعض اجزائها لا موجودا ولا معدوما وهو ايضا كذلك قوله ولا
معدوم لان العدم مناف للوجود واعلم انه لم يقل العدم نقيض الوجود بل قال مناف للوجود لان العدم
على تقدير ثبوت الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص من نقيضه الذي هو اللاوجود وما وقع في عبارة المواقف
وغيره من اطلاق النقيض على العدم ينبغي ان يؤول الى النقيض بما صدق عليه النقيض قوله فيكون الوجود
وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا لا يقال الحال قسم من الثابت والوجود ليس بثابت
بل هو ثبوت والثبوت ليس بثابت ولا منفي كما ان الشيء كذلك فكيف يكون الوجود كذلك حالا لانا
نقول هذا قول بالواسطة بين النقيضين وذلك اشد قبحا مما ذهب مثبت الحال فلا مجال لهذا القول
في معرض الجواب واما ان الوجود ليس بثابت فكيف حالا قلنا لانم ان الوجود ليس بثابت قوله وبالاشتراك
في الاسم وذلك لا بادي المراجعة الى الوجدان والمناقض ذلك لتوقف حصول المطلوب عليه ولا جل قوله
وكالذي في فصل فتامل قوله يجب ان يكون احدهما قائما بالآخر قيل الجنس محمولا وقيل بالعكس لان الفصل مقوم
للجنس وفيه اختلال لان الظاهر ان اللازم من كون الفصل مقوما للجنس قيام الجنس بالفصل لا العكس كما
كما قيل السواد قائم باللون لان الجنس مقوم للنوع وعلى تقدير المساعدة فالرد عليه بالمقوم للشيء
لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا له غير مطابق لما قدمه ف وان عدم الجنس في الفصل او عدم احدهما وقد يتوهم
ايضا قيام الوصف بالآخر فيما اذا عدم احدهما مثلا اذا انتفى الفصل يقوم اللون بالسواد لانه المحمول
وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وفيه الخلط لان الجزء المحمول لا يكون عرضا قائما بالآخر
ولا بالعكس فالمحمول بالمواطأة لا يكون عرضا للموضوع اذ العرض لا يحمل على موضوعه الا بالاشتقاق

ذكرا المقوم للشيء لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا قائما به كما يتحقق اذا كان محمولا قوله لزم تركب الموجود
من المعدوم وهو محال الامتناع قال الفاضل التفتازاني وانا العجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود
يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي
ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه هذه عبارته اقول لا خفاء في امتناع تركب الموجود من المعدوم
واما تركب الموجود من اجزاء متصفة بنقيض ذلك الموجود فليس بمستحيل بل واقع وهم زعموا ان الحال
قد تجاوز عن النور والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود فجوزوا كونه جزء الموجود دون تركيبه
ايضا قيل كما ان تركب الموجود من المعدوم ممتنع بالضرورة كذلك تركبه مما لا يكون موجودا وان لم يكن
معدوما ايضا ممتنع قوله بل هو وجود الوجود عينه وقد اوضحه الفاضل المحشي بان ما هو مغاير للمتحقق فهو
في كونه متحققا يحتاج الى المتحقق واما ما هو عين المتحقق فهو فيه لا يحتاج الى شيء آخر بل هو متحقق بذاته
ومثل بالضوء اليه المضيء بذاته وما عداه مضيء بالضوء لا بالذات ولا طائل تحت توضيحه وتمثيله
والمعول عليه ما حققه في حواشيه على شرح التجريد فليطالع ثمة قوله فان للموجود شيء له الوجود يريد ان المتنازع
فيه هو الواسطة بين الموجود بمعنى له الوجود والمعدوم ثم ما ذكره في الجواب انما يفيد كون الوجود موجودا
بمعنى انه نفس وجود وذلك لا يرفع الواسطة بين الموجود والمعدوم بالمعنى المذكور فلا يرد ما ذكره الفاضل
المحشي من ان ما ذكره الشارح من ان الموجود شيء له الوجود فكلام ناش من النظر الى جانب الالفاظ والمعاني
اللغوية نعم لو اريد بالموجود ما في الحص وقيل انه موجود وجود ان المطلق زائد لكان الوجود موجودا بالمعنى
المذكور قوله لان ثبوت الشيء للشيء نسبة يقتضي مغايرة المنتسبين بحسب الاعتبار فليعتبر بين الوجود ونفسه
ولو ورد عليك فيه كلام آخر والجواب انه كما لا يمتنع ثبوت الشيء لنفسه لكون نسبته مقتضية لتغاير المنتسبين
يمتنع ايضا تصوره فلا يمكن الترديد بان الوجود اما موجود او معدوم كما ذكره في الجواب ولا مجال
للمستدل ان يقول التغاير الاعتباري كاف في تصور النسبة اذ حينئذ يقول كما جوزت فيه فليجوز في الثبوت
كما ذكرناه من طرف المجيب فهم قوله بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه حل القسمة الا الترديد هذا الجواب
ذكره الحكيم المحقق في التجريد ورده الفاضل التفتازاني بان فيه تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة
واجاب عنه الفاضل المحشي بان حاصل حجتهم ان الوجود اما معدوم او موجود او لا موجود
ولا معدوم فاذا بطل كونه موجودا ومعدوما تعين انه لا موجود ولا معدوم وغرض المحقق ان
الوجود لا يرد عليه هذا الترديد الثلاثي لانه مما لا يمكن تعقله اذ لما لم يكن تعقل الوجود موجودا
لما بيناه لم يكن تعقل كونه معدوما لان معناه سلب الوجود عن نفسه واذا امتنع ثبوت الوجود لنفسه
تعقله

يمتنع تعقل بكنهه لقصوره ان السابق يرجع تصور الايجاب ومنه يعلم ان الجزء الثالث اي الوجود لا موجود
ولا معدوم مما لا يمكن تعقله ولهذا اكتفى بذكر الجزئين الاولين وابطالهما واقول ما ذكر لا يغني
من الحق شيئا لان معنى كون الوجود موجودا ثبوت فرد من افراده له ولا استحالة في ذلك ان تحقق ثبوت
الشيء لنفسه فان الشيء من حيث هو مغاير له من حيث هو في ضمن جزئي من جزئياته فيمكن ملاحظة النسبة
فيصح الترديد فاندفع ما ذكره خلف الكلام نظرا اخره والعجب ان ما ذكرناه مما استفدناه من كلام الفاضل
المحشي في غير موضع فتنبه ولا تغفل **قوله** فيختار ان الوجود موجود في الذهن ولعل اراد ان الوجود
لا ينتزع من الموجود في الخارج بل وجوده ومنتزع في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون
حالا فيه العبارة ادنى مسامحة في الافالة يريد بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الذهني او المطلق حتى
يصح اختيار كونه موجودا في الذهن فان حينئذ الحال لا يقول بالوجود الذهني لانه لا يقول بكون الحال موجودا
في الذهن لو قال بالوجود الذهني فافهم فانه دقيق وقد يجاب عن هذه الشبهة باختيار ان الوجود معدوم
ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه بطريق الاشتقاق فان كل صفة قائمة لشيء فرد من افراد نقيض ذلك الشيء
كالسواد والبياض وغيرهما فانها قائمة بالجسم مع انها من افراد اللاجسم فكما يصدق الجسم ذو لا جسم يصدق الوجود
ذو لا وجود او ذو عدم وانما المستحيل اتصاف الشيء بنقيضه بطريق المواطاة بان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم وما ذكره بعض من اشتهر بالفضل والحذاقة من ان اتصاف الشيء بما يقابله غير
واقع كاتصاف الكثرة بالوحدة ليس بشيء لان اتصاف الكثرة بالوحدة من جهة اخرى فكيف يصدق
عليه حد التقابل **قوله** وامتناع قيام العرض بالعرض والادلة الدالة عليها ضعيفة كما يطلع
على بعضها الملهم الا ان يقصد الالزام على القائلين بذلك الامتناع **قوله** اذا كان الجنس والفصل
ماخوذين من اجزاء خارجية قد اشتهر ذلك فيما بينهم حكموا بان مادة الجسم ماخذ جنسه وصورته ماخذ
فصله لكن بعض المحققين حكم بان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة
وبالعكس الا يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان عند العقل لان مجموع الاجزاء الغير المحمولة
كما انه تمام حقيقة الماهية المركبة في الخارج فكذا تمام حقيقتها في العقل فلو كان لها اجزاء محمولة
لكان مجموعها ايضا تمام حقيقتها في العقل **قوله** لانا نقول انما يلزم ذلك والاولى
ان يجاب هكذا لا استحالة في مطابقة البسيط الخارجي للصور العقلية
المتعددة وانما المستحيل مطابقته للصور المحسوسة والخيالية
فان الصورتين المتغايرتين منهما يستحيل مطابقتهما لشيء واحد فتدبر قوله

٤٥٧

قوله شرع في الفصل الثالث في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث موضوعهما الخ
الماهية لان البحث عنها من حيث اتصافها بالموضوعية لاحدهما وهي بهذا الاعتبار متاخرة عنهما ولان
تحقق الماهية متوقف على احد الوجودين فتاخر عن الوجود والعدم معنى فاخر وقدم ايضا صاحب
التجريد ما يتعلق بهما عليها من الوجوب والامتناع والامكان والحدوث والقدم **قوله** وهي ما يجاب عن السؤال ويجاب ح
بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال لذات
العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيتها وقد يستعمل الماهية والذات والحقيقة بلا اعتبار فرق
بينها ولهذا قال غالبا في الموضعين **قوله** والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية
اعلم ان المعقول الثاني ما يعرض الموجود الذهني من حيث هو موجود ذهني ولا يكون في الخارج
ما يطابقه فالماهية والذات والحقيقة اي مفهوماتها معقولات ثانية تلحق المعقولات الاولى
ايا ما فرض يعرض له انه ماهية اي معقول في جواب ما هو وهو تعقل في الدرجة الثانية عارضة للموجود الذهني
قوله وهي مغايرة لما عداها من العوارض والذي يخطر بالبال ان الماهية اذا نسبت الى العوارض فعدم كونها
نفس الماهية او داخلا فيها بين مكشوف لا يحتاج الى بيان بل الحكم بذلك اللغو محض **قوله** ولو دخل
احد من الاعتبارات الخ وايضا ملاحظة الماهية في نفسها غير كافية في الحكم باتصافها بشيء من هذه
الاعتبارات بل يحتاج في ذلك الى امر اخر فهذه الاعتبارات ليست داخلة في الماهية ولا عينها وفيه تامل دائما
لم يتعرض لنفي العينية لظهوره **قوله** واما كونها ماهية لم يرد بذلك مفهوم الماهية لانه عارض لها في العقل بل اراد
ما صدق عليه هذا المفهوم بدليل قوله بان الانسان انسان اه لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وعرض
عليه بان كونه جزءا في الخارج مم بل هو اول المسألة لو [illegible] فرض كما صدق على المخلوط لان الجزء الخارجي
المغاير للكل يجب ان الوجود يمتنع صدقه عليه وكونه جزءا عقليا مسلم لكن الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون
موجودا في الخارج والحق ان ليس في الخارج الا الاشخاص والطبيعة الكلية امور عقلية منتزعة منها صادقة
عليها لا يقال المطلق لا بشرط والمقيد مشروط فلا يتصادقان بل يتنافيان لانا نقول التنافي بحسب المفهوم
لا يوجب الصدق ومن ههنا ظهر ان محل الطبيعة الكلية هو الشخص فهو امر اعتباري عندنا وموجود زائد
عند الحكيم فما هو الموجود او المعروض وان قولهم معنى الحمل الاتحاد في الخارج الا ان الوجود الخارجي لا يصح
ان المراد بالمحمول مفهوم الكلي لحقيقة او تاويلا وهو غير موجود في الخارج فليتامل فقيل المطلق موجود
في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه اذ ليس في الخارج مطلق اخر مركب منه ومن الخصوصية بل التغاير
والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج وهو بحث بان كلا معتبر ان يشمل

مرد وجهه

على امر زائد هو تشخصه وتعينه فلا يكون نفس الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل معين نفس المعين الآخر وهو
بديهي البطلان قوله الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية وفيه بحث لان العوارض الذهنية ما يعرض الذهن
بوصفه لشيء فالكون في العقل من العوارض الخارجية اذ ليس عروضه بمجرد اعتبار العقل ولو كان قبل منازع
في التسمية وكني نريد بالعوارض الذهنية ما يلحق الماهية القائمة بالذهن وبالعوارض الخارجية ما يلحق
الماهية الحاصلة في العين فنقول الوجود الخارجي ليس من العوارض الخارجية فلا يصح قوله لان الوجود الخارجي
من العوارض والحق ان المجرد يجوز وجوده في الذهن سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية الا ترى انا نحكم على المجرد
عن العوارض بكلها بامتناع وجوده في الخارج والحكم على الشيء يستدعي تصوره فالمجرد حال وجوده في الذهن يعتبر عاريا
عن جميع العوارض وان لم يكن خاليا عن جميعها في نفس الامر فهو باعتبار ذاته مجرد وقسيم للمخلوط وباعتبار وجوده في الذهن
قسم من المخلوط بالعموم بحسب الخارج والذهن فانه باعتبار ذاته قسيم للموجود المطلق وباعتبار وجوده قسم منه فليتامل
فان هذا المقام مما اشتبه على الاقوام قوله لكل نوع شخصا مجردا ازليا ابديا كما اذ في الذهن اعلم ان ما ذهب اليه افلاطون
سواء اريد به الفرد الموجود المجرد المتصف بصفات المتقابلة في حالة واحدة كما يدل عليه ظاهر كلامه او الماهية المقيدة
بقيد التجرد كما هو المفهوم من نقل المحقق الاستحالة اما الاول فظني في البيان واما الثاني فلان اتصاف المجرد بالصفات التي
اعتبر تجرده عنها حالة كما يرى واما القابل للمتقابلات والجزء المشترك من المخلوطات فهو الماهية من حيث هي كما اصلح
في بعض عباراته لا الى التاويل والتكلف قال الفارابي انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا يتبدل
ولا يتغير وجه ما فيه وقال صاحب الاشراق وغيره انه اي ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
جوهرا مجردا في عالم العقول مدبرا مر[illegible] ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملة بجميع افراده حتى ان الذي
بنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الزمن والسعي اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما
ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحو ذلك هذا لا تعلق له بهذا المقام قوله لان المجرد
عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج هذا اشارة الى ضعف مذهبه حيث يشتمل دعواه على التناقض
لان الموجود الخارجي يعرضه التشخص والوجود الخارجي فالعقول لوجود المجرد ساقط وتاويله بتقييد العوارض
بغير الوجود او بجعل الموجود بغير الماهية مع كونه بعيد الاغراض قوله والمجرد يباين المخلوط فلا يكون جزءا له
لمنافاة الضعف لبيان قوله ثم المركبة اما خارجية او وكذا البسيطة اما خارجية وان كانت مركبة في العقل
كالعقول والنفوس واما عقلية ثالثة بان لا يلتئم في العقل من امور متساوية كالاجناس العالية فيصير الاقسام اربعة
وانما لم يلتفت الى تقسيم البسيط اعتمادا على تقسيم ملكته قوله بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل
يعني ان المراد من الاجزاء جزئها بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوضع قوله اذا كان اردنا بالروح الصورة

انتهى ح

اشارة ح

خارجيا في نفسه ان الوجود لا ابدا الا مع موجود خارجي فلا يكون ما ذكره واما

لا يخفى ان [illegible] الافلاطون [illegible]

الحالة بشارة الى ان التركيب بين البدن والروح انما يتصور اذا اريد بالروح امر مادي ولو اريد به امر
مجرد كالنفس الناطقة لم يتصور بينهما تركيب حقيقي قوله يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بجسمين لم لا يجوز
ان يكون الامر كذلك لكن لشدة امتزاجهما لا يتميز بينهما فيتوهم ان هناك احساسا واحدا اقول لا ينبغي
ان يلتفت اليه والا لارتفع الوثوق عن البديهي قوله والحق ان الجنس والفصل آه هذا من اللواحق الفرع والبحث
بهذا المقام فافهم قوله اذ يمتنع ان يكون الشيء بعينه آه الظاهر ان هذا تعليل لامتناع حمل احدهما على الآخر
بالمواطاة ويعلم منه امتناع حملهما على النوع فان المجتمع من الموجودين المتغايرين في الوجود الخارجي
يمتنع ان يقال هو هذا الواحد وذلك الواحد يشهد بذلك بداهة كل احد فالقول بان الاجزاء المتغايرة في الوجود
الخارجي اذا التأمت وحصلت لها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حمل بعضها على بعض وحملها على تلك الذات
ليس بشيء قوله اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي انما هو في العقل قال الفاضل المحشي
في هذا المقام بحث يحتاج الى التامل صادق الظاهر ان هذا البحث وذلك البحث لزم ما ذكره في حواشيه على شرح التجريد
بقوله فيه بحث لاستلزامه جواز حمل الاجزاء الخارجية كالجدار والسقف على المركب كالبيت اذا قطع النظر
عن الوجود الخارجي ولم يكن في بطلانه اذ لا يصح ان يقال البيت هو السقف ولا ان يقال البيت هو الجدار
سواء نظر الى الوجود الخارجي او لم ينظر فالصواب في الجواب ان يقال معنى الحمل في الاجزاء المحمولة ان المتغايرين
في الوجود الذهني متحدان في الوجود الخارجي الى هنا عبارته فالظاهر مراد الشارح ان اعتبار الجنس مع
قطع النظر عن وجوده الخارجي امر عقلي حاصل في العقل لا ينافي الامتياز بحسب الوجود الخارجي حتى
يصح الحمل المقتضي للاتحاد بحسبه فليتامل قوله اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون اقول على
هذا يكون المتساوية داخلة في المتباينة وعدها صاحب المواقف من المتداخلة حيث قال ان
صدق بعضها على بعض فمتصادقة والا فمتباينة والمتصادقة اما ان يتساوى فمتساوية او يكون
بعضها اعم من بعض فمتداخلة ثم العموم الاعم من ان يكون مطلقا او من وجه لكن التساوي والعموم
من وجه لا يكونان الا بين اجزاء الماهية الاعتبارية فتدبر قوله او مختلفة معقولة اراد بالمعقول
ما يقابل المحسوس كما هو المتبادر من قوله او محسوسة لا ما يقابل الخارج فيصح كونها الا المختلفة
المعقولة اجزاء كالهيولى والصورة قوله اما ان يكون وجودية بكلها لا يقال يجوز ان يكون بكلها
عدمية لانا نقول المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه وبالعدمي ما يكون جزءا من
مفهومه فان العدم الصرف غير معقول لان العدمات الصرف لا يعقل الا بالاضافات الى الوجودات
والسلوب لا يتصور الا مع الايجابات فتصور المعنى الوجودي ضروري فتامل قوله قبل البسيطة

قبل

مفهوما متحدا في الوجود الخارجي حقيقة او توهما
وهذا المعنى لا يتصور الا مع التغاير في الجملة منه

فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية
والاقتنابية والاولى ان يقال ان صدق بعضها على بعض ح

عنه بمجعولة لا خلاف في ان وجود الممكن مطلقا بسيطا كان او مركبا مجعول واما ماهيته مجعولة ايضا عند
المتكلمين وغير مجعولة عند جمهور الفلاسفة والمعتزلة وذهب بعضهم الى ان ماهية المركب مجعولة
دون ماهية البسيطة والتحقيق انه لا نزاع بحسب الحقيقة لانك قد نبهت فيما سبق بمعنى الجعل والتاثير
فالماهية في نفسها لا يتصور تاثير المؤثر فيها بل انما يتصور تاثيره فيها باعتبار الوجود بمعنى جعلها
متصفة بالوجود فمن نظر الى الاول قال الماهية مطلقا ليست مجعولة ومن نظر الى الثاني قال انها مجعولة ومن
قال ان ماهية المركب مجعولة دون ماهية البسيطة فلا يمكن حمل كلامه على احدهما بل على انه اراد ان ماهية المركب
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الزائد لا يتصور في البسيط
المراد من قوله فلا يعرض الامكان للبسيط ولم يريدوا به امكانها بالقياس الى وجودها لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن
دون الممتنع والواجب ح يندفع عنه الجواب الذي ذكره فاتضح ان الاقوال الثلثة كلها صحيحة فليتامل **قوله**
اجاب المص بان اللازم آه وقد يجاب بطريق النقض بانه لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن شيء من الماهيات المركبة
مجعولا اذ ليس المركب الا مجموع البسائط فاذا لم يكن شيء من اجزائه الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا
مجعولا ورده الكاتبي بانه يجوز ان يكون المجعول الجزء الصوري للمركب والانضمام بضم البسائط بعضها الى بعض
ودفعه صاحب المواقف بان الوجود او الانضمام ايضا ماهية من الماهيات البسيطة فلا يكون مجعولة او مركبة
فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة اقول لا يجوز ان يكون المجعول هوية الوجود او الانضمام كما ذهب
اليه المص حيث قال الماهية في جواب المتكلمين لو لم يكن شيء من الماهيات مجعولا لارتفع المجعولية بالكلية
لان ما فرضناه كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والجواب
ان المجعول هو الوجود اي الحاصل هوية لا ماهية الوجود وفيه تامل وهو ان الهوية مع التشخص وهو
ايضا ماهية بل ما ينضم الى الماهية فله ماهية فيلزم من عدم مجعولية الماهية البسيطة عدم مجعولية الهوية
ويمكن دفعه بان النزاع في الماهيات التي هي كطبايع الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد **قوله** لان الامكان
اعتبار عقلي زاد المص هذا القيد لما عرضه للبسيط قبل وجوده او ان تصور منه لها بالنسبة الى الوجود والعدم
فالامكان متاخر عن الماهية نفسها متقدم على الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
فليس معنى قوله بالنسبة الى وجودها انه عروضه لها بالنسبة الى وجودها الحاصل لها بل معناه بالنسبة الى الوجود
المتعين بالماهية المخصوصة **قوله** فهو نقيضه الاثنينية باعتبار الماهية والوجود وحاصله ان الامكان ليس
نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبات بل نسبة الماهية والوجود لكونه عبارة عن عدم ضرورة الطرفين
والعدم **قوله** وقيام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل في ذلك لانه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض في المركب

لبطلانه م

بين م

ويرد عليه منع الملازمة ح

في المركب الحقيقي والا لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية قالوا هذا الحكم الكلي بديهي فلو لم يتم بعض
الاجزاء بعضها لاستغنى كل منها عن الآخر لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر واما المركبات الاعتبارية
فلا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل كيف يصح عدم الاحتياج اصلا مع ان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية في المركب الاعتباري اعتبارية محضة بخلاف الصورة في
المركب الحقيقي **قوله** وان قام المركب بغيره اعلم ان قيام المركب بغيره يستلزم ان يكون ذلك المركب عرضا بخلاف قيام
البسيط **قوله** والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس المتبادر مما نقله المص في تعريفه هو ان الفصل علة
لوجود الجنس في الخارج وليس كذلك بل الفصل علة لتحصل الجنس وتعينه في زوال ابهامه في الذهن الى بيان الفصل يتحصص
الجنس ويتحصل فالفصل علة لصفات الجنس بحسب الحقيقة فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلم
بهذا المعنى بديهية لا يمكن منعها بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصل على ما ينبغي **قوله** وتوهم كون الفصل علة للطبيعة
الجنسية في الخارج خطا وكذا التوهم علية لابهام في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس بدون الفصل من الفصول **قوله** وفيه نظر لانا ان
اردنا بالتشخص معروض التشخص آه هذا السؤال للكاتبي واجاب عنه صاحب المواقف بان المراد هو التشخص المعلوم وجوده
قطعا كزيد مثلا معلوم بجزء من مفهوم الانسان والا لصدق على عمرو انه زيد فان مفهوم الانسان مع شيء آخر يسمى التعين
فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المط وفيه بحث وهو ان ذلك الآخر بعد تسليم لزوم جزئيته
لا يلزم ان يكون تعينا لجواز ان يكون لشيء آخر من الاعراض المحققة الوجود فتامل **قوله** ولا يلزم من وجود الموصوف وجود
العارض كزيد الاعمى فان العمى عارض له في الخارج مع انه ليس من الموجودات الخارجية **قوله** فان التشخص من الامور
الاعتبارية وتوضيح ذلك ان المجموع المركب من الوصف المحقق وموصوفه امور اعتبارية فكيف اذا كان الوصف
مما ينازع في تحققه **قوله** لم يكن عدمها مطلقا لا امتياز فيه فلا يتصور ان يكون مميزا لغيره **قوله** والثالث باطل
ولا يلزم من وجوده وجوده ايضا ذلك الغير اذا كان لا نمنع ان يكون التعين وجوديا بان عدم العمى وجودي
ولو كان وجوديا فلا بد ان يتصف بتعين فيلزم ان يكون الشيء موصوفا بعدمه **قوله** اذ لو تماثلت
التعينات لم يتعين لتشخص من انضمام التعين الى الماهية لا يقال يجوز ان يكون التعين المنضم الى
الماهية تعينا جزئيا اذ تماثل التعينات لا يمنع جزئيتها لانا نقول نعم لكن على تقدير التماثل يحتاج
في جزئيته الى انضمام تعين آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل قيد وقد يمنع لزوم التسلسل بان يقال يجوز ان يكون
تعين التعين نفس التعين وليس بشيء لانه لو اريد به انه يجوز ان يكون بعض افراد التعين عدميا فهو
قادح في كون حكم الامثال واحدا ولو اريد اتحاد العارض والمعروض في الامور الموجودة في الخارج
فلزومه ظاهر البطلان **قوله** وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وقد يتوهم ان انضمام الكلي الى الكلي وتقييده به

تعينه

ح اقول لا يبعد ذكر الآخر مسببا له
تعينا ولو الامر بالتامل اشارة
الى هذا كرم

لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان تقييدا ما على كونه ما قبل في الرسم لانه لا يفيد الكنه فان معناه لا يجاب الكنه والشيء والفيلسوف على ما قيل في الرسم بطل لوضوح الفارق قوله فلا يلزم مما مثلنا التعجب ولو سلم فما مثلنا فلا يلزم من كون احد التعين وجوديا كون التعين الآخر ايضا كذلك لان المتماثلات يجوز ان يكون بعضها موجودا وبعضها معدوما فتامل قوله والمعدوم لا يكون معدوما شيئا الا لاجب في ذلك لانه لا يجوز قوله فان الشيء والمعين يستعملان العبرة بالمعنى دون اللفظ فالمراد عدمي واللا معدوم وجودي قوله والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل وقد يمنع لزوم محذور الا تهاء الى التعين اعتبارا ما اذ لا يلزم من كونه موجودا وجود جميع افراده قوله واجيب بان تعين كل متعين له ماهية قال الفاضل المحشي هذه العبارة مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها غير بينة في حد ذواتها مخالفة بالحقايق اقول الظاهر ان الشارح ارتكب التسمح بناء على ما قيل ان كل موجود في الخارج فله ماهية كلية في العقل لكنه في حق الواجب محل نظر مخمر في فرد واحد وذلك لا يستلزم احتياج التعين الآخر قطعا والحق انها لا لاحظ ان كل فرد من التعين له ماهية مخمر نوعها في شخصها وتعين ذلك الفرد بنفسه طبيعة لا بتعين آخر فلا يلزم وهو ايضا محل نظر قوله لكن مبنى الحجة موقوف على اختصاص هذا التعين هذا هو الظاهر ولهذا اقتصر على لزوم الدور وقد يرد بان مبنى الحجة ان كان بهذا التعين فدور فان كان بتعين آخر فتسلسل ولو فقض هذا الدليل باختصاص الفصول بخفي الماهيات وفيه اشعار الى ان نسبة التعين الى الماهية النوعية كنسبة الفصل الى الماهية الجنسية وحقيقة ان الجنس امر مبهم يحتمل الماهيات الكثيرة ولا يتحقق الا بانضمام فصل كما سبق وهما متحدان ذاتا ومتغايران وجودا في الخارج ولا يتم بزيادة الاخير الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل طوما بات متعددة لا بتعين لشيء منها الا بالتعين الملتحق اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتغايران في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية واخر هو التعين والا لامتنع حمل الماهية على افرادها بل ليس الموجود الا المبهم بالشخصية الا ان العقل يفصلها الى الماهية والتعين كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ومن ههنا يعلم ان النزاع بين الفريقين لفظي فان الحكماء لا يدعون ان التعين والتشخص امور موجودة في الخارج مغايرة للماهية بل يقولون انه امر موجود على انه عين الماهية في الخارج متغاير معها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا على الماهية في الخارج قوله واجيب عن هذا الدليل على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين اه يريد ان الاختصاص مع تميز الحصة زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا فلا الدور المعية ولا استحالة فيه الا يرى ان موضوع البياض هو الجسم الابيض به لا قبله ولقائل ان يقول التعين الى الماهية ان كان عينيا فلا بد له من تميز سابق بالضرورة وان كان عقليا فاي حاجة في التعين الى الماهية في العقل دون افراد الآخر لا بد له من مخصص آخر اقول يمكن ان يقال اذا كان اتصاف

التعين الى الماهية عينيا يلزم تقدم وجودها عليه قوله تقدم وجود المعروض على العارض بالذات وتميز الموصوف مقارن لوجوده ولا يلزم من تقدم وجوده بالذات تقدم ما معه بالزمان وانما قوله وان كان عقليا الى قوله لا بد له من مخصص قبل عليه يجوز ان يكون المخصص هو المعدوم كما تعين صورة ما للهيولى وايضا حصل المخصص كونه عقليا لتخصيص به تامل قوله واجيب بان وجود الماهية مع اتصافها بالتعين اليها وحاصله انا نختار ان وجود الماهية لا يقتضي تعينا آخر قوله فيلزم وجود الماهية بدون تعين زايد عليها وهو الخلط قلنا لا نم بل وجود الماهية مع اتصاف التعين اليها معينة زمانية وانما يلزم احد الامرين الشق وجود الماهية بدون تعين زايد عليها لو كان اتصاف التعين اليها بعد وجودها زايدا على الماهية مع بعيد بعدية زمانية وممنوع قوله فرع على كون التعين وجوديا زايدا على الماهية اه بريد ان التعين اذا كان امرا اعتباريا لم يكن لحاجة الى علة وانما يحتاج اليها على تقدير كونها وجوديا زايدا على الماهية فمن يزعم ذلك فعليه بيان علة وانت خبير بان الوجود الخارجي اذا اتصف بصفة اعتبارية يحتاج في اتصافه بها الى علة كما يحتاج اليها اذا اتصف بصفة وجودية غير ان الصفة الوجودية يحتاج الى العلة في وجودها ايضا بخلاف الصفة العدمية اذ لا وجود لها فيمكن البحث عن علة اتصاف الماهية بالتشخص وان كان التشخص غير موجود في نفسه قوله ان اتفقت التشخص لذاتها وكذا ان اقتضته بوسطة لازمها الخ نوعها في تشخصها فتدبر فان هذا المقام مما يحكن البحث عنه ولكن لا الوح فيه شيء بخاطري قوله والا امكن تخلف المعلول وهو التشخص الاول الذي اقتضته الماهية ولو اعيد عليها التشخص تشخص آخر لتخلف المعلول عن علته التامة في كل من التشخص بدون تشخص آخر قوله لان المباين نسبته الى الكل على السواء وقد يمنع تساوي النسبة لجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا كما ان الكل فاعل من الفواعل الماهية لموجودات الممكنات نسبة مخصوصة الى منفعل قوله وغير المباين اما حال في التشخص او محل له وقد يرد بان غير المباين اما حال في الماهية او محل لها والاوجب ان يقال ليس المباين اما حالة التشخص او محله والمراد بالمحل وكذا بالمادة الموضوع في الاعراض والهيولى في الاجسام والمنفعل في النفوس فتامل في كلامه هذا قوله فلا يكون الحال علة لتشخصه الظاهر في العبارة ان يقال فلا يكون الحال علة لمحله فلا يكون الحال علة للتشخص واعترض عليه بان الحال قد يكون سببا لمحله كالصورة المطلقة فانها حالة في الهيولى وعلة لها قوله فيعلل تشخصها بتشخص موادها قد ذكرنا المراد من المادة ومحصوله ان المادة الجسمية قالوا تشخصها لعقول المجردة بماهياتها والا لكان تشخصها بالمادة فلا يكون العقول مجردة واما النفس الانسانية فقد ان كانت مجردة في ذاتها لكن تعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف كانت حكم الامور الحالة

في المادة فتعددها بحسب تعدد المادة التي يتعلق بها وذلك التعلق بخلاف تعلق العقل تعلق التدبير كما يظهر بالتأمل
الصادق وقد يناقش بانه لم لا يجوز ان يكون العقل المجرد محل غير المادة اما الجسمية فيتعدد ذلك وانت تعلم
ان هذه المناقشة لا تجري في المعلول الاول قوله والاعراض يكشف بها الظاهر انما تعرض لها بناء على الاستناد
الى المحل والمادة اعلم ان من يكون لتعلقها وبواسطة ما فيها من الاعراض وبالجملة يرد السؤال بانه يجوز ان
يكون السبب المستقل حالا فقط وحاصله ان الحصر في قوله وغير الجائز اما حال في التشخص او محل له ممنوع وحاصل جوابه
انه لا محال لكون الحال في نفسه سببا مستقلا قوله قيل عليه تشخص المواد وعوارضها اجاب الحكماء عن السؤال الوارد
على تشخص المواد بانه علة تشخص المادة الاعراض يلحقها ويتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات الى غير النهاية و
ومثل هذا التسلسل غير ممتنع عندهم ورد ذلك بانه يجوز ايضا تشخص الماهية وتعدد افرادها بسبب صفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب من غير لزوم محال وايضا ينقل الكلام الى تشخص تلك الاعراض وتعدد افرادها بان علة ان كانت تشخص المادة
المستلزمة الى الاعراض الاخر السابقة عليها ينقل الكلام اليها ولزم التسلسل كذا ان كانت علة تشخص تلك الاعراض التي كانت
علة التشخص المادة فان الاعراض السابقة لها جهات متعددة فيجوز عليها الاشياء متعددة وهلم وان جوزوا مثل
ذلك التسلسل لزمهم جواز مثله في الصفات العارضة للماهية المتعاقبة عليها فليتأمل واما الجواب الذي ذكره الشارح
بقوله اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته الخ فلا يندفع ذلك السؤال لان محصوله اجزاء الدليل في المادة وانتقاضه
بها فانا نعقد بان الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل لا يقدح في ذلك لان التكثر
نفسه مما ان يستند الى ذات المادة او الى غيرها الى آخر الدليل قوله في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الخ
لا يقال لم لم يتعرض المصنف لبيان مفهوماتها اولا مع ان الاثبات لكلها فرع لتصورها لاعتماده على بداهتها كذا
وكذا الواجب والممكن والقديم والحادث كلها ضرورية قد يجهل لمن لم يمارس طرق الاكتساب نعم قد يعرف تعريفات
لفظية قوله اما الوجوب والامكان فلوجهين وقد يستدل على كونهما اعتباريين لصدقهما على المعدوم فان
الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم فلو كانا ثبوتيين لما صدق على المعدوم لامتناع
اتصاف المعدوم بالموجود ورد ذلك بان صدق الشيء على المعدوم لا يستلزم ان يكون معدوما بمعنى ان لا يكون بالموجود
فرد منه موجودا فيجوز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما فيكون ذلك الشيء باعتبار صدقه
على الافراد الموجودة موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة معدوما قوله ضرورة صحة نسبة الوجود
الى الموجود بخلاف نسبة الوجود الى الممتنع فانها باطلة لامتناع فافهم قوله اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة
كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لا يقال صفات الله تعالى ممكنة فيلزم ان يكون سبحانه
وتعالى من حيث هو موصوف بتلك الصفات الممكنة ممكنا لانا نقول جهة الوجوب غير جهة الامكان الخ واما اذا

كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا ثم تعليل امكان الموصوف من حيث هو موصوف بامكان
الصفة لا يتوقف على امكان تلك الصفة فتأمل قوله والحق ان يقال هذا رد لقوله وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات الخ لكن الظاهر ان لا يتعرض لقوله وان كان علة الوجوب غير الذات قوله لزم
تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود واما تقدمها بالوجود فظ لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد واما تقدمها
بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب وجوده اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب العلة التي هي الذات متقدم على
وجودها المتقدم على ايجادها المتقدم على وجود المعلول فيلزم تقدم وجوب العلة على المعلول بثلاث مراتب او نقول وهو متقدم على وجوب المعلول صح
وجوب العلة متقدم على وجودها وهو متقدم على وجود المعلول فان كان ذلك الوجوب المتقدم غير الوجوب المتأخر فيلزم
ان يكون للواجب وجوب آخر وان كان عينه يلزم تقدم الوجوب على نفسه قوله يلزم جواز انفكاك الوجوب عن
الذات الا بالنظر الى الذات نفسه مع قطع النظر عن ذلك الغير لجواز انفكاك الوجوب عن الذات فلا يرد ما قيل
يجوز ان يكون ذلك الغير من لوازم الذات فلا يجوز انفكاك الوجوب اللازم لذلك لان لازم اللازم لازم وايضا
ينقل الكلام الى موجد ذلك الغير اذ ليس بواجب قطعا فموجده اما بالذات او غيرها وفيه تأمل فالاظهر ان يقال ان علة
الوجوب لو كانت غير الذات يلزم احتياج الواجب في وجوده الى الغير قوله قلت لا نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب
اه ومحصل هذا الى ليلتزم مواضع عديدة كالوجوب والبقاء واللزوم والحدوث والتعين وغيرها ولهذا جعلها
صاحب التلويحات ضابطة كلية فقال كلما يكون لوجوده متسلسلا مراده ان كل ما يتكرر نوعه اي يتصف فرد نوعه
منه بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا يرد عليه ان وجود
فرد من افراد النوع لا يستلزم وجود جميعها فاللازم ان يكون جميع افراد النوع المتسلسلة المترادفة موجودة الا ان يكون فرد
منه موجودا قوله الا استحقاقية الذات الوجود فيه تنبيه على ان الاقتضاء مصدر مضاف الى المفعول قوله فلو وجد
الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وخلاصته ضابطة كلية ايضا ذكرها صاحب التلويحات صفة
حيث قال كل صفة لا يجب تأخرها في الوجود عن وجود موصوفها يجب ان يكون امرا اعتباريا وتحقيقه ان قولنا كل
صفة موجودة يجب تأخرها في الوجود عن وجود موصوفها قضية صادقة وهي ينعكس بعكس النقيض الى ان كل صفة لا يجب تأخرها في وجود موصوفها
في الخارج يجب ان لا يكون موجودة في الخارج بل اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة ثبوتية
فيه انه يجب بالضرورة وفيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب تأخر الصفة عن وجود الموصوف جواز اتصافه
حال عدمه فيجوز ان يكون مقارنتها لوجود الموصوف لازمة واجبة فلا يجوز اتصاف الماهية الا حال
وجودها فتأمل قوله بناء على ان الامتناع الذي هو سلب ضرورة صدقه على المعدومات وفيه بحث

لان صدق المفهوم على المعدومات لا يقتضي كون ذلك المفهوم عدميا كما سبق وانما يقتضي ذلك
لو لم يصدق الا على المعدومات وليس الامتناع كذلك فان الواجب يصدق عليه انه ممتنع
العدم فالاولى ان لا يتعرض لبيان كون الامتناع عدميا لظهوره ولهذا لم يقل احد لكونه وجوديا
قوله فلان القدم والحدوث لو وجد القدم العدم وقد عرفت ما فيه فتذكر قوله لارتفع بارتفاع
غيره واعترض عليه بانا لا نم ان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاعه وانما يلزم
لو لم يكن واجبا لذاته وبانه يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير مح وح جاز ان يستلزم المح والجواب
ان الواجب لذاته اذا فرض واجب لغيره يكون ثبوت الوجوب معللا بذلك الغير فقط لا بذاته
ايضا والا يلزم توارد العلتين المستقلتين اي الذات وذلك الغير على معلول واحد بالشخص فتدبر واما
حديث تجويز ان يكون ارتفاع ذلك الغير محالا ففيه بحث لان ذلك الغير ممكن في نفسه فيجوز
ارتفاعه قطعا فالحق والاولى ان يقال الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره فاما ان يكون ثبوت
الوجوب معللا بذلك الغير فقط كما ذكر فيلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته واما ان يكون
معللا بذاته وبذلك الغير ايضا فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فتامل قوله
يلزم ان يكون صورتان مطابقتان لشيء بسيط وهو مح وقد سبق ما فيه في الامور العامة في دفعه قوله واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات قيل عليه عدم مشاركة الواجب لغيره في ماهية من الماهيات
لا يدل على ان الواجب لا جنس له اصلا لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان في العقل
يحتمل الانواع قوله لان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته الا الى ما هو الوجود الخاص قال الفاضل المحشي قيل هم
معترفون بان ذاته اي مع الوجود الخاص غير معقول للبشر فمن اين عرف عدم احتياج العقلاء في تعقلها
الى امرين يقومان وفي الاستدلال بانه لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ليس بتام لم لا يجوز ان يكون المفهومات
الصادقة عليها وعلى غيره كالعاقل والمعقول مثلا ذاتيا عاما او لازم ذاتي عام لها وايضا عدم
الاشتراك مع الغير في ذاتي وعدم الاجزاء الخارجية لا يقتضيان عدم تركبه عقلا لجواز ان يكون له اجزاء
محمولة مساوية له غير منتزعة من اجزاء خارجية فلا يصح قوله فيستحيل تركبه في العقل مطلقا قوله لو قدر كون
الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات كما هو المذهب عند الحكماء قوله جاز انفكاك الذات عن الوجوب
فيلزم امكان الذات اضاف هناك الانفكاك الى الذات وفيما سبق الى الوجوب نظرا الى اتحاد المال قوله الحكم
الرابع ان الوجوب لذاته اي الوجوب لذاته سواء كان وجوديا او عدميا لا يكون مشتركا بين اثنين
كما سيأتي في الالهيات في مسئلة التوحيد فتامل قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر

يكون

والظاهر ان يقرر الدخل هكذا وكيف لا يكون الوجوب لذاته مشتركا بين اثنين مع ان الواجب
لذاته كما وقع في كلام البعض هو الذات وصفاته فاجاب بان الوجوب الذاتي للذات وحده و
الصفات واجبة به لا بذواتها وكلام البعض ينبغي ان يؤول بهذا قوله لكان تلك الصفات ممكنة بناء على ان
الوجوب لذاته ليس مشتركا بين اثنين فاذا لم يكن تلك الصفات واجبة يكون ممكنة بالضرورة قوله الاول
ان الامكان يحوج الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى السبب المؤثر وهذا هو مذهب الحكماء
ومذهب بعض المتكلمين قوله فيحتاج الممكن اي من حيث هو ممكن فالمعنى فيحتاج الممكن لامكانه اي لتساوي
طرفيه لترجح احدهما على الآخر فالحكم بان الامكان محوج الى السبب بديهي لا يتوقف الا على تصور الموضوع والمحمول
والنسبة بينهما قوله واعترض على ان الممكن الخ اعلم ان ذا مما طعن فيه اتباعه انكروا امتناع وقوع الممكن
بلا سبب وذهبوا الى ان وجود السموات بطريق الاتفاق والامام ذكر من جانبهم شبها كثيرا اقواها
ما نقل المصنف قوله لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة اضافة الصفة الى الممكن لمناسبة المقام
وزيادة التوضيح والا فصفة الواجب ايضا ممكنة قوله وننقل الكلام الى حاجة الحاجة وينتهي ومرجع هذا الوجه
الضابطة الاولى التي نقلها في صاحب التلويحات لا يقال مثل ما يرد على هذا الوجه ما يرد على تلك الضابطة
لانا نقول نعم ولكن ههنا مانع مخصوص وهو انه يلزم عدم احتياج الحاجة الثبوتية الى الغير ما بعدها
حاجة عدمية الى المؤثر على ما بين في فعله واما ان كانت الحاجة عدمية فافهم قوله والثاني ان الحاجة
لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة ومرجع الضابطة الثانية قوله ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية وقد
يتوهم من ظاهره ان هذا على تقدير تسليم اتصاف الممكن بالحاجة لصفة الممكن فلا وجه لقوله فلا يكون
الممكن محتاجا الى مؤثر فالاتصاف بالماخذ يستلزم حمل المشتق قوله لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى المؤثر لم يكن
الموصوف محتاجا اليه لان الصفة محتاجة الى الموصوف والمحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء وهذا
لا يتم فيما اذا كان الموصوف وجوديا والصفة عدمية لان الموصوف لكونه وجوديا يحتاج الى المؤثر والصفة لا يحتاج
اليه لكونها عدمية وههنا الحال كذلك لان الفرض ان الحاجة عدمية قوله ولان الحاجة اذا كانت عدمية
لم يكن لها علة وقد سبق ان العدمي وان لم يكن محتاجا في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك لكن
اتصاف الغير بالعدمي يحتاج الى علة والمقصود ههنا بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماهو
قوله الوجه الثالث انه لو كان الممكن محتاجا الى العلة لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية ومرجع هذا الوجه الضابطة الاولى
وفيه تامل اذ لا يبحث عما هو ركن في بيان هذه الضابطة فتدبر قوله فتاثير المؤثر في الممكن اما في وجوده وان
بحث يوعي تاثير المؤثر في عدمه قلت تاثيره فيه اما حال كون الممكن معدوما فيكون تحصيلا للحاصل واما حال كونه

لكن الحاجة اذا كانت صح

لا يحتاج

موجودا فيلزم الجمع بين النقيضين قوله والرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه هذا الامكان
ينبغي كون الامكان موجبا للموثر والا ينبغي كون الممكن في ترجح وجوده عليه محتاجا الى موثر فتامل قوله فانه
لا يلزم من كون الوصف عدميا وحاصله ان انتفاء مبداء المحمول في الخارج كما يستلزم انتفاء المحمول كذلك قولنا
زيد اعمى فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته بقطع النظر عن العقل هذا ما ذكره القوم في بيان منشأ
التسع الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعها كالملزوم والحصول والوحدة والكثرة وغيرها قوله والمؤثرية
عطف على قوله بالحاجة حال الممكن قوله باعتبار ذاتيهما يكونان معقولين ممكنين قال الفاضل المحشي ان
اراد به الامكان العام فصحيح لكنه ليس علة للحاجة لانه يصدق على الواجب والممتنع مع عدم الحاجة
وان اراد به الامكان الخاص فظاهر انهما من الامور الاعتبارية التي يمتنع وجودها في الخارج فلا يوصفان الامكان
الخاص واعتباره بالقياس الى الوجود الزمني خلاف المصطلح ويمكن توجيه كلام الشارح بالتامل في قوله ويعتبر انه
ممكن او وجودا فتامل قوله وان اراد غيره فليبين حتى نتصور اولا ثم نتكلم عليه ثانيا ويمكن ان يقال ان معنى استتباع
وجود المؤثر وجود الاثر ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التاثير في حال عدم
الاثر ولا جمع بين النقيضين لان آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا
واما ان الوجود في زمان العدم ممتنع مع بقاء امتناع الوجود بشرط العدم لا في زمانه بان يزول العدم ويحصل
بدله الوجود كما هو شان سائر الامور المتضادة عند طريان واحد منهما على محل الا قوله فحينئذ ان تاثير المؤثر
حال وجود الاثر لم يلزم منه تحصيل الحاصل قبل هذا التحصيل ولكنه ليس بلازم واما ايجاد الموجود بوجود حاصل
بهذا الايجاد فظاهر استحالته فان حصول الاثر مع التاثير زمانا ولكن ذلك تحصيل الحاصل بهذا الاستناد
التحصيل كما في القابل فان السواد مثلا قائم بالجسم الاسود بهذا السواد قوله وبعض المتكلمين يقولون المؤثر
يؤثر حال حدوث الاثر يعني من قال منهم بالحال اجاب بان التاثير في زمان حدوث الاثر او في زمان الخروج
من العدم الى الوجود وليس هذا زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما وبهذا ظهر ان قوله فان
قيل فعلى هذا ثبت الواسطة اه يسعى ما على ذكر العقل بل على ما ذكر اولا من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لما هو موجود
ولما هو معدوم حينئذ واجيب بان التاثير وان كان بالحال فحاصل التاثير امتناع شرط الوجود او شرط العدم فالحكم
فان التاثير في ذات الاثر من حيث هو هو وان رد بان التاثير انما في زمان الوجود او في زمان العدم فالجواب
انه في زمان الوجود كما عرفت قوله لا يقال لانا ان الدليل الذي ذكرتم قطعي وفيه نوع سماجة قوله لانا نقول في بحث
الابيان غلطة من القواعد المقررة ان الكلية لا ترفع مقابلة البداهة بل فيعلم اجمالا ان ما ذكر مقدمة غير مطابقة
للواقع فيكون مغالطة وان لم يعلم العلم الغلط بخصوصيته على انه قد بين الغلط فيما ذكر قوله في بعض النسخ

ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان وظن ان النسخة الكاينة بالرجحان راجحة قوله والصواب
ان يقال ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا بمعنى ان ليس ثابتية الوجود العيني لكنه
ليس نفيا محضا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف بالوجود بل طور عدم مضاف الى الممكن الوجود غير بناء على
عدم علة وجوده وتاويطرق وجود الممكن في عدمه لا يكون الا في العقل وعدم المؤثر او عدم الاثر ليس نفيا
محضا بل كل منهما ثابت في العقل بمنازع الاخر فيجوز ان يكون احدهما علة للآخر فاندفع ما قيل لا مغايرة للاعدام
فلا يكون يجوز ان يكون بعضها علة وبعضها معلولا فان قيل العدم لا يتصف بالعلية والمعلولية لانهما
وجوديان لكونهما نقيضا اللاعلية واللامعلولية العدميتان قلنا قد عرفت ان مرجع صحة السلب لا يتحقق
كون المفهوم عدميا حتى يكون نقيضه وجوديا ولو سلم فنقيضا العدمي قد يكون عدميا ايضا فالعلية والمعلولية
صفتان عدميتان فيجوز ان يتصف العدم بهما في نفس الامر فيقال عدم المانع في نفس الامر لانه عدم المؤثر
فيه كما يقال وجد المانع في نفس الامر لانه وجد المؤثر فيه وانت خبير بان ذلك في قولنا عدم المؤثر حركة اليد فوجد الاثر
حركة الخاتم على تقدير الوجود فانه يحكم العقل بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم قوله ولا يجوز الخلاص
التزيف والتعقيب فيهما كما لا يخفى قوله فلا يكون احدهما علة للآخر والا يلزم على تقدير كون احدهما علة او شرطا
تقدم الشيء على نفسه او متاخره عن نفسه باربع مراتب وعلى تقدير كونه جزء بخمس مراتب لان جزء العلة متقدم عليها
لا يقال الشرط لا بد ان يكون سابقا على المشروط فيلزم على تقدير كون الحدوث شرطا للعلية اجابة ذلك التقدم
والتاخر بخمس مراتب كما يلزم كذلك على تقدير كونه جزء منها لانا نقول لا نسلم لزوم سبق الشروط فانما يلزم لو كان
احدهما شرطا للتاثير على الاطلاق وليس كذلك بل شرطا للعلية هاهنا وتاثيرها وفيه بحث يحتاج الى تامل قوله ولو سلم
ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود يريد ان ما ذكره القائل على تقدير تسليمه لا يفيده فيما هو
اصل المقصود من لزوم تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه بغاية تقليل المراتب باربع مراتب واحدة وذلك غير
مفيد قوله بل عروض الامكان من الاعتبارات العقلية يريد ان الامكان ليس من الصفات العارضة للماهية
بحيث وجودها في الخارج بل هو من الصفات التي تلحق الماهية من حيث هي هي بحيث لا مدخل لغير ذلك الملحوظ بخصوصيته
شيء من الوجود بين قوله والحكم الكاذب للامكان الممكن لا يمكن ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لانه
فان قيل هذا البحث لغو محض اذ قد سبق ان الممكن متساوي الطرفين بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون
احدهما اولى به لذاته والا لم يكن ممكنا لتساوي قلتا الممكن حاصل من تقييم طرفي الواجب الممكن والممتنع طرفا لذاته وجودا وعدما اقتضاء تاما ما مع انتفاء التقيض في ذلك لا ينافي اقتضاء احدهما اجمالا على ما هو المراد من الاولوية ههنا
حتى يلزم تناقضهما بل انما يلزم ذلك في البرهان الدال على انتفاء اولوية احد طرفي الممكن اولوية ذاتية غير واصلة الى حد الوجوب

فاقول لا يخفى عليك انه لو قدم هذا الحكم على الحكم الاول لكان احسن ذا المتكلم ان يبين اولا عدم تلك الاولوية
لئلا يتوهم ان الممكن يجوز ان يكون احد طرفيه اولى او ارجح رجحانا تاما لا الى حد الوجوب فيجوز ان يقع
وقوع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح اذ لا استحالة في وقوع الراجح فلا يحتاج الممكن في ترجح احد طرفيه الى مرجح وهذا
هو السر في هذا الحكم فاحتياج الممكن الى المؤثر انما يصفو عن شبهة اذا بين انتفاء تلك الاولوية فالاولى
بيان انتفائها اولا ثم التعرض لبيان ان علة الاحتياج ما هذا لم التحقيق ان اولوية احد طرفي الممكن
ان الى رجحان احدهما رجحانا بينا واصلا الى حد الوجوب سواء كان ذلك الرجحان لشيء في ذاته او في علته لا يكفي في وقوع
ذلك الطرف الراجح لانا اذا فرضنا وقوعه مع وقت عدم وقوعه مع وقت آخر فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان
ولم يكن اختصاص احد الوقتين بوقوعه بمرجح لم يوجد ذلك المرجح في الوقت الآخر يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح وان كان ذلك الاختصاص بمرجح آخر لم يكن وقوعه بمجرد ذلك الرجحان الشامل للوقتين وقد فرضناه كذلك هلف
واعلم ان ما ذكره المصنف ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية احدهما على الآخر مذهب الجمهور
وقيل عدمه اولى اذ يكفي في عدم انتفاء جزء من اجزاء العلة التامة واما وجوده فمفتقر الى تحقق جميع اجزائها وردّ ذلك بان
سببه عدمه بالنظر الى غيره لا يقتضي اولوية بالنظر الى ذاته وقبل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة
والزمان والصوت بدليل احتياج بقائها وملموم ودوايضا بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له فان تلك الاعراض موجودة
وليست ببقاية لكونها متجددة مقتضية معدوماتها وردّ نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى وعلى العكس فالعدم اولى وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وكلا هما خطأ فان تلك الاولوية ذات ح
مستندة الى الغير لانا نتكلم في الممكن ولا فيفتقر اولوية الطرف المرجوح فاذا اولى بالممكن قيل لانه افتقار هذه الاولوية الى
عدم سبب طرفها الآخر لا يستلزم اولوية الطرف الاول لذاته والحق ان رجحان احد طرفي ممكن لرجحان
الطرف الآخر عند كفة الميزان سواء كان المستند هو الى الذات او الى الغير فاذا وجد سبب طرفها الآخر
يصير الطرف الآخر راجحا واصلا وبحيث يتوقف على انتفاء اولوية الطرف الاول عليه وبهذا يعلم ان تجويز كون
طرف الممكن راجحا لذاته غير واصل الى حد الوجوب لا يفيد تجويز وقوع ذلك الطرف الراجح بلا احتياج الممكن الى امر خارج
عن ذاته حتى انسد باب اثبات الصانع ولو اذا كان الطرف الآخر اولى بالم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف
اه اذا لم يبق اولوية الطرف الاول يلزم ان لا يكون الاولوية ذاتية لذات ما بالذات لا يزول بالغير ولو ان لم يكن طرفا
الطرف الآخر لكان اولى واجبا فان كان الطرف الاول الوجود يكون الممكن واجب الوجود وان كان العدم يكون واجب العدم
ولو الممكن ما يتعين صدوره اه يعني ان الرجحان الحاصل في المؤثر لا يكفي في وقوع الممكن حالم يصل ذلك الرجحان الى حد الوجوب
وقد عرفناه سابقا فتذكر وما قيل هذا لا يستقيم على ما يستفاد من بعض الحواشي ان يكون الوجوب الوجود معلولا العلة التامة متغايرين بالشخص ولو وهو الوجوب

السابق على وجود الممكن الوجود سابق بالذات على وجود الممكن وان كان في زمان وجوده فلا يرد ما قيل
ان الممكن حال عدمه لا يتصف بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية وكذا ما قيل ان الممكن حال عدمه ممتنع بالغير فكيف يكون
واجبا بالغير وههنا ابحاث لا يحتملها المقام ولو وهو الوجوب اللاحق وبسبب القوة بشرط المحمول ولو فالوجود جائز ان
السابق واللاحق عرضان للممكن فحال عدمه موجود بخصوص سابق ولاحق وفي حال ذلك الممكن المعدوم فانه
بخصوص ما يستلزم عدمه سابق في عدمه على وجوده ولاحق في عدمه وشيء منهما لا يناسب الامكان الذاتي ولو فلا يكون في ذاته
ممكنا بل واجبا او ممتنعا الا يكون الممكن ممكنا في ذاته والكلام فيه هلف فاطف فاذا لم يكن في ذاته ممكنا بل واجبا او ممتنعا
يلزم ان ينقلب الواجب والممتنع ممكنا اقول الظاهر ان قول المصنف لاحتياج في احكامه الى سبب شاملة لما احتج به الامام
الرازي على لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فاما ان يكون حدوثه لها واتصافه
بها سببا فالامكان ممكن بحدوثه فاعتبار كونه صفة لها فيكون للامكان امكان فيتسلسل او لا بسبب فيلزم ان لا يثبت في وجود الصانع
جواز حدوث حادث ح غير المستند الى سبب والذي يخطر ببالي ان ما ذكره الامام ربط قطعا لان الامكان امر اعتباري فاذا
لم يكن لازما لماهية الممكن فلا بد في اتصافها به من سبب وليس يلزم من هذا ان الامكان ممكن فللامكان امكان وان ما
ذكره المصنف لكن الذي يقال معناه ولا احتياج الممكن في احكامه اي في اتصافه بالامكان الى سبب وعلة الاحتياج الامكان فكون
للممكن امكان آخر والحق ان قولنا الامكان الذي هو نفيض ذات الممكن حيث يلزم لها ممتنع انفكاكها عنها فقيد بديهية لا يتوقف
الاعلى تصور الطرفين على ما ينبغي مع ملاحظة النسبة بينهما فلا يحتاج الى الاستدلال نعم قد يحتاج الى التنبيه فتدبر ولو قيل لا يجوز
ان يكون معارضة بمنع ما ذكرتم وان دل على احتياج الممكن الى المؤثر حالة بقائه لكن معناه بعد فيلزم من هذا القول ايضا ان
يكون الامكان محتاجا حال المؤثر والامكان الممكن حالة بقائه محتاجا الى المؤثر كما ذكر صلف ولو والحق ان يقال قال الفاضل
المحشي يمكن حمل كلام المصنف على هذا الوجه بالحق كما لا يخفى ولا يقتضي ذلك حذف الاقتضاء الا بايراد ما ذكره في مقتضاه المعبر بخصوصا
في ترجمة للمواقف حيث قال وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه لم يكن مقتضى ذاته كالاستواء نسبته الى وجوده وعدمه وكذلك انتظام ذلك الوجود الى اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى
ذاته لان الاستواء نسبته الى الطرفين لم يلزم في حدوثه فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في
في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده في الازمنة مستند اليه ايضا والاول
هو اتصاف باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو وجوده ابتداء وفي الحكم الى المؤثر يفيد الوجود
ويجعله على صفة انه يجعله متصفا بالوجود ويريد له ذلك الاقتضاء على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به
لان الاقتضاء دوام امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد ينبه على معنى التأثير والايجاد فيما سبق وقد قال ان
التأثير في الباقي تحصيل الحاصل فنقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر حصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا او هم بانه

يفيد البقاء ويجعل الممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد وهم ان ذلك المتجدد وجود ابتداء وهو ايضا باطل لان التأثير في ذلك الوجود اي حصول الاثر اصلا بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكره من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكم من ارسل على الجيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الى المعنى عبارته قوله لان تأثيره في المطلق الخ الوجود الاول بلا اعتبار اتصافه بالبقاء والحقيقة ما نقلنا ما تقدم قوله والقصد الى الايجاد والشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال قيل عليه يجوز ان يكون قصد مستمر الى الوجود ويكون القصد متقدما على الايجاد بالذات كتقدم الايجاد على الوجود بالذات فان سبق الايجاد القصد على المعلول كسبق الايجاد الايجاد بل علية في كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما لما ذكره الامدي على ما نقله صاحب المواقف ولا استحالة في القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد كما لا استحالة في ايجاد الموجود بوجود اثر ذلك الايجاد وبهذا يندفع ما استدل به الامام الرازي على امتناع استناد القديم الى الموجب القديم قلنا بانه لا تأثير فيه اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما في حال عدمه او حدوثه فيكون حادثا لا قديما على ان ذكر الرازي بدلائل ع نوع سماجة فتدبر بتوجيه الدخل الخطأ مع اعتقادهم توجيه الدخل على الوجه الذي قرر الشارح ليس بموجه لان المعهود ان القدم مناف لتأثير الفاعل مطلقا حتى يقول العالم قديم عندهم مع استناده الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل فالاوجه ان يقرر الدخل هكذا العالم عند الحكماء قديم مستند الى الصانع مع انه مختار عندهم فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل المختار ويجاب بانهم وان اطلقوا اسم المختار على الله تعالى لكن بالمعنى الذي لا ينافي الايجاب بل في اعتقادهم انه تعالى موجب بالذات على ما هو المشهور وحينئذ لا يمنع استناد القديم الى الموجب القديم قال فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم لا الاختلاف في استحالة استناد القديم الى الموجب لحادث وانكر الامام الرازي ذلك الجواز لما ذكرناه قوله وامتناع استناده الى الفاعل المختار وقد وقع ما فيه المناقشة والمخالفة قال المحقق في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل تام في الفاعلية وذكر في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذكر في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية قوله والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى لكن لا بالمعنى الذي يريد المتكلمون الاختيارية يعني ان المتكلمين يقولون انه تعالى مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان شاء ترك فيلاحظون معنى الشرطية وصدقها لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم الاولى واقع دائما عندهم ومقدم الشرطية الثانية غير واقع دائما فافهم قوله لان المعتزلة ان القائلين منهم بالحال اثبتوا احوال الاخر فالجواب المذكور لا يدفع ما ذكره في توجيه الدخل قطعا قوله علة للاحوال الاربعة هذا عند اليه ظاهر واما عند غيره فلا يكون الحال علة لحال اخر قوله لان ذات الباري تعالى اي مماثل سائر الذوات واي خلاف كما سبق قوله ويمتاز عنها بصفة الالوهية وقيل يمتاز

لا يفتقر في عدم تأثيره [illegible] الى الوجود الاول بل في حال [illegible] البقاء

بالاحوال الاربعة قوله ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء هذا ما ذكره الحكيم المحقق قال الشارح والحق ان اهل السنة اثبتوا القدماء وهو ذات الله تعالى وصفاته وذلك يستلزم التعدد دون التغاير على اصطلاحهم وهذا المشهور من المعنى قوله والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود يريد انه يلزم من القول بالاحوال القول بالقدماء فان الثبوت الاعم عندهم من الوجود والاحوال ثابتة وليست بموجودة فلا يكون قدماء لان القديم موجود لا اول له اللهم الا ان يغير التغيير فيقال القديم ثابت لا اول له لكن المشهور هو المعنى الاول والكلام في كلام المصنف لكنهم قالوا ان هذا المعنى وقع لذلك اذ لا فرق بين الوجود والثبوت فلا يعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت من غير فارق معنوي مهم بيان ان كل ممكن محدث يشكل ان صفات الله تعالى ممكنة وليست بمحدثة فلا يصح هذه الكلية ولو لاحظت من المحدث معنى يجب ان يصدق على صفات القديمة لم يكن بيان هذه الكلية دليلا على نفي القدماء فانه قد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير في الوجود والاحتياج الشيء في وجوده الى غيره وثبوت ذلك المعنى للممكن الموجود واتصافه به ظ لا يحتاج الى البيان الا انه قد قيل الحدوث بهذا المعنى كان بعضه من قبيل المسبوقية فلا يكون نفي الاحتياج المذكور بل يكون لازمه وهو كون الشيء مسبوقا في وجوده بغيره سبقا ذاتيا وثبوته للممكن الموجود ايضا بين قال الشارح بعد تفسيره للحدوث الذاتي بالحاجة الى الغير لوح في بيانه ان كل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا الى انه هو مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا وهذا المعنى لازم للمعنى الذي ذكره اولا ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالذات كما ان الحدوث الزماني مسبوقية بالزمان وفيه نظر لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة او جزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات القديمة بالزمان عندهم مع كونها محدثة بالحدوث الذاتي ومنهم من قال الحدوث الذاتي هو مسبوقية الشيء في الوجود بلا استحقاقية الوجود وهو قريب مما لوح الشارح والدليل فيهما واحد وهو ان الوجود حاصل للشيء من غيره ولا استحقاقية الوجود حاصل له من ذاته الى آخر ما قرره الشارح قال الفاضل المحشي اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير بدون العكس وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد ان يكون الارتفاع الاول سببا للثاني ولم يثبت لا يقال الارتفاع حال الشيء في ذاته سبب لارتفاع ذاته وارتفاع ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير فارتفاع حال الشيء في ذاته سبب لارتفاع حاله بحسب الغير وهو المطلوب لسوق كلام الشارح لانا نقول لا نم ان ارتفاع حال الشيء في ذاته سبب لارتفاع ذاته بل الامر بالعكس قوله ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا الحدوث الزماني يقابل القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم والحدوث الذاتي يقابل القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير والحدوث الزماني اخص مطلقا من الحدوث الذاتي ومباين للقدم الذاتي والزماني والحدوث الذاتي اخص من وجه من القدم الزماني ومباين للقدم الذاتي وهو اخص مطلقا من القدم الزماني لان مقابل الاعم اخص من مقابل الاخص والكل ظ على رأي الفلاسفة واما على رأي المتكلمين فان قالوا بوجود الصفات القديمة لله تعالى فكذلك في نقل الاعم والا فالحدوثان متلازمان وكذلك القدمان فانهم لا يقولون بوجود سائر الممكنات الازلية قوله الحدوث بالمعنى ... الاول

بالعدم عنه

ذاته

الى قوله يستدعى تقدم مادة ومدة واما الحدوث الذاتي فلا يستدعى تقدم مدة ومادة والا يلزم التسلسل اعادة والمدة ايضا
بالحدوث الذاتي قطعا فيفتقر ان ايضا الى مادة ومدة اخريها وقد نبهت فيما سبق على المراد من المادة وقد يقيد بالهيولى لان الكون
والمتعلق يشتملان عليها وفيه تامل ستعرفه قوله فلان امكان المحدث موجود ان اراد ان امكانه موجود بالذات فلا يناسب
ذلك قوله لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وان اراد امكان المحدث موجود اى حاصل للامكان المحدث بجميع
به فهو لا يكفي في ثبوت المطلوب ويمكن توجيهه بانه ان اراد امكان المحدث موجود في نفسه لان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
فتعلم كون امكانه موجودا في نفسه لكن ممكن الوجود اذ لا فرق بين قولنا لا امكان له كما ذكره ابن سينا وغيره وفيه ما فيه قوله لازم ان يتحقق
احد الامرين فيلزم القلب هذا وكذا قوله بل هو امر اضافي يوجب ان الاستدلال ههنا بالامكان الذاتي لا بالامكان
الاستعدادي كما هو طريقة المحققين وبيانه ان صدور الحادث عن العلة القديمة يتوقف على شرط حادث
اذ لو لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم يلزم قدم الحادث لدوام المعلول بدوام علته التامة بالضرورة
نحو ذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر وهكذا الى غير النهاية فتلك الحوادث الغير المتناهية
اما مجتمعة وهو باطل لامتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا واما متعاقبة فلا بد لها من محل يختص بالحادث
المفروض ولتعيين حدوثه بتوسطها فلذلك المحل استعدادات بحسب تعاقب الحوادث المتعلقة به كل سابق منها
مقرب للاحق ومقرب للعلة الموجدة الى الحادث المفروض اولا ومقرب للحادث الى الوجود وهذا الاستعداد
اى ما يحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد ومحله
هو المسمى بالمادة اقول هذا مبني على كون الصانع موجبا بالذات والحق انه تعالى مختار يفعل ما يشاء بمجرد تعلق ارادته
القديمة التي من شانها التخصيص فلا حاجة في صحة ايجاد بعض الحوادث دون بعض الى اختلاف استعدادات القوابل على انه
لو ثبت ذلك لا يثبت المجموع من محل يختص بالحادث المفروض اولا يتم مطلوبهم فلا حاجة الى ابانة المقدمات ولا يكون الاستدلال
ايضا بالامكان الاستعدادي كما زعموا فليتامل قوله ولا بعد ان الامكان هو مقدورية القادر عليه لان السبق الى التحقق
في شرح الاشارات وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر فاذن كونه ممكنا
امر مغاير لكونه مقدورا عليه اقول لا اخفاء في ان امكان الشيء ليس هو اقتدار الفاعل عليه فالقول بان الامكان
علة غلط لان الشكل الثاني من الموجبتين وهو لا ينتج قوله يكون للشيء بالقياس الى وجوده يعني ان الامكان الذاتي
الذاتي يعتبر تارة الى الوجود بالذات وهو كون الشيء في نفسه وتارة الى الوجود بالعارض وهو كون الشيء
شيئا آخر والوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة وههنا تفصيل لا يحتمله المقام قوله والامور الاضافية ايضا في
قيل لا يلزم من كون الشيء امرا اضافيا كونه عرضا موجودا في الخارج حتى يستدل به على وجود موضوعه في الخارج
فتامل قوله وموضوعه معطوف على امكان وجود اي حادث يتقدمه امكان وجود ويتقدمه موضوع ذلك الامكان قوله وذلك

الا

الامكان قوة للموضوع اي اذا نسب الامكان الى موضوعه يسمى قوة بالنسبة الى وجود تلك الحوادث قوله او مادة
وهي اما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسم يتعلق به الحادث ان كان نفسا او صورة والنفس جسم ان
قوله لان الموضوع اي موضوع الامكان هو الجسم فيما اختصار الموضوع في الجسم بل قد يكون اما اجزاء كالهيولى
كما عرفت او مجردا كالعقل والنفس ويمكن ان يقال مقصود الشارح هو الموضوع الذي للوصف الحادث اذ كون
الحادث مسبوقا بمادة ظاهر اذا كان ذلك الحادث جسما وفيه ان ذلك الجسم ايضا اذ الموضوع للوصف الحادث قد يكون
مجردا كالنفس فانها ايضا موضوع العرض الحادث ومتعلق النفس متساويان في الاشتمال على المادة اي الهيولى فلا وجه
لان يقال يسبق الحادث الجسماني بالمادة ظاهر فتامل فان قلت هل الاكتفاء بمطلق الموضوع المتناول للمجرد
وغيره قلت لانه يبطل ح فرعا على هذه القاعدة مثل ان العقول المجردة جميع كمالاتها بالفعل والا يلزم كون العقول
مادية لان كل حادث لا بد له من مادة وذلك لانه يجوز ح ان يكون بعض كمالاتها بالقوة ويكون مسبوقا بالمادة اي
الموضوع المجرد فلا يلزم كون العقول مادية قوله والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر وفيه تسامح بل المراد هو ان
يكون الشيء محتاجا اليه للآخر على ان هذا المعنى ليس في القبلية بالذات بل هو الترتب العقلي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج
فحينئذ المصطلح لقولنا وجد فوجد ثم لا يخفى ان الشارح اطلق القدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العقلي والتقدم
الطبيعي يجمع العلل الناقصة هذا هو المشهور وفي المواقف ان التقدم الذاتي يسمى بالتقدم الطبيعي يختص بجزء الشيء معتبرا الى الكل
دون سائر العلل الناقصة واما قوله ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك فقد قيل انه مستدرك لا مدخل له في مفهوم القبلية بالذات
فتامل قوله اذا ابتدا من الجانب الاعلى اى من طرف الجانب العالي ويفهم منه ان التقدم الرتبي اعتباري يتبدل باعتبار المبدأ قوله ثبت
ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مدة وقد يستدل على كون الحادث مسبوقا بانه لكل حادث زمان من سبق حوادث متعاقبة بحيث
لا يجتمع المتقدم والمتاخر كما سبق تقريره وهل هذا الا بالزمان وقد عرفت ما فيه قوله ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء خارجي
هذا القول ذكره خواجه نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات واراد ان الاستدلال بامكان وجود شيء آخر ومع ذلك فالامكان
متعلق بذلك الآخر الذي هو المراد من الشيء الخارجي والموضوع الامكان قوله فيلا امكان الحوادث لا يجوز ان يكون حالا فيه فان الامام
الرازي ورده الحكيم المحقق بان امكان الشيء قبل وجوده حاصل في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة
للموضوع من حيث هو موصوف وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار
الثاني يكون كاضافة المضاف اليه وما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الاخر عنه يمتنع ان يتقدم امكانه ايضا انكم الغير المطابقة
عبارته فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل اقول في كلام المحقق الذي نقلناه آنفا ايماء الى دفع هذا القول حيث فهم
منه انه لا يجوز قيام امكان الحادث بالمحل ما شرح فيام ذكر الحادث به واما الفاعل فلا يقوم به الحادث حتى يجوز قيام امكانه به فافهم
الثاني لكنه لا يتاتى في الحادث الذي يوجد مع غيره قوله وايضا يجوز ان يكون قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة

وقيل يجوز ان يكون قبلية بعض اجزائه على البعض بالطبع فان الجزء السابق في الزمان لكونه معدا للجزء اللاحق
منه متقدم عليه طبعا وقد يناقش بان المتقدم بالرتبة او بالطبع يجامع المتأخر واجزاء الزمان ليست كذلك وايضا اجزاء الزمان
متساوية الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها بالطبع قوله لكن عرفي العقل الى آخره الوحدة
والكثرة فانهما من الامور العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وتصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب
ولان تصور الوحدة جزء من تصور الوحدة المعقولة بالبداهة والكثرة مجموع الوحدات والمعقولة بالبداهة فلذلك حكم بان التعريف
الذي ذكره المصنف لفظي لا حقيقي وفيه ما فيه قوله الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية لا يخفى عليك ان هذا التعريف
ليس بمطرد لصدقه على الكثرة المجتمعة المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحجر فانهما داخلة في تعريف الوحدة خارجة عن تعريف الكثرة فكان الشارح
لم يلتفت الى ذلك لكون التعريف لفظيا قوله الوحدة مغايرة للوجود لما كانت الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان كل ما له وجود فله وحدة وكل ما
له وحدة فله وجود ربما توهم بعض ان الوحدة هي الوجود فابطله المصنف بان الكثير اي ذات الكثير من حيث انه بلا لحاظ اجزائه متصف بصدق
عليه مفهوم الموجود لا مفهوم الواحد فالمراد ان مفهوم الكثير من حيث هو هو او المجموع المركب من ذات الكثير مع مفهومه موجود كما توهم بعضهم
فانه باطل قطعا لان مفهوم الكثير من المفهومات الاعتبارية قوله وليس واحدا من حيث انه كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا يعني عكس الا بعد ان
الكثير من حيث الاجمال ويصدق عليه واحد فلذلك اعتبر في الكثير قيد الحيثية ليتضح انه ليس واحدا ثم ان قوله او يقال الكثير كثرة واحدة يلوح الى ان
الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالواسطة وقد يقال المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة
وخلاصته ما ذكرناه من حيثية الاجمال فافهم قوله لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الواحد ايضا
الواحد موجود ولما كان وليس بكثير قوله وننقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل قد عرفت ما يرد عليه فلا حاجة الى الاعادة فلا نعيدها سيما
بالنسبة الى من له قوله فلانه ليس بين الوحدة والكثرة تقابل باحد اقسام التقابل الاربعة وذلك لان الوحدة جزء الكثرة والجزء لا يقابل الكل كما يعلم
قوله ومما يدل على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما بل نقول ان شرط المتقابلين مطلقا وحدة موضوعهما كما سيأتي
وحيث كان موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة انتفى التقابل مطلقا بين الوحدة والكثرة قوله في اقسام الوحدة الواحد اما ان لا ينقسم الواحد يقول بالتشكيك
على هذه الاقسام لان بعضها اولى بالوحدة كما يعرف بالتامل قوله وكذا الكثرة تقول بالتشكيك لكونهما في كل عدد اشد منها فيما دونه قوله كل شيئين هما متغايران
هذا مذهب الجمهور فكل شيئين عندهم متغايران كما ان كل متغايرين شيئان بالاتفاق ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا هذا التفريع يدل على ان الصفة
مطلقا سواء كانت لازمة او مفارقة ليست عين الموصوف ولا غيره وكذا يدل عليه استدلالهم على عدم المغايرة بين الموصوف والصفة بان قولك
ليس في الدار غير زيد كلام صحيح في اللغة والعرف مع ان في الدار صفاته فلو كان الموصوف غير الصفة لكان كاذبا وبذلك القول استدلوا ايضا
على عدم المغايرة بين الكل والجزء فان اجزاء زيد في الدار قطعا فلو كان الجزء غير الكل لكان ذلك القول كاذبا وهذا الاستدلال فاسد لان المراد
والمفهوم من ذلك القول نفي ان يكون انسان آخر غير زيد والا لزم ان لا يكون ثوب زيد وسائر ما في الدار غير زيد وذلك مما لا يخفى بطلانه على احد وقيل
ان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية وقيل هي الصفة القديمة كعلم الباري تعالى وقدرته واعلم ان قوله المتغايرين

شيخ ح

في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده القوم لكونه ارتفاعا للنقيضين واعتذر الامام الرازي بانه اصطلاح
على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع فكان الشارح اول ذلك الاعتراض لكنه باطل قطعا لانهم
يثبتون ما ذكروه بالدليل حتى قال بعضهم لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان الكل اسم لجميع الافراد المتناول لكل فرد مع اعتباره فلو كان
اي جزء غير الكل لكان غير نفسه لانه من الكل وهو غلط لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه فلو اعتبر كل جزء وحده فهو مغاير
للكل لا لكل جزء حتى يلزم مغايرة الشيء لنفسه ولو اعتبر الجزء مع اعتباره فهو عين الكل والجزء مغاير للمجموع المأخوذ منه ومن اعتباره لا لنفسه
وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية يعني انهما متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الهوية قوله هو
الواضح بالجملة ورد الفاضل التفتازاني بان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كاليد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات
والقدرة مع الواجب وذلك مما لا يتصور اتحاده بحسب الوجود والهوية وما يقال من ان الاتحاد بحسب الوجود اعم من الاتحاد بحسب المفهوم فلا يرد
بعبارة المحرر لا الاتحاد مع الذات بحسب الوجود ليس كذلك قوله المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد والمتباينان متقابلان
بذكر القيد والا فهو متباينان وقد ادعى المصنف هنا في زمان واحد قال الفاضل المحشي قيل التقييد بزمان واحد زيادة تصريح بالمراد في
في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان يعني قد يتوهم بعضهم ان هذا القيد مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد فاعتذر بانه زيادة تصريح
بالمراد فكان النكتة فيه دفع توهم التجوز في الاجتماع اذ قد يقال مجازا اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فافهم وقد
اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه جميع اقسام المتقابلين فلذا لا يمتنع اجتماع المتقابلين في موضوعين ولا في موضوع واحد في زمانين قوله
لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودي والمراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه ويجوز ان لا يكون موجودا في الخارج
فيجوز ان يكون كل من المتقابلين معدوما في الخارج فان المفهوم الاعتباري والامر العدمي متناقضان ومتقابلان بالايجاب والسلب فيه تامل وهو
ان ذلك المعنى لا يناسب هذا المقام كيف وقد وقع البحث في جواز كون التقابل بين العدميين قوله او بحسب ما يجب له بحسب النوع كما ذكره بطريق
التمثيل او بحسب الجنس البعيد كعدم البروغ في الجدار قوله فعدم وملكة حقيقيان الحقيقي من العدم والملكة الاخص من المشهور على عكس الطبيعي والمشهور في
والحكم باعتبار المعنى الاعم اعني الحقيقي من العدم والملكة والمشهور من التضاد قوله ان يكون المتقابلان فيهما اما في العقول الا وجود اللفظي وهذا وجود مجازي
للسلب والايجاب واما في العقد والتصور اي الوجود الذهني وهذا وجود حقيقي لهما وليس لواحد منهما وجود عيني لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات
العينية بل من الامور الذهنية فبطل ما في شرح المقاصد ان معنى قولهم مرجع الايجاب والسلب الى العقد والعقد ان السلوب ثبتت اعتبارات عقلية لها
اعتبارات عقلية لها اعتبار العقل لا لذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا امتناع في الاتصاف
غير متناهية كما ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهم بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او سلب كيف ولا يعقلون بالايجاب الا الحمل
السواد بالنسبة الى الاسود وهو موجود في الخارج لا يخفى عليك ان التخصيص بنفي الوجود العيني بالمتقابلين بالايجاب والسلب يشعر بان
فيما عداهما ليس كذلك فالمتقابلان تقابل التضاد موجودان في الخارج وتقابلهما باعتبار وجودهما في الخارج معتبر الموضوع فيهما
واحد وقد يكون المتقابلان تقابل التضايف كذلك على مذهب من قال بوجود الاضافة في الجملة واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا

الزائد

فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الجملة والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اي الملكة
كالبصر مثلا موجودا خارجيا وقابله معنى العدم باعتبار هذا الوجود اي رح **قوله** بل هما من المعقولات العقلية الواردة عليها في العقل
من المبنية الثبوتية واعلم ان الغرض من السلبية ان الايجاب والسلب لا يردان عليها لان معنى السلبية هو ان يعتبر انتفاء ثبوت شيء لشيء فقط
انه لا يتصور ان يرد عليه الايجاب والسلب فتامل **قوله** والعقود الدال عليها الظاهر انه مجرور معطوف على العقود وقد تقرا بالرفع عطفا على محل من العقود
قوله لصدقهما على كل موجود هو غير الموجود الذي هو ما عدم بهما فان لا زيد او لا عمرو يصدقان على بكر ومقصوده التنبيه على ان العدم المضاف
لا تقابل اللفظ لصدقهما في الواقع على كل موجود في بعض الصور فلا يغرنه عدم صدقهما في بعضها آخر فان اللاشيء واللاممكن لا يصدقان على شيء
تحقق او مقدر بعكس ذلك في صدقهما الذي لم يصدق احدهما على مفهوم يصدق عليه الاخر يكفي في نفي التقابل بينهما **قوله** يكون سلب عدم البصر هو بعينه
البصر كلام يدل على ان البصر وسلب عدم البصر متحدان المفهوم ولا اختلاف بينهما الا بمجرد في سلب الاعمى لكنه غير صحيح لان تعقل البصر
لا يتوقف على تعقل عدمه بخلاف تعقل سلب عدم البصر فانه يتوقف على تعقل عدم البصر قطعا واعترض عليه ايضا بان مفهوم اللااعمى
اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية والعقل لكن ذلك المفهوم في نفس مقابل لمفهوم العمى ومع قطع النظر عما ذكر من التفصيل في اتفاق
لكن او كذا اخص من مطلق الانتفاء والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبعه العام وفيه تامل **قوله** اجاب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي
ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب بجواز تعاقب فالاضداد التي يجوز بينهما تعاقب كالاكثر
على الوسط ولو كان الوسط لا يكون بينهما تضاد حقيقي بل يتصور سواء كان اعلى او اشتراط التعاقب مع عدم اشتهار غاية الخلاف بينهما ان
السواد كما اورد بالنسبة الى اشتراط غاية الخلاف يمكن ان يورد بالنسبة الى اشتراط التعاقب بينهما غاية الخلاف **قوله** في التضاد المشهور وفيه بحث اذ قد حكى
الشيخ الرئيس وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهور ايضا فحينئذ يكون مثل السواد والحمرة خارجان عن المتضادين مطلقا فلا يتجه تقابل الوجود
الذين لا يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في التقابل بين **قوله** لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب هذا الامتناع مبني على الحصر
تقابل السلب والايجاب التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سلب لمحموله مقابل اذ ذكر فلنتم هذا المقابل بالتضاد اذ كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور فتامل في كلام المحشي **قوله** اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملازم وعدم اللازم
درد ذلك بان المراد وحدة الملازم في موضوع وانتفاء اللازم عن ذلك الموضوع كحركة الجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه فيجب موضوع الملازم وعدم اللازم
قوله المثلان لا يجتمعان في محل واحد يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد خلافا للجمهور المعتزلة فانهم قالوا الجسم يوصف
لسواد مثلا ثم آخر ورد بمنع عائد الى السواد ايضا مع انواع متفاوتة بالشدة والضعف مشاركة في عارض هو السوادية بالتشكيك هو مطلق السواد ويرد على ما
ذكره الشارح ان عدم التمايز في نفس الامر فلا يتجه ان يقال على المثلين غير متمايزين في الاثنينية لجواز تغاير المثلين عند اجتماعهما في محل واحد بعوارض
مشخصة متغايرة المغايرة في الحال على انا لا نعلم ذلك فكانه هو مراد اجتماع المثلين بانه لو جاز اجتماعهما لامتنع الحكم بان شيئا من الاعراض المحسوسة
كالسواد والبياض في الاجسام ذلك غلط **قوله** النوع الرابع التقابل بالذات بين السلب والايجاب فالتقابل هو على اقسام بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب
اشد واولى قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد وفي التجريد يطلق بانه في التقابل اشد واقوى لانه قال ولكنها في الثاني التي هي اشد انواع التقابل

ايضا

فهو عدم قال الشيخ في الشفاء ... الطرفين ... مضاف فقط

ضمن اعتبار ان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد غايته
عدم العلم بالاثنينية وقد يستدل على امتناع صح

في التقابل بين الايجاب والسلب هو التناقض وجه غاية الخلاف ووجد بغاية الخلاف وفيه غاية في امتناع الاجتماع وورد بانه لا يتصور غاية الخلاف
فوق التناقض الذاتي وقيل معنى كلامه ان اقوى الانواع في التشكيك هو التضاد فان الحرارة والبرودة والسواد والبياض
على ذلك قابلة للتقوية والضعف بلا اخفاء بخلاف البواقي اقول هذا سهو عظيم من ذلك الفاضل فان عبارة التجريد وقوتها
فيه السلب كانه لم ينظر الى التجريد او الى الشرح من توجيه نعم قال بعضهم لتضاد اقوى الانواع المتضادين مع السلب الضمني امر زائد هو
غاية الخلاف وفيه ما فيه **قوله** المنافاة متحققة من الجانبين فمعقوله خبر لا ينافيه الا عدولا عنه قبل تحقق المنافاة من الجانبين
لا يتحقق الا في الجزئين ~~ليتعين حيث تحقق المنافاة من الجانبين~~ بنا في بيان اما ان الجزء الآخر لا ينافي الا سلبه فلا **قوله** والاول اي النسبة
خارج عن ماهيتها الخ **قوله** ورافع الامر الوضعي رافع للذات لا بالذات بل بالواسطة بالوضعية وفيه ايماء الى الرد على العوض منا لان رافع
الامر الوضعي انما يكون رافعا للذات اذا كان ذلك الوضعي لازما وههنا كلام لان الرافع بلا واسطة اقوى معاندة من الرافع بواسطة
وقد ينقض في ذلك بان المؤثر القوي يؤثر بالواسطة تاثيرا اقوى من تاثير المؤثر القريب الضعيف فلم لا يجوز ان يكون الحال ههنا كذلك
قوله هذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب والوجوه الثلاثة منقولة من الملخص **قوله** السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا هو ابني على
انهما تقابل السلب والايجاب التناقض فتعرف تامل **قوله** فان بدون ان يتكلم احدهما لا بعينه هذا اما يطابق الشيخ الرئيس اما جالينوس
فاثبت واسطة بين الصحة والمرض كحال الناقه والشيخ فلا التزام عنه **قوله** الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين
نوعين اخيرين فلا يكون تضاد حقيقي بين جنسين ولا بين نوعين جنسين ولا بين الانواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس
واحد او لا واما التضاد المشهور فلا يتجه فيما بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد وقد صرح الشيخ وغيره بان التضاد المشهور
بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر وبين نوعين من جنسين كالعفة والفجور وبين الانواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة وبين الانواع من جنس كالشجاعة والتهور والجبن وقد يرى ان الشيخ اشترط في التضاد المشهور غاية الخلاف وذلك اشتراط غاية
قوله حركة التخصيص بين الشجاعة والتهور والجبن لان الشجاعة وسط وغاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف والوسط
كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران انظر المفهوم من كلامه ان السواد والبياض على الاطلاق في كونهما نوعين اخيرين نظر
بل السواد المتفاوتة انواع مختلفة كما اشرنا اليه وكذا البياضات **قوله** ان جميع ما يحتاج اليه الشيء هو العلة التامة وبعضهم قيد
جميع ما يحتاج اليه بالوجوبية فقال العلة التامة هي جملة ما يحتاج اليه الشيء من العلل الوجوبية لان البعيد لما تاثير لها بل في العلة التي يؤثر
فيها فان النحل لا يوجب الحلاوة في الذائقة وان ادى العسل بل موجب الحلاوة في الذائقة انما هو العسل قال شارح الطوالع وهذا قد تم
انهم قالوا المراد من الجميع والجملة ان العلة التامة يجب ان يكون مركبة من عدة امور بل ما يتوقف عليه ظاهر اللفظ بل المراد انه لا يبقى شيء مما
يحتاج اليه فيشمل العلة البسيطة كالفاعل الموجب الصادر عنه الحكم البسيط توقف تاثيره فيه على شرط ولا انتفاء مانع فقد دخل في العلة التامة
الشرائط وزوال الموانع ليكمل اقوال التركيب واحب العلة التامة لان الوجوب السابق جزء منها قطعا فما يقال انه اعتبار عقلي هو تاكيد
حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فاعترض بانه جزء منها في الواقع فلا مساغ لمعنى الجميع والجملة فتامل **قوله** ولعل المراد من دخول

الامر

لكن على المشهور

الوجود

نه ان المانع في العلة التامة ان العدم يعطي شيئا وذلك لان بداهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ولكن يجوز توقف تأثير المؤثر في الوجود
على عدمه اياه على الامر العدمي كما يجوز توقفه على الامر الوجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر باعتبار وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة او باعتبار عدمه فقط كالمانع او باعتبار وجوده وعدمه كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فالظاهر ان
القائل بان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا يريد ان العلة التامة سواء كانت بسيطة او مركبة لا بد من حصولها
بحيث لا يكون فيها نقصان فاما العلة التامة المركبة يجب ان يشتمل على كل من اجزائها على ان حالهم فيه لا يحتاج الى الاعتبار امر آخر فلا يلزم من العلة التامة
علة تامة وزعم صاحب المواقف ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كزوال الباب المانع للنفوذ فان ذلك العدم كاشف عن وجود فضاء له
فلم يحكم بكون عدم المانع الا انه بعد ما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازمه العدمي فيعبر عنه بذكر اللازم العدمي فسبق الى الاوهام ان للعدم مدخلية
في علة الوجود وليس كذلك بل العلة التامة يجب ان يكون جميع اجزائها وجودية ولا يخفى عليك انه تكلف مستغنى عنه بما قررناه قوله
والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة وكذا العلة التامة المشتملة على بعض الناقصة كعدم المانع قوله يجب ان يكون علته
التامة موجودة اولا اعلم ان العلة التامة اذا كانت علة فاعلية وحدها كما عرفت او فاعلية مع الغائية كالفاعل المختار اذا امر عنه وجود
بلطفها عليه ما باعتبار شرط وزوال مانع او فاعلية مع الغائية باعتبارهما فلا شك في تقدمها على معلولها تقدما بالعلية وان كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية والغائية كما في المركب الصادر عن المختار او الفاعلية مع المادية والصورية كما في المركب
الصادر عن الموجب فتقدمها على معلولها محال لان جميع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية المعلولة فيجب ان لا يتصور تقدمها
على نفسها فلا يتصور تقدمها عليها مع انضمام الفاعل وحده او مع الغائية ولا يتصور ايضا تقدم الكل على الاجزاء وكذا احتياج المعلول
الى العلة التامة المشتملة على المادة والصورة محال ضرورة ان احتياج الشيء الى نفسه واحتياج الكل الى الجزء باطل بل الظاهر ان تلك العلة التامة
متأخرة عن معلولها او مجامعة اليه نعم كل جزء من اجزائها متقدم على المعلول تقدما ذاتيا واما التقدم الزماني فيجوز فيه لان العلل الصورية
فانها مع المعلول في الزمان وكذلك كل جزء من اجزائها محتاج اليه المعلول بلا خفاء وقد يقال قولهم ان العلة يجب تقدمها على المعلول
ليس على الاطلاق وكذا قولهم يجب احتياج المعلول الى العلة قوله اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول وقد يتوهم ان العلة الناقصة قد يكون نفس
المعلول لان العلة المادية والصورية نفس المعلول ويدفع ذلك بتقييد المورد الى العلة الناقصة بالوحدة فتدبر قوله او يكون المعلول
به بالقوة وهي المادية والمراد ان وجود المعلول بالنظر الى المادة نفسها من حيث هي مادة يكون بالقوة كما ذكره الشيخ في الشفاء
ان المادة مع ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل البتة فلا حاجة الى ما ذكره الفاضل التفتازاني من ان اعتبار الفعل
والقوة في الوجوب دليل لئلا ينتقض التعريف طردا وعكسا بمادة اذا لحقتها الصورة فان وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة واورد صاحب
الهياكل مثالا للعلة الصورية السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع السطح والخط وللعلة المادية الخشب للسرير والسطح
والخط المحيط للدائرة ويفهم منه ان المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالاجسام من الصورة والمادة الجوهريين بل ما يعمهما
ويعم جميع اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة هذا الا ان الشيخ قال في الكلام انما يحقق المثلث متعلقة بالسطح الخط الذي

هو ضلعه وهما يقومانه من حيث هو مثلث في حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واني ذا الكلام الحق
انه انما قال كانهما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة
فتدبر واعترض الا على انحصار اجزاء الماهية في المادة والصورة بان الجنس والفصل اجزاء الماهية وليس شيء منهما
مادة والا صورة واجيب بان الجنس اذا اخذ من حيث هو جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى
صورة فلا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا باعتبار لكن الاشكال باق باجناس الاجرام المجردة
وفصولها على ما عرفت لنقل بها في شرح الاشارات ان الجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان
كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكونان كذلك قوله او يكون مؤثرا في
في مؤثرية الفاعل ما اجله اي الفاعل صار فاعلا يعني ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة
فاعلية بالنسبة الى تلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول واعترض ايضا على انحصار العلل الناقصة
الخارجة عن المعلول في الفاعل والغاية بان الموضوع في الاعراض من العلل الناقصة الخارجة وليس شيء منهما واجيب بان
الموضوع جعل من عداد المادة ولم يعد قسيما برأسه لما بينهما مشابهة تامة في كونهما محلا فالملائم الى في الكلام اي ان المراد
بالعلة الصورية والمادية الصورة والمادة الحقيقيان وبالفاعلية والغائية الفاعل والغاية حقيقة والظاهر ان المراد بهما
الاعم مما ذكر ان العلة الصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما وكذا في الفاعلية والغائية ولهذا يعتبر في الجميع بالنسبة
فليتأمل واعلم ان هذه العلل الاربع تنقسم باعتبار الى بسيط ومركبة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل وباعتبار الى قريبة
وبعيدة قوله واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة هذا جواب عن سؤال مقدر توجيهه ان انحصار العلة الناقصة الخارجة
عن المعلول في الفاعلية والغائية ممنوع لان الشرائط وارتفاع الموانع من العلة الناقصة الخارجة قطعا وليس منهما الوجود ولا
لاجلها الوجود فاجاب الشارح بان الشرائط وارتفاع الموانع اما من تتمة العلة المادية لانها علة قابلة والقابل انما يكون قابلا
بالفعل باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع واما من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل ما يستقل بالفاعلية والتأثير
فلا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فلا حاجة على التقديرين الى الافراد بالذكر وبعضهم جعل الالات
من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة قوله المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان فقد جوز بعض المتكلمين
اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص واستدل بان الجرم الفرد اذا التصق بيد زيد وعمرو ويرفعه الى هما حال حركة
الاول على حد واحد في القوة والسرعة فان الحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان في الاستناد الى
واحد منهما مع انها واحدة بالشخص اذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجرم حركتان لامتناع اجتماع المثلين ولذا فرض الجوهر
الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المجذوب والاشارة بالحركة ذلك الجرم مستندة الى الاول تعالى ابتداء كسائر الحوادث
وهو الحق ولغيرهم ان يمنعوا الاستناد هناك الحركة الى كل واحد منهما بالاستقلال بل هي مستندة الى المجموع منهما على كل تقدير

اي لما بينهما مشابهة

وليس ص

منهما جزء العلة لا علة مستقلة فيتم ضرورة تركب العلة تركب المعلول ويزيد افراده على اجزائها قوله فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا
اليهما معا كالشيء فان احتياج الشيء الى الشيء في وجوده والاستغناء عنه فيه متنافيان فلا يتصف ذلك الشيء بهما معا سواء كان كالمستند بين
الى سببين السببين فان تعدد السبب لا يجوز اجتماع المتنافيين فلا وجه لما قيل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى احدهما من حيث
انها علة موجبة له والاستغناء من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة قوله على معنى ان احد
المتماثلين واقع باحديهما هذا هو المتبادر من قوله واما المتماثلان المختلفان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مستقلتين ولو قيل المعلول
الواحد بالنوع يجوز ان يعلل بعلتين كما هو المشهور لكان البيان معناه بان بعض افراده واقع بعلة وبعضها باخرى فاين ظاهرة
على دفع ذهاب الوهم الى ان معناه ان الطبيعة النوعية في وجودها في الاعيان في ضمن الافراد من علل متعددة واما ذهاب الى ان معناه
ان جزئياتها يجوز ان يعلل بعلل متعددة فمستبعد جدا بل لا يمكن ذكره في هذا المقام قوله على معنى ان السواد محل وحاصل الكلام ان الضدين
يحل المحل اما وحده او مع غيره وعلى التقديرين يكون الحال في التضادين علة مستقلة مخالفة لعلة الاخر اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلان العلة المستقلة الى الجزء فيما يحل احدهما كما يحل الجزء فيه محل الاخر قوله الطبيعة النوعية اما ان يكون محتاجة الى مقتضيه لذاتها
او للوازمها الخارجية الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لتلك الطبيعة الحاجة الى غيرها فيلزم ان يعلل الموجودان المتماثلان
منها بتلك العلة الواحدة بعينها لاستحالة انفكاك مقتضى ذات الشيء او لازمه عنه واما ان يكون غنية عنها فلا يعرض لتلك الطبيعة الحاجة اليها فلا يعلل بشيء
من العلتين المستقلتين واجيب بان هذا الدليل غير وارد بعد تنقيح المراد من تعليل الواحد بالنوع بعلتين بان معناه ان احد المتماثلين واقع
باحديهما والاخر بالاخرى قد يرد فاجاب الامام بان الطبيعة النوعية غنية عن كل واحدة من العلتين المستقلتين لكنها تحتاج الى احديهما
لا بعينها فلا يلزم ان لا يكون الطبيعة معللا بشيء من العلتين بل يجوز ان يكون تعليلها بالعلة المعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون هذه العلة
المعينة يقتضي العلية لتلك الطبيعة تلك الطبيعة بعينها ايضا كذلك فالطبيعة مع كونها مستغنية عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما ورد بعض المحققين
بانه يجوز ايضا على الوجه الذي ذكره ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين بان يكون محتاجا الى علة ويكون مستغنيا عن خصوصية
كل منهما فلا يلزم الاحتياج والاستغناء بالنسبة الى كل منهما فلا يتم البرهان المذكور فتأمل والحق ان يقال لا وجود للطبيعة النوعية في الخارج
بل الموجود اشخاصها كما مر ولا يجوز تعليل الاشخاص المتماثلة بعلة واحدة بل يجوز تعليلها بعلل متخالفة ويكون منشأ احتياجها هوياتها
المتخالفة هذا واما الجواب الذي ذكره الشارح ملحوظ فيه قوله الاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها ويجيء في الشرح ما ينافي ذلك فان العقل
قوله وكذا البسيط قد يتعدد آثاره لان تعدد الالات والقوابل مثال تعدد الآلات النفس الناطقة الانسانية التي يصدر عنها آثارها
المتكثرة بحسب تعدد الالات التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال المفيض للحوادث في عالم العناصر على المواد العنصرية
المختلفة بحسب الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية فقول المحقق في شرح الاشارات الاولى عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفس
الفعل بتوسط آلة وما دونها بل غاية ما يجوز من ذلك في النفوس فقط موضع تأمل وما يقول الشارح كالعقل الاول فليس بجيد اذ ليس صدور الآثار
المختلفة بتعدد الالات والقوابل بل بحسب الحيثيات المختلفة الحاصلة له وتعينها ان العقل الاول وان كان بسيطا واحدا بالذات والحقيقة لكن تعقله

ه

بحسب الاعتبارات المختلفة وجهت وهي الوجود والوجوب بالغير والامكان والهوية وتعقله ذاته فصدر عنه باعتبار
وجوده عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الاول وباعتبار امكانه الفلك الاول نفسه باسناد الاشرف الى الجهة الاشرف
والاخس الى الاخس وكذا يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان ولسنا نعتقد منحصرة الانواع حتى يكون
منحصرة الاثار ويلزم من كل منهما عقل ونفس وفلك لا الى نهاية والواحد انما لا يجوز صدور الكثير عنه اذا كانت
جهة الصدور واحدة واما اذا تعددت فيجوز ان يصدر عنه الاثار المتكثرة وبذلك يظهر فساد ما توهم جماعة فانه
كلامه وانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المبدأ الاول الا واحد وهو المعلول الاول وعنه واحد هو الثاني
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فلا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما بواسطة او بغير واسطة
وهذا ظاهر البطلان فان وجود الموجودات المتكثرة التي لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة ولا حاجة الى ما ذكره الحكيم المحقق
من انه اذا صدر عن المبدأ الاول جل ذكره معلول اول يجوز ان يصدر عنه ثانيا بتوسط المعلول الاول ثان وبتوسط المعلول الثاني
معلول ثالث وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه ثانيا بتوسط كل اثنين منها معلول آخر او بتوسط كل ثلثة منها معلول آخر
وعلى هذا بتوسط كل اربعة وخمسة الى ما لا نهاية له وحاصله انه يجوز ان يصدر عن الواجب تعالى معلول بتوسط ما تحته جملة وافرادا
واذا صدر عنه تعالى هذه المعلولات الغير المتناهية فيجوز ان يصدر عن كل واحد منها بجعل مثل تلك الكثرة بالنظر الى ما تحته
او الى ما فوقه جملة او افرادا فيكون سلاسل غير متناهية ولا يلزم كون كل واحد من الشيئين علة للاخر بجواز ان يكون احدهما في سلسلة
والاخر في اخرى على ان ما ذكره غير موافق لما تقرر عندهم من ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات لم يصدر عنه الا الواحد
فتدبر وما يجب التنبيه له في هذا المقام انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بقي كيفية صدوره عنه على ما ذكرنا من
احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولا قطع بانحصار العقول في العشرة ولا بانحصار جهاتها ولا لخصوصية كل منها لشيء معين
ولا بان المتوسط بين المبدأ الاول والفلك الاول عقل واحد فقط ولا بامتناع صدور الافلاك من العقل الاخير لتعدد جهاته
او بتوسط العقول المتقدمة ولا بامتناع صدور تلك المواد من العقول الكثيرة الى غير ذلك من الاحتمالات الممكنة فتأمل
فانه من المداحض وما ذكر في ذلك البيان من الوجه ليس علة مستقلة بل شرط او اعتبارات وصفات يختلف بها احوال العلة
الموجبة كما اشرنا اليه فلا يرد ان العدم لا يصلح علة للموجودات الخارجية وان الامكان لو كان علة لاقتضى الامكان لكان كل
امكان صالحا للعلية لاشتراك الامكان فيكون امكان المعلول فرض علة لنفسه فيكون واجبا لذاته وكذا الوجود والوجوب
لاشتراكهما على انا نقول اشتراك الامكان والوجود والوجوب ليس الا بحسب الذاتي بل على سبيل التشكيك فلا يلزم ان يكون
مقتضيات الافراد متفقة قوله واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه الا لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الاعتبار ولا يخفى
في بيانه عن ان يبطل آلة وقابل فتدبر قوله احدهما امر اضافي فان العقل اذا ادرك العلة والمعلول من حيث اتصافهما بصفة
العلية والمعلولية ادرك بينهما اضافة ونسبة هي صدوره عنه لكن يتفرع على هذه النسبة العارضة لذات العلة والمعلول

وهكذا الى العقل العاشر

صدور الكثير عن

في العقل مناقشة لانه تعقلا معا احديهما المصدرية اي كون الشيء مصدرا فانها اضافة عارضة لذات العلة في العقل بالقياس
الى معلولها والاخرى الصادرية اي كون الشيء صادرا فانها اضافة عارضة لذات المعلول في العقل بالقياس
الى علته ولا شيء في الخارج الا ذات لا الاضافة العارضة لها فليس الكلام فيها فتدبر قوله الا ان تكون للعلة حيث
يجب عنها المعلول واعترض عليه صاحب المواقف في المحاكمات بان هذا المعنى ايضا مفهوم اضافي متأخر عن ذاتي
العلة والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول واجاب بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
المعين ليست لها تلك الخصوصية مع المعلول الاخر اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لذلك المعلول المعين اولى من اقتضائها
للمعلول الاخر وهي في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول فالمراد من كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول تلك الخصوصية فيعبرون عنها به وبالمصدرية وبالصدور وبالعلية وان كان لا يطابق التعبير
وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية يتجه عليها انها اضافة ايضا لكنه ليس المراد
بها مفهومها الاضافي بل الامر المخصوص الذي له اختصاص بالمعلول المخصوص ولا يكون له ذلك مع غيره وحاصله
انه لا بد ان يكون في جانب العلة امر مخصوص يوجب المعلول اي يوجبه ايجابا خاصا ويكون منشأ لتلك الاضافة لكن قد يعبروا
عنه بها ولا منازعة فيه وانه موجود متقدم بالذات اقول قد علم من قولهم وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها
وقد يكون حالة يعرض لها انه لا يجب ان يكون ذلك الامر فاعلا في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد بحسب الحالة
الوحدية العارضة لها اختصاص بالمعلول المخصوص وبحسب الحالة الاخرى العارضة اختصاص بالمعلول الاخر كما ذكر في بيان
صدور الاثار المتعددة من العقل الاول وغيره من العقول فلا يلزم ان يكون الخصوصية الا الامر المخصوص الذي له
ارتباط واختصاص بالمعلول المخصوص موجودا فافهم قال الفاضل المحشي ربما يمنع ما ذكر حديث الخصوصية وان جعلوا
المعلول في الدعوى الضرورة يمنع قد يمنع ما ذكر من انه لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع امور متعددة لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور بجملتها لا بعضها دون بعض فلبعضها خصوصية مع كل واحد من تلك الامور المتعددة ليست لها
مع غيره وان كانت لها خصوصية مع تلك الامور المتعددة المتعينة في الجملة ليست لها مع غيره وما يتوهم من ظاهر عبارة الفاضل من منع
الخصوصية للعلة مع المعلول ان لا يلزم ان يكون للعلة خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين فليس بوجه لوجه فالصواب
ان يقال لو صدر عن الواحد الحقيقي شيئان فمفهوم علية لاحدهما غير مفهوم علية الاخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين
لا يكون هو مع الاخر فاذن فهذا واحد حقيقيا لا يكون واحدا من جميع الوجوه الذي يقتضيه النظر الصائب الا انه يجب عليه منع
حديث الخصوصية كما يشعر به الاجابة كلام الفاضل المحشي في شرحه للمواقف وانه لا ينبغي لاحد ان ينازع في هذا المعنى
بل ينبغي له ان يعتقد الواحد من جميع الوجوه امر فرضي لا وجود له في الخارج فان المبدأ الاول لما هو الحق فاعل مختار له صفات
حقيقية فليس الواحد من جميع الوجوه وينبغي ان يقال الكلام في صدور تلك الصفات اذ انه في موجب بالذات فقد اضاعه من منفردة في نفسه

امر

بان يقال المعلول المعين ليس لها تلك الخصوصية مع غيره
يجوز ان تكون لذات العلة الواحدة خصوصية صح

بالسلوب والاضافات فلا يقع في سلوبه واضافاته كثرة الاعتبارات يجوز ان يصدر عنه باعتبارها امور متكثرة ولما
كان قولهم الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد البتة ليس مقبولا لما فرغ من ذكره فعقبه بحكم ان بهمنيار من الحكماء المجوس
كتب الى الشيخ ابي علي سينا ان يرشده الى برهان يعتمد عليه فافاده انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي شيئان كا أ
وب مثلا يلزم من صدور أ مع عدم صدوره لان ب ليس أ وليس أ نقيض أ فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه بهمنيار
بان اللازم صدور أ وما ليس أ لا صدوره مع عدم صدوره حتى يلزم اجتماع النقيضين فبهت الشيخ وقال الامام الرازي
والعجب ممن يفني عمره في المنطق لتعصم عن الغلط ثم ببهلة في مثل هذا المطلب الاشرف فيقع في غلط يضحك منه الصبيان
والذي يدور في خلدي ان ما ذكره الشيخ كلام وجيه لا يرى انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي أ و ب فباعتبار صدور أ عنه
لا يصدر عنه ب بالضرورة وحينئذ لا مجال لتعدد اعتبار الصدور فيه يلزم ان يصدر عنه ب بهذا الاعتبار فالتنافي فهو لازم
قطعا هذا وقد خبطوا في توجيه كلام من اقوام ولا تتبع اقوالهم بعد ما جاءك من الحق هذا قوله ويلزم التسلسل في الامور الحقيقية
هذا مبني على كون ذلك الامر موجودا خارجيا وقد عرفت ما فيه فالوجه ان يعتمد على قوله فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
كما اعتمد عليه فيما بعد حيث قال ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون واحدا من جميع الوجوه قوله قيل المصدرية
ان لم يكن صفة حقيقية الى قوله فقد صدر عنه اثنان ليس هذا براد هذه الاسولة الثلثة المشهورة ههنا بعد تفصيل ذكر
الامر ولا بانه قد يكون هو ذات العلة وجه وجيه فتأمل قوله وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى الا المصدرية
مستثناه عن نفي هو الصفات بقرينة المقام اذ الكلام في الواحد الذي هو مصدر فالمعنى لا يكون للمصدر صفة
الا المصدرية فالمصدرية ساقطة عن اعتبار الجهة لانه لا وجه له يوضح بقوله المقام قوله وايضا الوجه هذا الدليل
الى انه نقض اجمالي على الوجهين ويمكن ان يجعل الوجه الثاني معارضة بان يقال لنا دليل على انه يصدر عن الواحد
اثنان لانه لو صدر عنه شيء واحد وعارض صاحب الحكمة بان المعلول له ماهية ووجود وكل منهما صادر عن الفاعل
الواحد وزعم انه حق والحق انه ليس بشيء لان الماهية مع الوجود لا يتغاير الا في الخارج كما سبق على انه قد عرف ايضا
ان المعلول اما الوجود او اتصاف الماهية به فلا ثم ان كلا من الماهية والوجود معلول كما زعم وقيل قولهم الحكم
جنس الملائكة فاسد لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل وهذا خبط نشأ من اشتباه الاجزاء العقلية
بالاجزاء الخارجية قوله وبهذا يعلم الجواب من الوجه الثاني الا يعلم بقولنا كونه مصدرا لما هو الثاني لا يكون سببا بل
يكون بحسب المصدر اه الى قوله في الوجه الثاني لكونه مصدرا مغايرا له ثم فلا يلزم ان يصدر عن الفاعل اثنان واي اصل
ان كلا من الوجهين مبني على مغايرة كونه مصدرا للمصدر فنقوم برفع الوجهين معا ملحوظ قوله واما المعارضة
بالجسمية التي يقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقط فان الجسمية ايضا الشرط ههنا متعدد فانها
التحيز باعتبار الجزء وافتقاره وقبول الاعراض باعتبار الاعراض ولا نزاع في صدور الاثار الكثيرة من البسيط

يقال صح

عند تعدد الشرط وهو مدفوع بان المراد ان الجسمية تقتضي القابلية للتجزي والقابلية للاعراض فانهما تستندان الى نفس
الجسمية لا بشرط لانها تقتضي التجزي او الحصول في الحيز بالفعل والاتصاف بالاعراض بالفعل حتى يكون اقتضاؤهما
بواسطة الجزء والعرض ثم يرد عليه ان قابلية التجزي والاتصاف ليست من الامور الموجودة التي يتوقف صدورها الا ان يقال
الاتصاف بالقابلية قبول ويمكن اخذه لازما لان القابلية من النسب والاضافات التي قالت الفلاسفة بوجودها لكنهم لم يقولوا
بوجودها حتى يتناول القابلية قوله فلا يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له الاشاعرة ذهبوا الى جوازه وقالوا
ان الاوصاف حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقابلة لها اما الحكماء فقالوا الشيء الذي لا يتكثر بوجه
من الوجوه لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصافه تعالى بصفات حقيقية اقول حقيقة الفعل
غير حقيقة القبول اذ مفهوم كونه فاعلا غير مفهوم كونه قابلا بالضرورة فلو كان الواحد من جميع الوجوه قابلا
لشيء وفاعلا له لم يكن واحدا كذلك اذ يلزم التكثر فيه ولو بالاعتبار وهذا القدر كاف في تقرير هذا المدعى وزيادة
الوضوح قوله احدهما ان القبول والفعل متنافيان هذا الوجه مختص بهذا المبحث بخلاف الوجه الثاني قوله عند اتحاد
نسبة القبول ونسبة الفعل لا يكون نسبة القبول بعينها نسبة الفعل اذ لا يشتبه على احد ان الاولى نسبة الامكان والثانية نسبة
الايجاد فلا يتصور ان يكون احديهما عين الاخرى بل المراد من اتحاد النسبتين اتحاد المنتسبين اللذين اعتبر احدى النسبتين بينهما
مع المنتسبين اللذين اعتبر النسبة الاخرى بينهما كما ذكره الشارح قوله فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول
والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول قيل عليه لا فرق بين الفاعل والقابل في الاستلزام وعدمه فانهما اذا اخذا
مع جميع ما يتوقف عليه التاثير والاثر فاستلزامهما للمفعول والمقبول ضروري واذا افرد احدهما فالفاعل وحده لا يستلزم
المفعول كما ان القابل وحده لا يستلزم المقبول واجيب بان الفاعل وحده يستلزم المفعول كما اذا كان علة تامة بخلاف
القابل وحده فانه من حيث هو كذلك لا يستلزم المقبول في شيء من الصور والاستلزام في الجملة ينافي عدم الاستلزام مطلقا
فالفعل والقبول لو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الاستلزام وامتناعه من تلك الجهة وانه محال لا يقال القابل
وحده قد يستلزم المقبول كما في الماهيات بالنسبة الى لوازمها لان الاستلزام من جهة الفاعلية لا من جهة القابلية فافهم قوله الوجه الثاني
ان القبول غير الفعل فلا يكون اه يرد عليه ان القبول والفعل ليسا من الموجودات الخارجية وما ذكره مبني على كونهما منهما
وايضا لو صح هذا الوجه لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لاخر فتامل فان للمتامل مجالا قوله اجاب الشيخ بان عدم الاستلزام
للشيء هذا الجواب ظاهر الفساد لانه ح يكون الجهة متعددة والكلام فيما اذا اتحد الجهة قوله ولهذا قيل نسبة الفاعل بالوجوب ونسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام لان قابلية الشيء للشيء انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله فيه وهو معنى الامكان الخاص وعلى تقدير التسليم
فنقول الامكان العام من حيث يحتمل الامكان الخاص فنسبة القابل الى المقبول بالامكان المحتمل للامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب لا يحتمل الامكان الخاص فيلزم التنافي اللهم الا ان يقال لا يجوز ان يكون هناك اعتبار ان تعتبر العموم باحدهما ولا يعتبر بالاخر كان

اي النسبتين ع

وهو المنافاة للوجوب وفيه انه لو لم يكن كذلك لم يلزم من الامكان انه لا يمتنع حصوله فيه ع

[illegible]

٤٧٢

هذا هو السر في تغيير المصنف لقوله ولهذا اتحد طلبنا قوله وانما قدم مباحث الاعراض على مباحث الجواهر لان الوقوف
عليها بالذات بالطرائق البرهانية بخلاف الجواهر وقد يتوصل بها الى احوال الجواهر ونظم التعليم يقتضي تقديم السهل والاوضح
قوله وذكر فيه اربعة فصول الاول في الامور العامة وجعل بعضهم الاين فصلا براسه لكثرة مباحثه فلكل وجهة هو موليها
قوله العرض هو الموجود في موضوع انه موضوع يكون موضوعيته مغنية له عن ذكر الوجود وانما في ذلك لئلا يتوهم
انتقاض التعريف بالجواهر الحالة في موضوع الوضعي قوله فان لفظ كذا في كذا قد يقال بالاشتراك او التشابه اراد بالاشتراك
الاشتراك بحسب الاطلاق لا بحسب الوضع فقط ليتناول الحقيقة والمجاز وبالتشابه الاشتراك المعنوي اي بكون اللفظ دالا على المعنى
المشترك المتناول لتلك المعاني المختلفة سواء كان بطريق التواطؤ او بطريق التشكيك وقد يخص الاشتراك بالاشتراك الوضعي
ويتوهم من التشابه ما يكون بطريق التواطؤ والفضل للمتقدم قوله فان بعض هذه الامور بالاضافة كما في الكون
في الخشب للواحد وفي الحركة وفي كون الكل في الاجزاء وقد يقال الكون في الثلاثة الاول بالاشتمال واما الكون الخاص في العام
وكذا كون الجزء في الكل فالظاهر انه بالاشتمال والكون في الزمان والمكان وما النظر فيه فافهم قوله ولا كجزء منه يحترز به
عن مثل كون اللونية واما كون الجزء في الكل فلا يخرج بذلك اذ يصدق عليه انه لا كجزء منه ضرورة انه ليس شايعا في النفس
وقد يقال تعريف الكون في الموضوع بما ذكره صادق في نفسه على كون الكل في الاجزاء وكون الخاص في العام والعقل بانهما
لا يتبادران من قولهم الكون في شيء اذ لا يفهم منه عرفا الا بعرضيته فلا حاجة الى اخراجهما بقيد بعيد تكلف كما لا يخفى
فزاد بعضهم قيدا اخر وقال هو الكون في شيء لا كجزء منه سابقا فيه بالكلية ولا يصح مفارقته عنه احترازا عنهما قوله فانه اصل
والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنسي المقولات التسع ووجه الانحصار الاستقراء الناقص في اغلب والمشهور
لانه قد خالف بعضهم فجعل المقولات العرضية ثلثة الكم والكيف والنسبة الشاملة للنسب الباقية وبعضهم جعلها اربعا فجعل الحركة
مقولة براسها قوله وحقيقتها انها اضافة وافاد الفاضل المحشي ان هذا تحقيق للرسم المذكور وتفصيل لمفهومه لانه حد للاضافة اذ
لا حد للاجناس العالية ولا رسم لها تاما على ما هو المشهور ويعني قد اشتهر ان المقولات اجناس عالية لا جنس لها فلا حد ولا
رسم لها تاما ولا يلزم ان يكون لها جنس لكن ذكر المشهور ان كونها اجناسا عالية لم يثبت وكانه اشار الى ضعفه
بوجه اخر وان اشتهر عدم تعدد الاجناس العالية لكنه مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين او امور
متساوية فتدبر قوله ولكنه نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة فظهر ان الاضافة مباينة لساير النسب لا جنس لها كما زعم
بعضهم قوله واعلم ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها قيل الوحدة امر عدمي فلا يرد النقض به اصلا والنقطة
من مقولة الكيف عند ورد بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة والنقطة خارجة عنها ويمكن ان يقال انها مندرجة
في الكيفيات المختصة بالكميات قوله والحق ان العرض ليس بجنس لها ومحصله ان العرض الذي بمعنى الثابت لها هو الاجناس التسع التي كان
يبين الثبوت لها لكن العرض ليس هو عين الثبوت لها فلا يكون ذاتيا ولا جنسا لها ويرد عليه ان الذاتي انما يكون

بين الثبوت اذا كان حال الذات معقولا بالكنه ومفهوم قوله اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
وذهب طائفة من القدماء الى جواز انتقالها من محالها الى غيرها وتمسكوا فيه بان حرارة النار ورائحة المسك مثلا ينتقل
الى ما يجاور النار والمسك وهو فاسد ظ لان الحاصل فيما يجاور ربما يتشخص آخر من الحرارة والرائحة يحدثه الفاعل المختار عندنا
بطريق العادة عقيب المجاورة ويفيض من العقل عند الحكماء بطريق الوجوب عقيب الاستعداد الحاصل من المجاورة قوله واحتجوا عليه
بان المقتضي وفيه تامل لانه ان اريد به المقتضي التام فلا نم ذلك فيكون الموضوع من جملة المشخصات وان اريد به المقتضي
في الجملة فلا وجه للقول والاظهر انواعها في الشيء فرضا والا لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه يكتفي
بغير الموضوع وذلك معلوم ان في وجوده مكتف بموجده فحيث يكون المقتضي لتشخصه امرا اجنبيا يلزم استغنائه عن امر
ويحتمل ايضا احتمالا آخر وهو ان يقال يتحقق ان العرض على ذلك التقدير يستغني عن الموضوع لان استغنائه في تشخصه عنه
يستلزم استغنائه في وجوده عنه اذ مفتقر الى الوجود فالافتقار في الوجود يستلزم الافتقار في التشخص وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم ولا يخفى عليك انه قيل لو لم يكن المقتضي لتشخص العرض موضوعه او ما حل في موضوعه بل شيئا غيرهما
يلزم استغناء العرض عن الموضوع لكان اخصر واحسن اذ لا يتجه عليه انه لا يطرد في عرض يتحصل نوعه في تشخصه وانه يجوز
ان يكون تشخص العرض بهويته اي هذيته بما حل فيها اي في محالها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه الى الموضوع اما
على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلانا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الحال في محل العرض فيؤول
العلة الى المحل دفعا للدور والتسلسل قوله فلا يصلح للانتقال عنه اذ ذكر لان الشيء المنتقل من محل الى آخر يجب ان يكون
باقيا بتشخصه فانه معلوم بالضرورة واذا كان تشخص العرض بالمحل امتنع بقاؤه بتشخصه عند انتقاله عن ذلك المحل فلا يمكن
انتقاله عنه قطعا هذا واما قوله لانه اذا كان الموضوع مشخصا فمأخوذ من دليل آخر وهو ان العرض محتاج الى المحل بالذات
فمحل المحتاج اليه اما معين فلا يفارقه واما غير معين فهو لا يمكن وجوده لان كل موجود معين قطعا فيلزم من ان لا يوجد
العرض في الخارج لانتفاء المحل المحتاج اليه فيه وان يكون ما ليس بموجود محلا للموجود وهذا الدليل مع انه جار
في الجسم بالنسبة الى الحيز يرد عليه انه غير معين بمعنى انه لم يعتبر فيه التعين لا بمعنى انه يعتبر فيه عدم التعين حتى يلزم عدم وجوده
في الخارج والفرق بينهما ظ اذ الاول اعم من الثاني فتامل قوله وهذا خلاف الجسم في احتياجه الى الحيز هذا دفع نقض ان نسبة الاعراض
الى المحل كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما ثبت امتناع الانتقال على الاعراض يلزم ان يكون الحال كذلك في الاجسام
ووجه دفعه ان الجسم المتشخص غير محتاج في وجوده وتشخصه الى حيزه المعين فانه قد ينتقل من حيز الى حيز آخر مع انه ذلك
الموجود المتشخص بعينه والظاهر من عبارة الشرح ان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى المطلق الحيز ايضا بل يحتاج
اليه في كونه متحيزا واعترض عليه بان الجسم المتشخص لا يتصور وجوده الا في حيز فبادي طريق علم ان الجسم لا يحتاج في وجوده
وتشخصه الى مطلق الحيز اقول هذا الاعتراض غير متوجه على القائلين بان الحيز هو السطح الباطن فتامل قوله فذكر الغير المتبوع

قوله ح

لما يتوهم

لا يكون الا جوهرا والمشهور ان هذا وجه مستقل وذكر انهم قالوا معنى القيام التبعية في التحيز لا يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا في التحيز والمتحيز بالذات هو الجوهر لا غير فكان مراد المحشي ذلك
قوله يلزم ان يكون حصول كل منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر فيه الظ ان لفظ في الآخر وقعت سهوا بدل
لفظ في الحيز كما لا يخفى الا ان يقال مراده يلزم ذلك الحصول اي توقف حصول كل منهما في الآخر على حصول الآخر فيه
دفعه ان حصول كل منهما في الآخر انما يتوقف على حصول الآخر في نفسه لا على حصوله فيه الذي يتوقف على حصوله
في نفسه فلا دور له ويتوهم ان المقصود يلزم توقف حصول كل منهما في الآخر الآتي فما كان ذكر الآخر عرضا ولغوا
بين حصول العرض في نفسه وبين حصوله في محله كما قيل ضم اليه لفظة يتوقف فيه بعد المساعدة على ما قيل ان اللازم
ان يتوقف حصول كل منهما في الآخر الموجود له على حصول الآخر فيه ووجوده في نفسه فيتأخر وجودهما الوضعي
عن وجودهما الذاتي ولا استحالة فيه نعم لو اكتفى بتقدم المحل على الحال وقيل يلزم تقدم كل منهما على الآخر لتم
الكلام ويمكن ان يقال مراده حصول كل منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر في الحيز ومعناه ان حصول كل منهما في الآخر
لاجل حصول الآخر في الحيز حتى يحصل بواسطته له الحصول في الحيز وهذا دور كما لا يخفى بل دور في الشيء بالرجوع
الى الحق جدا قوله وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا لازم قطعا سواء كان ذكر الحيز الثالث جوهرا او عرضا
وعلى تقدير كونه عرضا لا يرد الانتهاء الى الجوهر فيقوم به جميع الاعراض فتامل قوله فان الحركة هي المنعوتة
بالسرعة والبطء دون الجسم لان الحركة يوصف بهما حقيقة وبالذات كما يقال حركة سريعة وبطيئة ولا يوصف
الجسم بهما كذلك فعلم انهما حالان في الحركة دون الجسم والجواب انهما من الامور النسبية الاعتبارية وكذلك
تجعلهما الحركة فيهما بالاضافة ولا نزاع في قيام الامور الاعتبارية بالاعراض وانما النزاع في قيام
الوصف الموجود بالوصف الموجود قوله ومنع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وبقاؤه عنده عبارة عن تجدد
الامثال بارادة الله تع قوله انما ذهب الى ذلك لان علة الاحتياج الى المؤثر عنده هو الحدوث ولا حدوث
حال البقاء فلزم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع المؤثر فدفع ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما
كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج
شرط فلا استغناء اصلا وفيه ان قاعدة الاشعري ان استناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وان اللازم على ما
ذكره ان يذهب الى عدم بقاء العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر لا الى عدم بقاء العرض مطلقا ويمكن ان
يعتذر عن الاول بان القاعدة استناد جميع الممكنات اليه تع بالذات في صدوره وحدوثه لا مطلقا وعن الثاني بانه
تعذر تفصيل انواع الجوهر والعرض وتشخيصها وتعيين ان اي عرض شرط لبقاء اي جوهر وتحقق ان يكون
كل عرض بعض شرط الجوهر ما ذهب الى عدم بقاء العرض مطلقا قوله واللازم ظ البطلان بل شهادة .. الحس

على حصول الآخر

ابتداء مطلقا ولكن فالدفع يلزم عدم الاستناد
الجوهر ابدا حال بقائه الى الله تع

…… الثاني فح

قوله قوله

لانه قبل السهل الزوال لكان ممكنا والا لما كان موجودا لان وجود الضد الطاري على المحل وايضا الدفع
لسهل الدفع لان الدافع فوق الاستقرار و ثبات لايكون في الرافع وفيه انه يجوز ان يكون الرافع
اقوى بجودة وذريه في البيت ثم قوله فان شرط وجود العرض الزايل الجوهر و الحاصل يجب ان يكون شرط وجود
العرض الزايل العرض لئلا يلزم التسلسل لان الشرط الذي هو العرض يكون زواله شرطا الذي هو عرض ثالث
وهكذا قوله بان يكون عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة و قولكم لو زال بنفسه لكان ممتنعا ام
والحاصل لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه في الزمان الثالث و الرابع فلا و توضيح ذلك ان العرض
السيال يقتضي العدم بعد الوجود مطلقا قوله قلنا الالزام مشترك وفيه اشارة الى انه يمكن ان يقال
لو صح ذكر الدليل لزم ان لا يوجد العرض لانه لو وجد فعدم عقيب الوجود اما بنفسه الى آخر ما ذكره فما هو جوابه فهو
جوابنا قوله وهو مدفوع بان ضد ذكر العرض الزايل على محل آخر هذا احتمال بعيد لا يخفى على الحريم يمكن ان يكون الزوال
فانه قائل بقدرة الله تعالى على جميع الاشياء فيجوز ان يخلق ضدا وان كان في محل آخر مستلزما لزوال ضد آخر قوله وهو اشنع
شرط عرض يعني ان ما ذكره من ان شرط وجود العرض الزايل الجوهر ثم لا يجوز ان يكون عرضا غير مستمر الوجود
فعدم بذاته يزول العرض الباقي وايضا يجوز ان يكون شرط وجود العرض القار جوهرا وشرطا عرضا غير قار
فلا يلزم الدور قوله وفيه تمسك النظام بالوجه الثاني هذا يصح ان يكون نقضا اجماليا لدليل الاشعري قيل له الجوهر
يجوز زوال الجوهر اما بان يخلق الله تعالى عرضا فيه منافيا لبقائه او بان لا يخلق ما يلزم الجوهر من الاعراض فيزول
بانعدام لازمه بخلاف العرض فانه لا يجوز قيام العرض بالعرض حتى يمكن زواله باحد الاحتمالين اقول وبالله التوفيق اذا
جوز زوال الجوهر باحد هذين الاحتمالين يلزم زوال العرض الباقي بزوال محله الذي هو الجوهر فلا يتم الدليل
المعقول عليه قوله ان العرض الواحد بالشخص لو قام بمحلين يكون موضوعا لها وايضا تشخص العرض اما هو
او به مع غيره وعلى التقديرين لو قام العرض الواحد بالشخص بمحلين لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو تشخص
ذلك العرض قوله ان الاضافات اي الاضافات المتشابهة المتفقة في الحقيقة النوعية كالجوار والقرب فان
الجوار قايم بالمجاورين والقرب بالمتقاربين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة نوعا بين بخلاف الاضافات
المختلفة كالابوة والبنوة فانه لا يشتبه على احد انهما متغايرتان بالشخص قايمتان بالاب والابن والمتوالوا
عليها زعموا ان المتضايفين ان قام بكل منهما على حدة اضافة ثم كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان
يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبط بينهما ولا يخفى عليك ان هذا منقوض بالاضافات المختلفة فان المتضايفين
منهما يقوم بكل منهما اضافة على حدة مع وجود الارتباط بينهما وقال صاحب المواقف والحق انهما مثلان فتوجب
هذا من ذكر تخالف بالشخص يقرب ذكره هذا وان تذكره في الحقيقة النوعية قوله قال ابو هاشم التاليف عرض واحد

بزوال صح

لزم الجمع

قايم بجوهرين ان لكل واحد منهما لا بمجموعهما من حيث هو مجموع و الا لم يكن المحل متعددا لكن الحق هو الاخير
وما زعمه باطل بلا خفاء قوله لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران يعني ان علة صعوبة الانفكاك
بين اجزاء الجسم هو التاليف لا غير اذ لم يجعل عند اجتماعهما وحدة ورقة اجسام ام غيره ومعلوم ان موجب
ان صعوبة الانفكاك لا يكون معدوما فاذن التاليف عرض موجود واحد قايم بجوهرين لكن ينبغي ان يقال
في ايجاب التاليف صعوبة الانفكاك هل يستلزم قيامه لكل من الاجزاء والظاهر ان التاليف يوجب الانفكاك
اذا قام بمجموع الاجزاء فتامل قوله لانه لو قام التاليف بالكل من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث
لان عدم المحل يستلزم عدم الحال وفيه ان كل من الجواهر الثلاثة ما فرض محلا مستقلا للتاليف فلا يلزم من انعدام
احدها يستلزم انعدام التاليف بل هو حاصل في محلية المستقلين واما الجواب الذي ذكره صاحب المواقف وقال ان
التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف الذي بين الثلاثة والذي يعدم عند عدم واحد من
الثلاثة هو التاليف الذي القايم بالثلاثة دون التاليف القايم بالاثنين فلا يلزم من
انعدام التاليف منهما وفيه ان الظاهر ان مراد ابو هاشم ان التاليف الواحد
المشخص الذي يقوم بجوهرين لا يقوم بثلاثة جواهر ولا يتوجه عليه
ما ذكره كما لا يخفى نعم يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يحدث
تاليف بان يبقى الجوهرين الباقيين حال انعدام التاليف
القايم بالجواهر الثلاثة بانعدام احدها
والانصاف ان ما ذكره اولا
اقرب والله اعلم بالصواب
تمت الكتاب
بعون عناية
الملك
الوهاب

عسره
صعوبته

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله بحسب تعلق الارادة لا باعتبار ان القدرة علة تامة لتخصيص ذلك البعض لانه
لو كان كذلك يلزم انتهاء القدرة في ذلك البعض بل السبب في تخصيصه بحسب تعلق الارادة
فلا يلزم انتهاء القدرة عند حصول المراد قوله بل هو منفصل بذاته اي ليس داخلا تحت
جنس حتى يكون امتيازه بالفصل وليس داخلا تحت نوع حتى يكون امتيازه بامر عرضي فان امتياز
الاشخاص بالعوارض قوله اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم اشار اولا الى اثبات
مباحث هذا الفن اجمالا وثانيا الى شرفه بحسب اجزائه وثالثا الى تعريفه المشتمل على
الاشارة الى ابواب المقاصد ورابعا الى مرتبته ثم انتقل الى وصف الكتاب ثم عنيا له
قوله فان ذكر العلم كانه تكرار لما تقدم بحسب طول الكلام قوله واستتار الجبروت صفات
الافعال وهي وسايل الى معرفة صفات الذات فجعلها استارا لا يشتبه الامر حيث
التوسط ولا يبعد ان يقال شبه الجبروت بالاستار في المنع عن الادراك قوله اي الوجود
المطلق اه لا يصح جعل الوجود المطلق من احوال موضوع هذا العلم الا اذا اخذ على وجه يكون
عرضا ذاتيا له واما الوجود الخاص فهو واحد من الموجودات فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء اصلا قوله
المباحث الاسمية فان العلم يسلك المباحث يتوقف على معرفة صحة الانظار المفيدة لها وفساد الانظار
الدالة على عكسها فلا جرم كانت مباحث النظر مقدمة قوله واللواحق المادية التي لا يلزم اه
عشية للعوارض العرضية فانما قال واللواحق المادية تنبيها على ان العوارض المادية المقتضية للانقسام
والتجزي هي المانعة من التعقل الذي هو الارتسام في النفس الناطقة المجردة والامر اللاحق للشيء
تارة يكون لازما وتارة يكون غير لازم واللازم تارة يكون لازما لماهية الشيء وتارة يكون
لازما للموجود وما يكون لازما للماهية على قسمين لازم يلزم الماهية من الماهية اي منشاء
اللزوم هو الماهية ولازم يلزم الماهية لا من الماهية اي منشاء اللزوم غير الماهية قوله ويراد به

التصديق العلمي اه فيكون [illegible] ومن العقل الموهوم وخصوص من وجه قوله تلخيص الحكم هذا انما يصح اذا
لم يكن الحكم فعلا قوله لانا نقول انما يلزم الدور والتسلسل هذا الاحدي باطل لانه ذكر الوجه
ان كان متصورا بالكنه كان الدور والتسلسل لازما وان كان متصورا بوجه ما يلزم في تصورات
الوجوه قوله وهو ان اللاحق [illegible] يكون موقوفا على المعلوم بالكنه العلم المسابقة فكل
من المعلوم بالكنه العلم المسابقة انما تحصل بالفكر والفكر حركة لا تقع الا في زمان فيكون كل واحد من المعلومات
بالكنه العلم المسابقة تقع في زمان فاللاحق يكون موقوفا على انقضاء ازمنة غير متناهية وانقضاء
ازمنة غير متناهية محال لان الزمان من ابتداء وجود النفس متناه فان قيل انما يلزم ان يكون من
ابتداء وجود النفس متناهيا اذا كانت حادثة وهو ممنوع فانه يجوز ان تكون النفس قديمة ويكون
قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وهلم جرا الى غير النهاية على سبيل التناسخ اجيب بانه ثبت
بالبرهان حدوث النفس وبطلان التناسخ فلما يكون الكل كسبيا موقوفا على بيان حدوث
النفس وبطلان التناسخ وهما من المسائل الغامضة وبيان امتناع كون الكل كسبيا من
المسائل الظاهرة فيلزم بيان الظاهر بالخفي قوله لما ذكر ان البديهي اه ظاهر عبارته
يوهم ان الباعث لما هو تنوع النظر انما هو بيان البديهي دون الكسبي مع ان الباعث انما
كان تنوعهما كليهما والذي حمله على تلك العبارة ما في المطالع من تنوع النظر بعد حصر
البديهي فظن الشارح انه فعل ذلك لانحصار البديهي بنوعه دون الكسبي مع انه
ليس كذلك بل لما عرف البديهي واحتوى بنوعه النظر ناسب ان يعقبه بنوع النظر وبيان
حقيقته بخلاف المصنف فانه عرف البديهي والكسبي ثم بعدهما النظر فالاولى ان يقال
في الشرح لما ذكر ان البديهي والكسبي كذا اصطلح الخ قوله وهذه الحركة واقعة في
الكيف اربع مقولات مقولة الاين كالحركة الواقعة في المسافة المستقيمة ومقولة الوضع كحركة الفلك

مكتسابح

بيان امتناع كون الكل كسبيا

[illegible]

٤٧٨

ليس موجدا للخشب قوله لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل والا لزم تقدم جميع الاجزاء على
جميع الاجزاء قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء لما تقدم من الدليل السالم عن المعارض لو ورود
المنع عليه قوله لم يفد التحديد بهذه المعرفة المحدود اى بالكنه اذ لا يحصل منه الا معرفة جميع الاجزاء مادية
وصورية قوله فان وجه الاجزاء وحدات متعددة اى اذا كانت الاجزاء معلومة متفرقة موجودا
كل واحد منها بوجود على حدة فاذا احضرت وجمعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد
على حياله وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالي متعلق به فاما ان
يقال باجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالي الحادث
بعده فيكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجمالي هو بعينه تلك التصورات
المجتمعة على وجه انقطاع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو
كل فالمغايرة بالاعتبار اعني التفصيل والاجمال ولعل هذا هو الحق لانه لا يترتب عليها تصور آخر
مغاير لها بالذات فتامل قوله موجود واحد اى في الخارج ان كانت الماهية منسوبة اليه محققة
او مقدرة او في الذهن باعتبار آخر ان كانت الماهية منسوبة اليه قوله فالتصورات متغايرة
اى بالاعتبار قوله فالمستغني عن التعريف قيل جاز ان يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه
مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من
المطالب الى مباديها والعود الى المطالب قوله فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول فيندفع
ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلا واما الوجه المجهول لا يطلب لكونه
مجهولا لكن هذا الجواب يقتضي ان يكون هناك ثلاثة اشياء المطلوب والوجهان ولعله لو
يقال ان المط هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم
ببعض الاعتبارات وهو الوجه المعلوم وهذا هو الوجه المذكور في المتن لا ما ذكره الشارح

اشارة الى ان الجواب السابق يلزم ان يحمل على المعارضة وفيه ان دليل المعترض فيه لا يكون قول الملخص وهو ضعيف اه كلاما على السند ما مر في التصورات

اى الغريب لا يكون استعمال اللفظ مشهورا اى يكون غريبا بحسب قوم ويكون غريبا ايضا بحسب قوم آخر للاعاجم
بحسب قوم دون قوم فانه لا يختلف بحسب اختلاف ظاهرا قوله لان الابن قد يكون كذلك للابن اذا كان
ابا من جهة الحقيقة فلا يكون ابوته اجلى مطلقا لاطراده فالحق ان يقال له حيثيات متعددة لكونه
انسانا مثلا وجوهرا وجسما الى غير ذلك وكونه ابا انما هو من الحيثية المذكورة والمراد بقوله بهذا
الاعتبار معلوم بكون السبب كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو بها فالاعتبار
فلا يكون مطردا قوله لم يكن هناك حاجة الى التكرار والتكرار الحاكي ما نشاء من السؤال والفرق
ما نشاء من المفهوم نفسه قوله اما ان يكون المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام وفي جعل
الحد التام داخلا في الحد وبحث مشهور وقد يأول بان المقصود جعل كل واحد من اجزائه
فيه ولهذا اصطلح المركب من الداخل والخارج قسما ثالثا اعلم ان قوله والاول اما ان يكون
جميع اجزاء الشيء فيه تساهل اذ القسم الاول هو ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل
في الشيء لا يكون جميع اجزائه فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل
القريبين وهي داخلة في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا
في تعريف الانسان ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك قوله فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف
الشيء بنفسه هو صريح لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه فاما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه وكلاهما
بط اما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء
نفسها بل بعضها واما الثاني فظ قوله واذا كان جميع الاجزاء للشيء معلوما اى بدون تعريف
ذلك الجزء الشيء منها قوله لانا نقول دخول المركب فان المركبات كلها في ثبوتها محتاج الى
الوجود جميع الاجزاء وفي انتفائها يكفي جزء واحد قوله فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة
وما يقال من ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لاجزائه ثم فان موجد السرير
علم

كذلك لكان لا ... التعريف من هذا الحيثية لانه يصدق عليه انه حيوان تولد من نطفة حيوان آخر من نوعه

لم يكن نفسه فاما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه وكلاهما بط اما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء بل بعضها واما الثاني فظاهر لان الخارج لا يكون جزءا

جميع اجزاء الشيء نخ

وبعد الغير ان لم يكن الغير بديهي التصور قوله والمركب الذي لا يتركب منه غيره فحدان لكن بديهيا قوله واراد بالتلازم لسدورة فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعري قوله لان المدلول العدمي له وجود في الذهن هذا مسلم لكن للتحدي بطائل فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول في الذهن سواء كان وجوديا او عدميا لا العلم بوجوده فيه قوله فالمستدل به اما ان يكون كليا لاندراج جميع الاقسام العقلي الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل فما ذكره غير ظاهر قوله وبعضها بالعرضيات كما ان الرسم التام والناقص يمايزان الكلين ليس عما هو عرضي بالعقلي اليهما بل بالعكس لما ماهيته الرسوم فالظاهر ان نسبة احدهما الى الاخر كنسبة احد الحدين الى الآخر بل الاولى ان يقال الاختلاف بين الحجة كالاختلاف بين الانواع والاختلاف بين اقسام العكس كالاختلاف بين الاصناف واما اقسام المعرف فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين قوله فكلما سعد ما به كاذبة كاذبا وان لم يكن معه ما به صادقة لكنها حيث سلمت لزم عنها قول اخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلمت مقدماته لزم عنها قول اخر كقولنا وهو كل انسان جماد قوله ومعناه ا مساو لـ ب وقد يخفى بيان استلزام قياس المساواة ان قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لما ساوى ج فاذا ضممناه لقولنا وكلما هو مساو لما ساوى ج فهو مساو لـ ب ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ا مساو لما ساوى ج من المقدمتين ليس ايضا بالذات قوله والتنافي اي اللزوم بواسطة مقدمة في المذكورة هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بعكس واما اذا قيل لما قولنا بعض جزء الجوهر جوهر كان قياسا من الشكل الثالث ومندرجا في تعريفه قوله وكثيرا ما تكون المقدمة الفعل ومنع كون المقدمة مذكورة بالفعل في القياس اما باجزائها المادية وبهيئتها الصورية مذكورة فيه وان طرأ عليها ما اخرجها عن كونها قضية وعن احتمالها الصدق والكذب قوله من العكس اليه فانه يوصح

الخطا اولا ثم يوجد ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو الخطا ما دام العكس فهو النتيجة قوله في امر يكتسب طرفي المطلوب اي موضوع النتيجة ومحمولها لان النتيجة انما كانت مجهولة لكون مكتسبة بالعكس فلو لم يكن ما مر بيانا سبب طرفي المطلوب يعلم النتيجة انما يعلم بعد العكس النتيجة قوله افضي من الصغرى السالبة الجزئية فيلزم العرينة الى الكبرى من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية اعم من كل واحدة من العامة والخاصة قوله ويسمى برهانا اي عند الحكيم قوله ودليلا اي بالمعنى الاخص عند المتكلمين قوله ويسمى خطابة عند الحكيم قوله وامارة عند المتكلمين قوله واما ان يكون مقدماته مفيدة لانه لمن جعل الجدل مندرجا في الخطابة ولا جدل مفيد ذكره وان كلامه مشعر باعتبار وصفا ما تشبه بالظنيات كما صرح الشارح ولم يوجد في كلامهم ما يصرح بعضهم بعدم اعتبار ما يشبه بالظنيات لان في ان اخاديث ظنا فهي بين لا تشبه بها والا لما اعتداد بها قوله او وصفا بالجزم بها العقل والحس فيجعل الحاكم في المشاهدات هو الحس والمتواترات والمجربات والحدسيات العقل والحس معا فان كان الحاكم منهما هو العقل فعلا الحس لان الاحساس هناك كاف في حكم العقل بخلافه هنا لاحتياج الى محسوس في كل واحد من المتواترات والمجربات والحدسيات فمن حكمه الحس هناك اكثر قوله وقيل الفرق بين الحدس هذا الفرق ضعيف لان الاحكام النجومية مجربات ولا يتوقف على فعل الانسان في الفرق ان السبب المجربات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هناك سببا للاسهال وان لم يعلم خصوصيته ومن شاهد اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس قوله لسبب حكمه كما الحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في انا الميت جماد والجماد

لا يخاف منه المسيح لولا لما البيت لا يخاف منه واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم
اى العلم بوجود الملزوم مع العلم بالملازمة قوله اى العلم بعدم اللازم مع العلم بالملازمة قوله وايضا
فان من علم ان العالم والدليل الاول فيما مسلكه عام والثاني اقتصر على خاص بالالهيات
فالانسب ان يجعل الاول ردا للسمنية والثاني ردا للمهندسين وان كان كل واحد منهما
مبطلا لكل واحد من المذهبين قوله بعد النظر الصحيح فان من اتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور
اسمى ان يطرق الخطاء اليه قوله واما ما سواها فانه لا مدخل لقوله اه والحق ان يوجه كلام المص
على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويحمل قوله لا نسلم اه جوابا عما يقال
لو كان النظر مفيدا للعلم وسلم ما له لكان العلم بالسلام له اما ضروريا او نظريا الى عالم
ما ذكر هناك وكانه اشارة الى ان السؤال كما امكن ايراده بالعكس لكون اللازم علما كذلك
يمكن بالنسبة الى النظر مستلزما له والجواب واحد قوله وعنده علم ضروري فيحصل هناك مقدمتان
يقينيتان احديهما ان النسبة لازمة للعدد مساو الحقيقي والاخرى ان كلما هو لازم للحق
وهو حق وعلم فينتجان هذا النسبة حق وعلم وهو المط ثم العلم بان اللازم من هذا النظر علم
ضروري فلا يحتاج الى نظر اخر فلا تسلسل قوله لان هذا التصديق موقوف على الاعتقاد الحج
لو كان السبب في احتمال كونه نظريا ما ذكره وجب ان يجاز ذلك في اللازم من العكس
المركب من العدد مساو البديهي المذكور من الدال على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم فلا يقطع التسلسل والظاهر ان احتمال كونه ضروريا مستعمل في الجواب واما احتمال
كونه نظريا حاصلا من العدد مساو البديهي صحيح لا احتمال الضروري في المرتبة الثالثة
او ما بعدها ثم لو احتمل كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على قاعدة الامام
لا بد مع السبق قوله لان العلم اللازم للنظر علم بانه هو المط اذ تمام تحصل العلم بانه هو المط

لم يكن النظر مفيدا للعلم بالمط من حيث هو مط ولا يكون كافيا في تحصيل المطالب اذ لا بد من العلم بكونه
لتطمئن النفس ويقطع الطلب ويحصل الجزم مع ذلك قوله اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه
الظاهر ان الضمير راجع الى العلم الالهي المذكور مع الى العقل والمقصود اثبات العسر فيه
باعتبار ماخذه الذي هي مباديه ومسائله وباعتبار المسائل انفسها يرشد الى ما ذكرنا النظر في ما
بعد الكلام الى عبارة المحقق في شرح التنبيهات قوله وان عنيت به كونه معدوما اخرى
تحقيقه ان الانواع ملحوظ من حيث انه حاله سيما اللائق انه فيه في نفسه صحيح الى اعتبار
انضمامها الى احدهما ويلزم التسلسل فيه قوله واما ان العلم بالمقدمتين ان اراد ان العلم بالمقدمتين
مطلقا اعم من ان يكونا مرتبتين او لا يكونا فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف عليه عاقل وان اراد
ان العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذلك في الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال ثم ان
الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يحصل
بترتيب وهيئة في تلك المعلومات قال فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم
ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المط قال
الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المط ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب
والهيئة المذكورتين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب
قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان بان البغل مثلا لا يحبل وان هذا مثلا بغل
ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة عليه فقد ظهر من كلام
الشارح ان العلم مع المعلوم متقين هو الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما وانهما معني فتامل
غيرهما يعني ترتيبا مخصوصا لا يكفيان في ذلك وسياق كلام الشيخ ايضا يدل على ذلك
ولا شك انه صواب ولا يرد عليه اعتراض الامام فكلام عبارته على هذا يقتضي ان يكون

السباق بالباء الموحدة بنقط واحدة

المحتاج اليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشارح اولا حيث
قال بملاحظة الترتيب وجوابه ان الترتيب والهيئة انما يحصلان من ملاحظة المقدمات
على وجه مخصوص فالمراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة
وعلى هذا ماول عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة
في علمه بتمامه قوله اجاب الامام بانه معارض اراد به انه معارض عند المحقق كلامه قوله
مستلزم للنظر الكلي لجهل من سئل عليه ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم
[illegible] من حيث المادة فقط والتسمية نحوه قوله معلم اذ لم يكن ولقائل ان يقول لا شك
انه متى حصل له العلم بتلك الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام في امكان العلم بهذه الامور
من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه قوله انما هو النظر والقول بان طريق المعرفة هو النظر فقط
لا يلائم ما سلف من ان امتناع العرفان بغير النظر ثم قوله التعذيب في هذا الاعتراض نظر
لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية
لم يدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض على سبيل الالزام فيستقيم قوله مقدور معلوم
الافحام والجواب ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب فالالزام الدور بل يكفي فيه امكان
العلم بالوجوب والامكان حاصل في الجملة قوله كما هو مذهبه معنى الموجودية كون الشيء بحيث اذا
وجد وجد لا في موضوع فعلى هذا يصدق على المعدوم قوله فلو جعل مورد القسمة ومن جعل
مورد القسمة المعلوم لعله اراد ما شانه ان يعلم قوله لا فرق قوله لانه اذا علم انه بديهي مطلقا
اعلم ان العلم بان هذا التصديق بديهي مطلقا اى لجميع اجزائه بجملة لا يتوقف على العلم ببداهة
كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة قوله لانا نتصور الوجود اى
بالحقيقة ليتم المقصود قوله لا يتوجه المنع قوله اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع

فتبطل الملازمة [illegible]

[illegible] ان لا يكون المقصود [illegible] بالمقسم لان المقصود [illegible]

٤٦١

تصور الشيء بداهة لجواز ان يكون ممتنع التصور فلا يوصف بالكسب ولا بالبداهة وانما اندفع
بما ذكره من حيث ان الوجود متصور قوله لانه ان جزء الوجود بهذا السؤال وارد على النقض
كما لا يخفى قوله لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له لاستحالة كون الكل عارضا لجزئه
بانه خارج عنه محمول عليه كما ذكره من المثال غاية ما في الباب انه يلزم ان لا يكون الخارج
بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج واما كون الكل عارضا
لجزئه مع انه قائم به [illegible] فالظاهر استحالته كما في السؤال القائم بمحله نعم الكلام في نسبة
الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها ام لا قوله واما بيان بطلان اللازم فلانه ان
يمنع بطلان اللازم [illegible] كونه واجبا او جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود
في جميع الاحوال [illegible] فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يتم بقاء اعتقاد الوجود
في جميع الاحوال نعم يتم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك
المعنوي الذي هو محل النزاع قوله ان مفهوم السلب واحد لا تمايز في الاعدام فلا
تعدد لانه يقتضي التمايز قوله مشاركة في مطلق السلب اجيب بان القائل باشتراك
الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى بل مشاركة
عنده في لفظ السلب ايضا قوله والعدم الخاص فقد اخطأ الخطأ ههنا من
لا وسط بين النقيضين قطعا فالشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا
به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى المفهوم نفسه وتوهم الشارح انما نشأ من جهة
اللفظ قوله لا امتناع [illegible] عند تصوره لانه اذا تصور الشيء
بحسب [illegible] فانا لا نتمكن تصور الشيء الا بعد تصوره فانه يعني تصور الشيء
بخصوصه فالكلام انما هو في الحقائق المتصورة بالكنه قوله اجيب بان تصور الشيء وان

الثاني ايضاح

وفي هذا الكلام [illegible]

كان عبارة عن وجوده في الذهن وبعبارة اخرى اوضح لا يلزم من تصور الشبح وجوده في الذهن
تصور ذلك المتصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه ما فيجوز ان يتشكك في نسبة الوجود الذهني اليه
مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة الثابتة له في الذهن وانها وجود
ذلك الشيء فيه قوله يلزم كونه زائدا ان اراد كونه زائدا في الكل فلزومه ممنوع وان اراد
في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية قوله عن حال [illegible]
ومنه نظر لانا لا نم ان حصول الوجود للموجود حصول الشيء لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات يكون الوجودات متغايرة وما يلزم من حصول الوجود للموجود
حصول الشيء لنفسه لجواز ان يكون التغاير بحسب المفهوم بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا
بالاشتراك المعنوي وايضا لا نم استحالة حصول الشيء لنفسه فان قلت ان القابل يجب
ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نفسه قلت لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن المقبول
امرا عدميا وهو ممنوع قوله اذ لا اخال اعم منه فيكون جنسا فصل لا نم كونه جنسا وانما
يلزم ذلك ان لو كان محمولا بالمواطأة وهذا المنع لا يجدي بطائل فان مجرد كونه جزءا مشتركا
كاف قوله لزم امتناع تحقق الشيء من الماهيات ان اراد امتناع تحققها خارجا فلا نم
ذلك لو كانت الاجناس والفصول امورا خارجية وان اراد امتناع تحققها ذهنا فقد
يلتزم اذ لا دليل على امكان تعقل الماهيات بالكنه واما [illegible] العلم المحيط فغايتهم
لو كان بين الاجزاء ترتيب صحيح والا امتنع احاطة علم المتناهي مطلقا فالحاصل قوله لانه
ان احصى العروض فصل شيء لا يقتضي شيئا من ذلك ولا ينافيه قوله يكون زائدا في الجميع
فقد عرضت ماهيته قوله وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول ما ذكروه من الدليل
على ان الجنس بالنسبة الى الفصل عرض عام في الجميع فلا يجوز تخصيصه قوله من حيث هي هي

وفي هذا الكلام ضعف [illegible]

اي فلا يجوز تخصيص [illegible] الوجود

ليست

ليست بموجودة ولا معدومة فان قلت شمول الوجود لها اما حال كونها معدومة فيلزم اجتماع
النقيضين واما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل قلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود
ولا محذور وان رددت في ان ماهيتها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انها في حد
ذاتها هي هي لا بشرط شيء منهما قوله قبل الوجود [illegible] فيه بحث لظهور ان هذا السؤال [illegible] بطلان
التالي مع السند كان السؤال السابق في منع التلازم [illegible] فلا يكون [illegible] ان سلم
لا منع السند وذلك غير مقبول [illegible] بالرد [illegible] كلام [illegible] بطلان
فانه مقبول في القسم الاول واما قوله فلا يمنع [illegible] جواب عن المنع كانه قيل الوجود
اما متواطي فيصح الجمع ويسقط المنع واما مشكك فيصح حقيقة [illegible] الا لو لم احد
المحدورين وان شئت توجيه كلامه [illegible] الوجود مشكك اشارة الى معارضة الا
على [illegible] الوجود في الواجب واجعل قوله وان سلم منع النقض [illegible] فلا يمنع
معارضة لها بعد التنزل عن المنع قوله فالتشكيك لا يمنع [illegible] مع التشكيك
والا لزم [illegible] قوله مع انها غير متقدمة عليها بالوجود والا لكان وجودها مغايرا لوجود
الماهية فلا يكون محمولا قوله والكلام فيها [illegible] واما اجزاء الماهية [illegible] لان اجزاء الماهية
يجب ان يكون متقدمة على الماهية بالوجود [illegible] في الاولين والاخر
قوله في ان المعدوم الممكن هو شيء الخ لا يخفى ان لفظ الشيء هل يطلق عليه [illegible] لا فائدة
ذلك بحث لغوي قوله [illegible] الكلام [illegible]
في المعدوم اما بحسب ما يصدق عليه من افراده واما بحسب [illegible] فعلى الاول يكون الاقسام
ثلثة الاول ان يكون الجميع [illegible] والثاني ان يكون الجميع ثابتا والثالث ان يكون بعضها
ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منفيا كالممتنع والمختار هو القسم الثالث فالتصحيح ما ذكره
انتهى

[illegible] في الاحتجاج [illegible] او اعم منه مطلقا [illegible] واخص منه

بوجه ما

من الدليل او كبراه [illegible] فان اريد ان مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفي المحض
الوجه والجواب باختيار الشق الاخير ولا يلزم من مغايرته اياه ان يكون ثابتا لجواز المغايرة
والمغايرة مفهوم المنفي المحض ولا يلزم من صدقه على افراده انتفاؤها [illegible] وانما
ان يراد ان [illegible] مفهوم المنفي المحض اولا والجواب باختيار الشق الاول الحاكم
الكلام قوله وكل معلوم [illegible] من غير المعلوم لاستحالة اتصاف احدهما بالمعلومية
والآخر بعدمها قوله [illegible] وجود [illegible] ويلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى وجود وجود
ونقول هو ايضا موجود بوجود زائد عليه قوله وليس الاشتراك الا في الاسم بل في المعنى لانا اذا
قطعنا النظر عن جانب الالفاظ ولاحظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا
ليس بين السواد والحلاوة مثلا ولو [illegible] وضع الالفاظ في اللغات للقدر المشترك بين
الاولين [illegible] قوله توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى
مغاير للتحقق فهو في كونه متحققا محتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو في كونه
متحققا لا يحتاج الى شيء آخر بل هو متحقق بذاته كما ان كل معنى مغاير للضوء فهو في كونه
مضيئا محتاج الى الضوء واما ما هو عين الضوء فهو في كونه مضيئا لا يحتاج الى ضوء
آخر بل هو مضيء بذاته واما ما ذكره الشارح من ان الموجود شيء له الوجود فكلام
ناش من النظر الى جانب الالفاظ والمعاني اللغوية يعني انه جار في الوجود الذهني ايضا
فلا يصح [illegible] المختار ان الوجود موجود في الذهن فان اجاب بان القائم به في الذهن
جزئي من جزئياته فلم لا يجوز مثله بحسب الخارج قوله ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما فان قيل كيف لا يرد عليه هذه القسمة
مع ان الترديد بين النقيضين حاصر جميع الاشياء لا يخرج عنه شيء منها اجيب بان كلا

في الخارج [illegible]
لا يقع انه موجود [illegible]

نقيضين متناول لان كل ما عداهما فكل معنى مغاير لهما يندرج بينهما ولا يخرج منهما وانما
ولا يندرج تحت شيء منهما فلا يصح في شيء منهما ان يقال هو اما ان يندرج تحت هذا
او تحت ذاك وقد اجيب ايضا بان الوجود معدوم والاستحالة في ذلك وانما الممتنع حمل
احد النقيضين على الآخر بالمواطأة فقد يستوفي اقسام الجواب عن هذه الشبهة قوله
صحيحا ان الوجود موجود في الذهن [illegible] اي كان بحسب الخارج فلا توجيه لما ذكره قوله
ظهر ضعف مذهبهم اي ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله ايضا فتامل قوله ثم المركب اما خارجي
وكذا البسيط اما بسيط خارجا او ذهنا فالاقسام اربعة قوله اذا اردنا بالروح
الصورة الحالة وهو الروح الحيواني واما الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور بينهما
تركيب حقيقي قطعا قوله مع قطع النظر عن وجود الذهني والخارجي في هذا المقام بحث
يحتاج الى التامل قوله كل واحد هو سواء كل واحد من تلك الاشياء هو الجنس في الوجود ونسلم
هو متحصلا مطابقا لماهية نوع بتمامها قوله لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا لان العدم
المطلق لا تميز فيه بل لا يتصور اصلا فلا يكون مميزا لغيره قطعا قوله اذ لو تماثلت
التعينات لم يتعين الشخص بانضمام التعين بل يحتاج كل فرد من افراد التعين الى
تعين آخر يمتاز به عن سائر افراده قوله واجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة الا ان
هذه العبارة تشعر بان لكل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد قطعا وذلك
يستلزم احتياجه الى تعين آخر قطعا والحق انها جزئيات مشتركة في حدود ذاتها وانها متخالفة
بالحقائق قوله ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول هذا النقض انما يتوجه
على من يقول بالاجناس والفصول وانها متمايزة بحسب الخارج قوله والحق ان
يقال لو كان علة الوجوب هي الذات وذلك لان التسلسل اللازم من الدليل السابق

اي من شبهة مثبت الحال

واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية
انما يصح في الذاتيات دون الامور العرضية [illegible]
الخارجية كقولك الانسان ابيض اذ ليس لمفهوم الابيض هوية خارجية
متحققة بهوية الانسان [illegible] موجودا خارجيا
[illegible] الانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل
فيقال معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان
ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العرضية
على الموجودات [illegible] لا شبهة فيه شرح مواقف

[illegible]

انما هو من جانب المعلول وفي اتمام البرهان على بطلانه اي على بطلان التسلسل من جانب المعلول

كلام واما التسلسل اللازم ههنا ففي جانب العلة واما ورود الاشكال او الاحتياج الى دفعها

ففيه الاولوية ههنا ان جعل قوله المطلق اشارة الى ان الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب

اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المص لكنه خلاف الظاهر وجعل الاول ان ذلك انما

يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المص وهو الآن في اثناء التقرير والثاني انه ذكر هذا الكلام

بعينه بعد ذلك حيث قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله احتج بانه لو

الخ فكانه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته اما نفس الذات

فيجوز زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما الذات مع لازم التسلسل من طرف

المبدا وكلاهما محال ولا يكون ممكنا بل واجبا الظاهر الدليل ففي العبارة ادنى مسامحة

قوله لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود اما تقدمها بالوجود فلتقدم العلة على المعلول

بالوجود واما بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب بالذات او بالغير لم يوجد قوله والاولى

ان يقال لو كان الوجوب الخ انما كان اولى لكونه اخصر حيث حذف احد شقي الترديد اعني

وجوب الوجوب على تقدير كونه موجودا وايضا التسلسل ههنا من طرف المبدا ولا ينافي بهذا

جعله علة لكونه حقا لما سبق في الحاشية الاولى وايضا ههنا لا يحتاج الى دفع ذلك

الاصولة قوله لزم تقدم الصفة اي الحقيقية واما تقدم الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه

بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فانها اعتبارية قطعا قوله فيلزم حدوث

القديم لان القدم صفة لازمة للقديم فيلزم من حدوثها حدوثه قوله جاز انفكاك

الذات عن الوجوب اي نظرا الى الذات نفسها قوله واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة

والا لم يكن الامكان علة للحاجة قوله يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها بناء على ان ثبوت

الشيء

الشيء لغيره متفرع على ثبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا على ان

الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح قوله لكن الموصوف محتاجا اليه

والا لاحتاجت الصفة الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف المحتاج اليه وفيه بحث لان

عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدميتها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف اليه اذ ربما كان

وجوده محتاجا الى المؤثر ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه وانما يلزم ذلك لو كانت

وجودية محتاجة قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به

هو الجواب عن تقرير الشارح على تقدير ان يقرر السؤال بان الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها

فلا تثبت في غيرها فلا يكون الممكن محتاجا اليه فلا يكون امكانه علة لاحتياجه وان قرر

بانها لو كانت عدمية لم تكن معللة اصلا فلا يكون الامكان علة لها فالجواب ان العدمي

لا يحتاج في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك واذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه

به الى علة لا ليجعل الاتصاف موجودا بل ليجعل ذلك الغير متصفا بتلك الصفة العدمية كما

ذكر في اتحاد الماهية قوله في انه كيف يترجح وجوده على عدمه هذا الكلام محقق قد ذكروه

في تحقيق الشيخ الامور الاعتبارية وكيفية انتزاعه كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة

لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان ممكنين ان اراد به الامكان العام

فصحيح لكنه ليس علة للحاجة وان اراد به الامكان الخاص فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية

التي يمتنع وجودها في الخارج فلا يعرضهما الامكان الخاص بحسب اعتبار العقل الى

الوجود الذي بمعنى خلاف المصطلح قوله فانها ليست حال الوجود فيلزم الواسطة قطعا

فان قيل فعلى هذا اي على ما ذكرتم من ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود او

قوله اجيب بان التأثير والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل في زمان

الوجود والمحال انما يلزم من الاول فقط قوله لا يقال لا نم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي فلا يكون
بديهيا قوله لانا نقول ح يحتاج وفيه بحث لان التشكيك في البديهيات لا يخرجها عن بداهتها
فان العقل جازم بها ويعلم اجمالا ان ما ذكر في ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فبيان
المغالطة ليس وسيلة الى ان يجزم بها فيخرج بذلك عن كونها بديهية بل التنبيه صاحبها من
الامور المشككة ليتخلص عن شبهة المحذورات ولئلا يتخذها الاوهام ذرايع الى ابطال
ثبوت الشك فيها بالنسبة الى العقول الناقصة قوله والصواب ان يقال ان عدم الممكن
المساوي الطرفين المحقق انه قولنا عدم الاثر في نفس الامر لانه عدم المؤثر فيه حكم يحكم
العقل او حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه فالعقل جازم بصحته كما يجزم بصحة قولنا وجد
الاثر فيه لوجود المؤثر فيه واما الذي لا يقبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الامر لحصول عدم
فيه على ان يكون لحصول التح كل فالحصول العدم فيه لا في نفسه ولا للموجود الذي اضيف اليه العدم
في المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصلا في نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية
قلت هما ايضا صفتان عدميتان والمعدوم في نفس الامر قد يتصف في نفس الامر بما هو
معدوم فيه اتصافا ما صدق عليه المعدوم بمفهومه فاذا اراد العقل ان يحكم بالاتصاف
احتاج الى تعقلهما فيظهر اتصافه هناك على انه في نفسه كذلك لا انه من مخترعات العقل
قوله متاخرا عن علة الحاجة بمراتب اذ على الاول والثالث يلزم عدم الشيء على نفسه
باربع مراتب وعلى الثاني بخمس قوله لا على اعتبار وجوده اه ولهذا كان الشيء ممكنا حال
عدمه ولا يمكن ان يقال الحدوث صفة له على هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا حال
عدمه قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا انما الذي يجب تاخر الصفة
وجوده عن وجود الموصوف قوله الحكم الثاني للامكان الخ فان قيل هذا المبحث مستدرك

[illegible]

لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا اولوية لاحد طرفيه نظرا الى الذات
والا لم يكن هناك تساو قلنا اخص من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضي لا الوجود ولا عدم
اقتضاء كافيا مانعا من النقيض واما التساوي فانما يلزم من هذا البرهان الدال على انتفاء
الاولوية التي لا يمنع طريان النقيض قوله اولى به لذاته كما توهم بعضهم ان العدم اولى بالموجود
السيالة كالحركة والاصوات قوله فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب اي وجوب العدم
او وجوب الوجود قوله لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه ان يكون متساوي
الطرفين فالملازمة ممنوعة لجواز ان يكون طرف الوجود راجحا ولم يصل الى حد الوجوب
وان اراد به انه لا يكون شيء من طرفيه ممتنعا فجاز ان لا يمتنع الطرف الآخر مع رجحان الوجود
ولا حاجة ح الى مرجح آخر بل يكفي ذلك الرجحان ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يمتنع الطرف
المقابل مع الرجحان الحاصل عن المؤثر امكن وقوع كل منهما معه فلنفرض وقوع كل منهما
معه في وقت لتخصيص احد الوقتين بالوجود بدون الآخر اما ان يكون بمرجح غير المؤثر المفروض
فلا يكون ذلك المفروض مؤثرا تاما والكلام فيه لان وجوب المعلول انما هو من العلة
التامة اعني المؤثر المستجمع لجميع ما يعتبر في تأثيره كانه قيل المعلول لا يوجد الا بعلة تامة
ولا بد ان يجب صدوره عنها وهو الوجوب السابق بل ينتقل الكلام الى المجموع اي
المؤثر مع ذلك المرجح فاما ان يجب الصدور عنه وهو المط ولا يلزم التسلسل ولا يكون لم مح
فيلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو مح قوله والحق ان يقال في الجواب
حمل كلام المص على هذا الجواب الحق كما لا يخفى قوله لان القصد الى ايجاد الموجود قيل عليه محال
القصد الى ايجاد الموجود مح كذلك ايجاد الموجود مطلقا مح سواء كان بقصد واختيار
او لا فلو صح ما ذكرتم كان القدم منافيا للتأثير من الموجب ايضا فان قيل الايجاد متقدم
على الوجود بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجود هو
اثر لذلك الايجاد وانما الممتنع ايجاد ما هو موجود بوجود آخر اجيب بان القصد

معدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه عليهما زمانا حتى يحصل معارضة
للعدم فالفرق محكم قوله والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى المختار بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل يطلق عندهم ايضا على الله تعالى على المذهبين واما بمعنى يصح منه الفعل والترك
فعند المتكلمين فقط قوله فلا يكون اتفاقهم على نفي العدم عن سوى ذات الله تعالى وصفاته فان ذلك
يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم يكن الدلالة قطعية قوله منها بيان ان كل ممكن
محدث وان تم قولهم كل ممكن محدث لزم احد الامرين اما كون صفات الله تعالى واجبة بذاتها واما كونها
محدث والحق ان صفات الله تعالى توصف بالقدم قوله ويسمى حدوثا زمانيا وبازائه العدم الزماني
وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم قدم الذاتي وبازائه الحدوث الذاتي قوله ~~ويسمى~~ القدم
~~ذاتيا اه~~ وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا احتياج فيه
الوجود والحدوث الزماني اخص من الذاتي عند الحكماء وكذلك القدم الذاتي اخص من الزماني
واما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والا فالحدوث ثابت مساو للزماني وكذلك
القدمان قوله وارتفاع الذاتي يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير اللازم من الدليل جواز ارتفاع
حال الشيء مطلقا في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بالقياس الى الغير بدون العكس وهذا القدر يكفي بالذات لا يكفي
بل لا بد من ان يكون ارتفاع الاول سببا للثاني ولم يثبت ذلك قوله فيكون وجود كل ممكن موجود
بالغير مسبوقا بغيره من تلك الجهة لا استحقاق الوجود ولا العدم على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية
الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان السبق بالذات فحدوث
ذاتي لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود اصلا فالصحيح ان يقال الحدوث هو مسبوقية
الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث زماني وان كان ذاتيا فحدوث ذاتي قوله يلزم ان يتحقق
احد الامرين فيلزم القدم ايضا لو كان واجبا لما كان معدوما اصلا ولو كان ممتنعا لم يوجد
قطعا قوله وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه فلا يكون قائما بالعقل لان الامكان القائم
الذاتي يتعلق بالممكن المقدور له هو القدرة فقط وفي ملحصهم كلام سيأتي تقريره في الشرح قوله بل

اضافي

٤٨٦

اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده اي الامكان اما بالقياس الى وجود الشيء في نفسه
واما بالقياس الى وجود الشيء لغيره قوله وهو القبلية بالذات القبلية هي الترتب
العقلي اي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد فوجد لا باعتبار كونه محتاجا
اليه وعلى هذا القياس تاخر المحتاج عنه قوله قبل امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا في غيره
بان يعارضه في المقدمة القائلة بان الممكن الحادث ممكن قبل وجوده قوله الوحدة لا تمايز تقتضيها
ويجيء في بحث الوجود ان مثل هذا الا يدل على بداهة التصور بحسب الحقيقة قوله فان الكثرة من حيث
هو كثرة ليس معناها على قياس قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس الا انسانا كالجسم والحيوان
الماهية بل معناها ان ذات الكثرة او الوحدة مع تعدده وتفصيله اي كثرته صدق عليه انه موجود جود
ولا يصدق عليه انه واحد فيبطل ما توهمه بعضهم قوله لان عدم عدم الكثرة لا يجوز ان يكون يجتمع
مع الوحدة الا المنهي في العبارة ان يقال عدم عدم الكثرة يجوز ان يجتمع مع الكثرة فيلزم المحال قوله
مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية وايضا يلزم ان يكون الكثرة مركبة من عدمات
فيكون الكثرة ايضا وجودية لان عدمية المركب انما يكون بعدمية جزء من اجزائه وليس لها جزء غير
الوحدات بل كل كثرة هي عين وحداتها الوجودية لان الوحدات بمنزلة المادة وهناك في التفي
تجري مجرى الصورة ومنشأ للخواص الغير المتناهية ان منشأها مجموع تلك الوحدات من حيث هي
واذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا لا بذلك العدم من حيث هو كذلك
قوله مشاركة في الماهية فهو الوصف اي التشخيص لان الكلام في الوصف بالتشخص كذا الحال
في امثلة سائر الاقسام قوله ~~ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن حصول الحقيقة~~ الى
قوله بحيث اما تعتبر بحسب المعنى بلا لبس اي المراد من استقلال كل واحد منهما بالذات والحقيقة جواز
انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون احدهما قائما بالآخر ولا مقوما له وهو يمكن ان يراد بالذات
نفس الماهية من حيث هي ويكون استقلالها اشارة الى نفي القيام واما قيد الحقيقة فيكون
القيد الاول لاخراج الكل والجزء والثاني لاخراج الصفة والموصوف قوله واما انما

العموم وبالحقيقة الماهية من حيث
موجودة ويكون استقلالها اشارة

[illegible]

يسبح عن الذات آه وثانيا اصلي صفتي الذات بالقياس الى الصفة الاخرى فهما غيران او ينبت
احديهما منفعة للاخرى ولا حاجة بهما قوله ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع
الاشتراك في الموضوع اما ان يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه في زمان واحد او لا فان لم يعتبر
كان السواد والبياض مشاركين في الموضوع كالحركة والسواد فالمتضادان قد اندرجا
في المتلاقيين وقد جعلهما من اقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلا يكون القسمة
حقيقية وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتخالفة بالموضوع الممتنعة
الاجتماع فيه داخلا في قسم التساوي لخروجه عن مقسم حالا ولياً ان يحمل اعتبار النسب لا بمعنى قسمة
بل اسهاوا اعتبار التقابل وعدمه قسمة اخرى كما هو المشهور قوله كالسواد والحركة فانهما يوصفان
الجسم لا شك ان السواد والحركة من المتباينان صدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع واحد فلعل
المراد بهما الاسود والمتحرك كما قال في توجيه كلامه قوله ثم المتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
الخ ان كان لهما موضوع اي محل مستغن عن الحال مقوم له واما ما لا موضوع له بهذا
المعنى كالانسان والفرس فهما متباينان غير متقابلين قوله في زمان واحد قيل التقييد به زمان
واحد زيادة تصريح بالمراد لان الاجتماع في موضوع واحد يشتمل في ضمنه اتحاد الزمان قوله
ليندرج فيه تقابل التضاد واما كان التخلف اللزوم موجبة للاندراج والتعميم لو وقعا في سياق
معنى النفي قوله اما وجودان اي لا يكون السلب جزءا لاحد منهما قوله ولا يرد انه يمكن اضافة فيتلب
والايجاب علم ان السواد يقابل البياض باعتبار وجودهما في الخارج معاً الى موضوع واحد
في زمان واحد فاذا وجد احدهما فيما يمتنع وجود الآخر فيه ما دام الاول موجودا في محل واحد من الفرس
موجود في الخارج وكذا المتقابلان بالتضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما معا
في الخارج في محل واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الخارج واما من قال
بعدمها مطلقا فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر ايضا موجود في الخارج
ويقابله مع العمى باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في الخارج واما الايجاب والسلب

فمنها

فهما امران عقليان واردان على النسبة كما حققه فلا وجود للمتقابلين في الخارج بل
في العقل او العقول فان ثبوت النسبة وانتفاءها ليس من الموجودات الخارجية بل من
الامور الذهنية فان قلت قولنا هذا اسود وهذا ابيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما
في الصدق فمن اي الاقسام هو قلت التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل
مبداء محمولهما وهو راجع اليه في الحقيقة واما الموجبة والسالبة الكلية فمتقابلان تقابل
السلب والايجاب لانه اعم من التناقض وامتناع الارتفاع انما هو بين المتناقضين فقط ثم
وانما سميتا بالمتضادتين لشبههما بهما في امتناع اجتماعهما فقط قال الشيخ في الفصل الرابع
من المقالة الاولى في الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب
مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله بمقابلة لغوية فلنسم هذه المقابلة
تضادا اذ المتقابلين بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في بعض
الامور قوله فان تخلل السواد والصفرة يقع خارجا عنه وبعضهم جعل ذلك قسما ثالثا
وسماه بالتعاند قوله تفاوت بينهما غاية الخلاف الاضداد منها ما يصح عليه التعاقب
كالسواد والبياض لا بد ان يتوسطهما سكون في المشهور والبياض ومنها ما لا يصح فيه
وذلك كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد ان يتوسطهما سكون في المشهور قوله لجواز ارتفاعهما
وامتناع ارتفاع السلب والايجاب الا ان الامتناع مبني على انحصار رفع السلب والايجاب
في التناقض وقد عرفت فيه قوله من حيث هو ضد للبياض مضاف اليه كل متقابلين من حيث
هما متقابلان بذلك التقابل يندرجان تحت المضاف كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما
بذاتيهما تحت المضاف مندرجان ايضا تحته بذلك الاعتبار قوله قلنا المضاف تحت ما صدق عليه المتقابل
فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المتقابل كان تحت مفهومه
ايضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شك ان هذا المفهوم فرد من افراد المضاف فيلزم
المحذور قلنا مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف من حيث هو مندرج

حتى للمضاف انه

فلا يقتضي العقل تاثيرا بل لابد من ان يكون لها مدخل في تاثير للوجود فاذا وجد المعلول
في الخارج فكل ما يتوقف وجوده على وجوده كان موجودا فيه وكل ما يتوقف وجوده
على عدمه فيه كان معدوما فان اريد بوجود العلة التامة او المقتضي فهو معنى التاثير فيه
وان اريد به كونها موجودا واحدا حقيقيا حال الحصول فذلك كليا **قوله** ثم العلة التامة
اما فضة اربع المركب المجتمع الصادر عن الفاعل المختار لابد له من هذه الاربعة واما صدر عن الموجب
لحاج الى ثلثة منها لسقوط العلة الغائية والبسيط الصادر عن المختار لحاج الى الفاعلية
والغائية فقط والصادر عن الموجب لحاج الى الفاعلية فقط **قوله** واما الشرط وارتفاع
الموانع فمراجعة الى المادية او الفاعلية قال في شرح الملخص ان الشرط وعدم المانع داخلة
في الماهية لامتناع صدور الشيء صورة شيء لتوقفه دون حصول شرطه وارتفاع موانعه
واما الآلات والادوات فداخلة في العلة الفاعلية لامتناع تاثير الشيء في وجود نفسه
بدون ما يحتاج اليه من الآلات والادوات **قوله** فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما حتى
البهما معا قبل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى احدهما من حيث انها علة موجبة
له والاستغناء عنهما من حيث ان الاولى علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج
من جهة واحدة بل الصواب ان يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء المعلول
عن العلة **قوله** على معنى ان السواد محل لتضاد الخ اقول ان تضاد السواد له علة تامة يعتبر
فيها السواد على انه محل دون البياض فيكون او لا يعتبر هو فيها بكونه محلا له فيكون
وبالعكس من ذلك حال علة تضاد البياض فيكون العلتان متغايرتين وطفا وفي كون
التضاد من الموجودات العينية نظر **قوله** فلا تفوض لها الحاجة لانها اذا كانت من جنس
هي بي محتاجة الى تلك العلة المعينة فلا ينفك عنها الاحتياج البهما فلا تقع بدونها
فلا تفوض لها الحاجة بالعكس الى غيرها **قوله** اما ان يكون ان المركب علتي مستقلة
لاثار مختلفة كالاثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة كالبرودة والحرارة الصادرة عن

لكن المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت الكلي وكونه فردا من افراده اندراج افراد
ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا يندرج افراده **قوله** وما صدق
عليه المقابل اعم لجواز ان لا مفهوم المقابل وما صدق عليه الامور الاربعة المخصوصة
فان اريد بما صدق عليه واحد معين منها لم يصح القسمة اليها وان اريد به مفهوم ما صدق عليه
المقابل فهو في حكم مفهوم فالجواب الحقيقي ما اوضحناه في الحاشية ولعل مراده بما ذكره
هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه **قوله** فيكون المثلان هو هو لما تبين ان لكل ما
عرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا ايضا للآخر ومن الجايز ان يوجد عارض لامر من جهته
فلا يلزم من رفعه للآخر **قوله** النوع الثالث السلب الخ اقول ذلك اذا جمع فيهما شرائط التناقض
قوله واما المضافان فيكذبان بخلو المحل وعدم المحل ايضا ويمكن اندراجه في خلو المحل
قوله فان بدن الحي يستلزم عندهم لعدم قبول الحالة الثالثة **قوله** دل على ان التضاد الحقيقي
لا يكون الا بين نوعين اخيرين زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الجوهر والنقطة
جنسان لانواع كثيرة وهما متضادان واجيب بان الجوهر هو حصول لكمال الشيء والنقطة عبارة عن
عدمه وبينهما تقابل العدم والملكة وايضا لبساطتهما فلا يكونان جنسين بل هما
عارضان لما صدق عليه وزعم بعضهم ايضا ان الاندراج تحت جنس واحد ليس شرطا فان الشجاعة
تضاد التهور مع اندراجهما تحت جنس الفضيلة والرذيلة اجيب بان الفضيلة عارضة
لماهية الشجاعة والرذيلة لماهية التهور ولو سلم انهما نوعان لها فلا نسلم انهما متضادان
لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضدا للشيء
منهما من شرح الملخص **قوله** فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يحتاج الى امر خارج عنه فلا يتم
في كون العلة التامة بسيطة **قوله** فلا بلتفت الى ما يقال المقصود من هذا القول انما هو ان حال
العلة التامة للوجود الخارجي وانما يتم اذا اريد به شيء على ما جعل زوال الملخ داخلا في
بل يجب الوجود العقل الذي هو المؤثر اذ لا يتصور تاثير الا من موجود واما الامور العدمية

عن الماء الذي هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية **قوله** ان
تعددت الآلات والقوابل مثال تعدد الآلات النفس الناطقة التي يصدر عنها
آثار بتوسط الآلات ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذي يفيض الصور
والاعراض على المواد العنصرية **قوله** هو مبدأ العقل بسبب الاعتبارات والجهات
التي فيه **قوله** فهذان المفهومان ان فرضا لا يجوز ان يكون كل واحد منهما نفسه او لا
لكان له ذاتان مختلفتان فان كان احدهما نفسه والآخر جزءه يلزم التركيب وحده
وان كان الآخر خارجا عنه عارضا له يلزم التكثر وحده وان كان احدهما جزءا والآخر
خارجا عنه يلزم التركيب والتكثر معا وان كانا معا جزئين يلزم التركيب فقط وان كانا معا
عارضين يلزم التكثر فقط **قوله** هي الاقسام العقلية **قوله** احدهما امر اضافي يعرض لذات
العلة فان العقل ذا الاحاطة الذي يحتاج الى معلوله لا ترى لهما اضافتين اعني
المصدرية والصادرية فهما امران اضافيان يعرضان لهما في العقل متأخران عنهما
هناك ولا وجود لهما في الخارج اصلا اذ ليس في الخارج الا ذات المصدر اعني العلة وذات
الصادر اعني المعلول وليس كون الاول مصدرا او كون الثاني صادرا من الامور المتحققة
في الاعيان بخلاف كون العلة بحيث يجب عنها المعلول فان قيل كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول ايضا مفهوم اضافي متأخر عن ذاتي العلة والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا
متقدما على المعلول قلنا لا شك ان للعلة خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرضنا ان الماء يصدر عنه البرودة
فلا بد ان يكون له خصوصية معها لا يكون له تلك الخصوصية مع غيرها وبسبب تلك الخصوصية ثبت
صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون مقدما
قطعا اذا عرفت هذا فنقول انهم ارادوا بالمصدرية وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
تلك الخصوصية ولا نعني بالخصوصية امرا اضافيا ليعرض المناقشة فيها بل امرا مخصوصا له

التكثر [illegible]

ارتباطه وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص فلا يكون له ذلك مع غيره ولتسبب ذلك
الاشكال موضوع العبارة عما هو المصدر المقصود في هذا المقام واذا عبر عنه بعبارة
مختلفة فربما يتضح المرام ويندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام **قوله** وبهذا
يعلم الجواب عن الوجه الثاني فان قلت الشارح قد اجاب عن المعارضة والمناقضة جميعا
واجتهد في تصحيح ما ادعى الحكماء بما لا مزيد عليه وقد ساعده بتوضيح ما ذكره بعض الافاضل
في تحقيقه فما المخلص عن ذلك المقام قلت ربما يمنع ما ذكره من حديث الخصوصية وان سلم
الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة انما تتم لو كان المبدأ موجبا واما
اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بحسب تعلقات ارادته ما شاء ولا يلزم محذور اصلا
قوله فان الفاعل من حيث هو فاعل وحده لا يكون علة تامة اذ لا بد من القابل بخلاف الفاعل
اذ ربما يحتاج يكون علة تامة ولا يحتاج المعلول الى شيء آخر فالقابل باعتبار ذاته فنسبة الفاعل
الى المفعول جاز ان يكون بالوجوب فلا يخفى ما في المقصود هكذا حققه بعض العلماء المناسب
ولا يظن ان المراد ان الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المفعول فان القابل ايضا كذلك
قوله فقيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام توزيعه على ما علله به غير واضح فان الاستلزام
من جهة اذا لم ينافه عدمه من جهة اخرى جاز ان يكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان
الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا منافاة والظاهر انه تفريع للمقدمة القائلة
بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص لا يلزم ذلك بل بالامكان العام فلا ينافي
الوجوب وترتيب البحث يقتضي تقديمه وانما اخره لانه جعل تبعا لما هو المقدم في الجواب
فكانه قيل ولدفع المنافاة وتقويته قيل نسبة القابل الخ **قوله** يدل بالاشتراك والتشابه
المراد من الاشتراك ما يتناول المجاز والحقيقة ايضا وبالتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك
قوله وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية اما الظرفية ففي الزمان والمكان واما الاشتمال
فظاهر في كون الخاص في العام وكون الكل في الجزء لكون الشيء في قطع الخشب من الاضافة اذ

ب

م

ونسبتهما

فيصح ان يكون حكم في نسبة الفاعل الى المفعول
وامكان تلك النسبة ان لم تكن بالوجوب نخ

[illegible]

نسبة واضافة محضة باعتبار وجودها بالفعل واما الكون في الخصب والراحة فمن الاشكال
والكون في الحركة من الاضافة وذلك ان يختلف خلاف ذلك **قوله** ولا يخرج منه احتمال ذلك
عن مثل كون اللونية واما الجزء الحقيقي فقد خرج بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف
ما يشبه الجزء فان السوادية واللونية متحدان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت
مفارقة الكل عن الجزء او الخاص عن العام مما لا يجوز فلا يخرج كونه مانعا عن تعريف الكون في الموضوع ع
اجيب بانهما لا يندرجان تحت قوله الكون في شيء اذ لا يسميان منه اللونية فلا حاجة الى اخراجهما
بقيد وتفصيله ان الكون في شيء يطلق باطلاقات اشهرها شايعا على كون الشيء في زمانه او مكانه
وكون الجزء او ما يشبهه في كله فيجب الاحتراز عنهما وانما يتحقق عند كل ما ذكره تعريف الكون
اي على كون الجزء او ما يشبهه في كله
في المحل فيتناول كون الصورة في الهيولى ايضا ويقسم الحال اليهما باعتبار استغناء المحل عن الحال
وعدم استغنائه عنه **قوله** وتحقيقها ان الاضافة في التحقيق للاسم المذكور بتفصيل المفهوم لانه
حد للاضافة اذ لا حد للاجناس العالية ولا اسم لها تاما على ما هو المشهور **قوله** كالتقدم والنقص
لا يراد بها المعنى المصدري بل الهيئة الحاصلة التابعة له **قوله** لا يكون هي بها ولا لوازمها لانها
انما يتم في الاعراض المتعددة بتعدد الاشخاص واما في العرض المنحصر نوعه في شخصه فلا **قوله** لان الموضوع
المبهم لا يكون من حيث هو مبهم لا يلزم من عدم افادة الموضوع المبهم من حيث هو مبهم تشخص ما هو
حال فيه بناء على امتناع وجوده في الخارج عدم افادة المطلق فان المطلق موجود في ضمن المتشخصات
فلا يلزم الاحتياج الى موضوع متشخص والحاصل ان الاقسام ثلثة الموضوع المعين الذي اعتبر
فيه التعين والموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعين والموضوع المطلق الذي لا يعتبر فيه
التعين ولا عدمه فلا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الاخيرين ليثبت الاحتياج الى القسم الاول وما
ذكره لا يفي بذلك فالاولى ان يقال ان المحل ذاتا متشخص في نفسه لم يتشخص ما هو حال فيه
قوله وبهذا اختلاف الجسم حال الكلام بهذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحل
كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما جاز للاجسام الانتقال في الاحياز فليجز في الاعراض

فليكن م

الانتقال في المحال وما لم يجوز ذلك في الاعراض الحال كذلك في الاجسام فاجاب بالفرق فان
العرض لما احتاج في تشخصه الى محل معين فلو فارقه انعدم تشخصه فينعدم هو في نفسه
واما الجسم فيحتاج في تحيزه المخصوص الى حيز مخصوص فاذا فارقه لم يبق ذلك التحيز موجودا ولا
يستلزم ذلك انتفاء الجسم في نفسه فانه ليس جزءا منه ولا لازما له نعم يلزمه مطلق التحيز المحتاج
الى حيز ما لا الى حيز معين **قوله** او بالعكس اي ذو كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر في التحيز **قوله**
فيكون حصوله قائما بالاخر او في العكس يحصل له كون احد العرضين تابعا للجوهر في التحيز
والاخر تابعا للاول في ذلك فيكون بين التابع كذلك لا يكفي تبعيته للجوهر في التحيز بدون شرط
الاول وتبعيته له في ذلك **قوله** ولا يزول المؤثر وجه التردد في منع الاقسام ان العلة لما ذات
اي في التحيز
العرض وغيره وذلك الغير اما مختار او موجب اما وجودي او عدمي ولا يتصور في القسم
في المختار لما لا يخفى فانحصر في الاربعة **قوله** المؤثر موجب على ما هي انما جاز ان يكون المؤثر عدميا لان
الكلام في المعلول العدمي **قوله** فيكون المؤثر وجوديا نحل بان هذا التوجيه يشعر بان الجوهر له
ضد وانما بناء ذلك ان اكتفى في تحقق التضاد بالحلول كما ذهب اليه طائفة ولا تشترط فيه الموضوع
كما هو المشهور **قوله** وغير قار الذات كالحركة والصوت فان العرض الغير القار الذات هو في نفسه متجدد
ومتصرم فربما كان بقاء العرض الغير القار مشروطا بتجدد شيء منه كجزء من الحركة فاذا خرج الى الوجود
وانصرم انتفى شرط بقائه فيزول بزوال شرطه **قوله** ان يكون العدم المتجدد ازليا او اما العدم المستمر
الازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما ثبت من ان اثر الفاعل المختار لا يكون الا حادثا **قوله**
وقد تمسك النظام لا يستدل بهذا اشارة الى نقض دليل الاشعري اجمالا بعد تفصيل المقدمات
فانه ما من حلول العرض يمكن ان يقال ليس مطلوبه اثبات المطلب بالقياس الفقهي ليتوجه عليه ما ذكره
بل التنبيه على ان استحالة حلول العرض الواحد في محلين عند العقل كاستحالة حصول الجسم الواحد
في مكانين فان العقل كما يحكم بان الحاصل في هذا المكان في هذا الان غير الذي حصل فيه في مكان اخر
وانه لا يمكن ان يكون اياه كذلك يحكم بان الحال في هذا الان في هذا المحل غير الحال فيه في محل اخر

وفيه نظر

ودفع اي في قوله الا بعض اشارة الى انه مذهب النظام امران الاول ان يريد من
من الاعراض الاعراض التي لا تبقى زمانين حتى يكون دليلا ناقضا وثانيهما ان يريد [illegible]
بالاعراض البعض [illegible] بعضها [illegible]
الا [illegible] وقال بعضهم انه [illegible] فلا يكون ناقضا

وانه لا يمكن ان يكون ابا وام و يتضح بهذا التنبيه الاستحالة المطلوبة ولا يجرى هذا التنبيه في الاجتماع فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الاعراض والسر في ذلك ان تشخص الجسم وتعينه بنفسه مع امكان حصوله في مكانين او لو جاز في نفس الامر حصوله في آن واحد في مكانين لجاز للعقل ان يلاحظ كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وهكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس الى محلين فاشتركا في الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم ممتد في الجهات مالئ للمكان فلو اجتمع معه غيره لزم تداخل الاجسام وذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التي لا حجم لها واما الكيفيات المتصلة بعضها من حيث انها مقادير ذوات اجسام فيستحيل تداخلها ايضا فيمتنع اجتماعها مع بعض كالاجسام وذوات الخفة ما اوضحنا فلذلك ان حمل كلام المص استدلالا لا تنبيها قطعيا ولا يتوجه عليه النقض المذكور **قوله** السواد والحموضة في ذلك المحل فلا نجزم بالتغاير بين شخص من الالوان المتشابهة الحالة في المحل المعين والتزام ذلك مشكل **قوله** ان الاضافات كالقرب والجوار فان القرب القائم باحد المتقاربين ما شخص لما قام بالاخر وان اتحد نوعا **قوله** وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم احتمال الانقسام فيه اذا كان ذلك العرض قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل فيكون المجموع حالا في المجموع ولا يلزم ان يكون اجزاء العرض ايضا بالفعل ليخرج عن المبحث كما لا يلزم من انفصال المحل محل الى اجزاء بالفعل كون الحركة عليها ايضا كذلك نعم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في منقسم مختلف فيه وقد جوزه بعضهم كما في الامثلة المذكورة وغيرها كالاطراف على تفصيل فيها والظاهر ان تجويز قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل بمحل كل منهما مستقلة برأسها ولذلك استدل قدماء الحكماء بالاضافات المتفقة الحقيقية والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك ايضا لان المثبت درس محلين ان يكون لكل واحد منهما حالا له **قوله** وجب انعدام البعض ثم لا يجوز ان يقوم بالبعض في احد المجموع الثلثة واتحد بالاثنين فيبرز له الثالث عنها بعدم الثالث الاول دون الثاني ولا محذور **قوله** لانها اعم وجودا من الكيفية فان العدد من انواع الكمية ويعم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل اى موجود فرض اذا ضم الى

الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس للكيفية عموم يمنع المشابهة **قوله** وهو المنفصل وليس العدد قال في شرح الملخص والمتفرقات ص والدليل على انحصار الكم المنفصل في العدد ان المنفصل مركب من المتفرقات من المعدودات والمعدودات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث انه واحد فقط او يؤخذ من حيث انه اثنان او ثلث مثلا فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه اثنان او ثلث فانه لا يمكن اعتبار كون الاثنين الحاصلة من اجتماع الاثنين الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كمية منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها فاذن الكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وما عداه انما يعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد له **قوله** في حد واحد وهو المتصل معنى الاشتراك في الحد الواحد ان يكون ذلك الحد مبدأ لاحدهما ومنتهى للاخر **قوله** فهو الجسم التعليمي والثخين فانه في شرح الملخص اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير ويسمى ثخينا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول لانه ثخن نازل من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد من سفل ومنهم من يعلم انه لا يسمى بالثخين او عمقا او ذو البحر وقد يقع بحجم ما كان السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو الملوم عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا حجم تعليمي ويوجه ما في الكتاب ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح **قوله** ومن ظهر ذوات الاربع الى سفلها الصواب ان طول ذوات الاربع هو الا مبدأه الاخذ من رأسها الى ذنبها كما هو المصرح في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام **قوله** والعمق هو البعد والعرض مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد الثالث للطول والعرض معا وقد دفع تقابل الطول فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو لم يحمل على ظاهره لا ينطبق تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى **قوله** فاذا فرض ابتداء او انه اخذ من رأس الانسان الى قدميه

قوله بقامه ماحكه المنطبقه على المسافه جعل انطباق الحكه على المسافه اذا فرض
في احدهما جوهر يوازيه في الاخر جوهر آخر بمنزله حلولها فيهما فيكون
الزمان الحال في الحكه حالاً ايضاً في المسافه فيكون متصلاً بالعرض لحلوله
في المسافه التي هي كم متصل بالذات واما حلوله والزمان كم متصل
بالعرض لما هو كم بالعرض لحلوله في الكم بالذات بل هو كم بالعرض لكونه محمولاً
بالذات فاذكره هنا على سبيل التنظير والتنبيه ازاله للاستبعاد عن كونه
الكم بالذات كما بالعرض او لاستيفاء احوال الزمان في الكمية بالعرض قوله
فانه ح يكون الاجزاء الخ ليس فيه على بقاء التقدير سوى الاجزاء التي هي الجواهر الفرد
المنضم بعضها الى بعض قوله والمنضم بعضها الى بعض في الحكه الواصل والسطح
والخط جوهر ان مركبان من الجواهر الفرد وكذلك النقطه عباره عن الجوهر الفرد
فيكون الخط مركباً من النقط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هناك
الا الجسم والخواص فثبت انه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال الجسم في
ولما كان بقاء الجسم مبنياً على ان كل جسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى عندك في نفي السطوح
والخطوط بما لا يتوقف على ذلك قوله فلا يلزم من حلول السطح بقاء في الجسم انتقام
السطح بحقيقه ان الحال في المنقسم من حيث انه منقسم وطبيعه القابله للانقسام يكون منقسماً
بانقسامه ولما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيث انه ذو جهه هو باعتبار
غير منقسم فلا يكون منقسماً مثلاً الخط منقسم في الطول والانحناء العارض له
من حيث ذاته ايضاً منقسم واما النقطه فلا يوصف الخط من حيث ذاته المنقسمه بل من
حيث لاشتماله والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال
في السطح فان اللون العارض له في ذاته المنقسم بانقسامه واما الخط فلا عروضه الا من حيث
اشتماله وانقطاعه في احد امتداديه وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد

فلا يلزم

فلا يلزم انقسام الخط الذي الامتداد الثاني وقس على ذلك حال السطح
مع الجسم قوله وان كان السطح حالاً في شيء وان وجد السطح بتمامه في بعض الاجزاء
فقط كان عارضاً في الحقيقه لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضاً للجسم
قوله واعلم ان ما ذكر الجواب مبني على ان الجسم مركب من الجواهر الفرد التي
تتقيد الاجزاء بالمفروضه بدفع ما ذكر الا بتناء وينتقض جريان الجواب على الوجهين
قوله ومع ما ذكر لقائل ان يقول الجواب عن ذلك ما ذكرناه من انه يلزم
ان لا يكون السطح عارضاً للجسم في الحقيقه بل لبعض اجزائه وهو خلاف المفروض
والصواب في رد ذلك الجواب ان يقال سلمنا ان السطح اذا لم يكن حالاً
في شيء من الاجزاء المفروضه للجسم لم يكن حالاً فيه فان الجموع من حيث هو هو
قد يكون محلاً له ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من اجزائه اولا يرى
ان العرض قد يقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك
الا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز ان يعرض في العقل
الوحدة الممتنعه عن الانقسام عند محلاً منقسماً فيه وان يعرض العقل وهنا
المجموع ذلك المنقسم من حيث هو ولا يبتدع وهنا شيء من اجزائه بل لا يكون
عارضه له اصلاً حار وكما يصح في عروض الامتناع بعضها لبعض فان نسبه
العارض في العقل الى اجزاء المفروض فيه كنسبه العارض والخارج
الى اجزاء المفروض فيه ولا يتفاوت المناقشه في ما ذكر التشبيه لا يستلزم المنع
قوله دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم بها ما ذكر الكلام بدت على ان ما ذكر لا موجب
لما جواهر لا على انها امور وجوديه وبناسب ذلك ما وجد في بعض النسخ من قوله
الثالث في عرضيته من الكميات ولكن ان تقرر الدليل الدال على وجه يدل
على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور قوله بان على حقيقه النوعيه بل الشخصيه

فلا يكون جوهرا اذ لو كان جوهرا لكان هو نفس الجسم او جزءا منه فكان يلزم ان لا يبقى على
حقيقته المعينة وان اردت ان تجعله دليلا على كونه موجودا قلت انه
المتغير المتبدل ليس امرا معدوما اذ لا يتصور ذلك فيه فتعين ان يكون موجودا
فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضا وما لها هو انه
المقادير المختلفة على الجسم الجملة الشخصية مع بقائها على حالها وذلك التوارد اما في
التخلخل والتكاثف او لا على سبيلها واما الخط والسطح فلم يذكر فيهما الا ما يدل على كونهما
غير مقومين للجسم فلا يكونان جوهرين **قوله** واجيب عنه الاول اراد بالاول ما ذكر في اثبات
وجود الجسم او عرضيته اولا **قوله** لان الشكل هيئة ما حاصله ان اراد ان الشكل هيئة تعرض للجسم
بسبب احاطة حد واحد او حدود ولو ان تلك الحدود عارضة لمقدار هو عرض موجود في الجسم فتلك
الهيئة لا تتغير الا بتغير المقدار فلا نم ان الجسم له شكل بهذا المعنى وكيف لا وثبوت الشكل
بهذا المعنى يتوقف على ثبوت المقادير العرضية والكلام الآن في اثباتها وان اراد ان الشكل
ما يعقل عروضه للجسم تبعا للاوضاع لذاته بحسب انضمامها الى الجهات فيكفي في تغيره تغير تلك الاوضاع
ولا حاجة الى حدود ومقادير عرضية فيكون الجواب مستقيما وحيث كان المقام مقام المنع
يكفيه احتمال التركيب من الاجزاء ولا يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير
والاشكال المختلفة عليه متصلا في ذاته ليس له مفاصل واجزاء بالفعل وذلك يتوقف
على شيئين نفي الجزء الذي لا يتجزى ليثبت ان في الاجسام جسما متصلا في ذاته وهو الجسم المفرد
وثانيهما ان الجسم الذي يتوارد عليه المقادير من الاجسام المفردة والقوم وان امكنهم اثبات الاول
فلا سبيل لهم الى الثاني لاحتمال ما ذهب اليه ذيمقراطيس في الاجسام البسيطة الاربع كون فما ذكر
الشارح في هذا الموضع من نفي الاجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله بعيد عن الصواب **قوله** وعن الثاني
عبر المصنف اراد بالثاني ما ذكر ثانيا مما يدل على احوال المقادير الثلثة **قوله** وللجسم الطبيعي بالوصف
لا نزاع في ان الجسم الطبيعي متناه وان له حجما معينا وان هناك سطحا عارضا بواسطة التناهي

التعليمي م

[illegible]

احدثهما م

تم

قوله

قوله فلا يلزم ان يكون للزمان زمان لان توضيحه ان القبلية والبعدية اللتين
لا يجتمع القبل منهما مع البعد يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها
بواسطتها يشهد بذلك انا اذا حكمنا بتقدم واقعة على اخرى يتوجه عند العقل سؤال لم كانت
متقدمة عليها فلو اجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة فلان متقدمة
على خلافة زيد يتوجه ايضا السؤال فان قيل لان خلافة فلان امس وخلافة زيد اليوم انقطع السؤال
قوله امكان قطع مسافة معينة اي هنا كل ما يمكنك ان يقطع المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة المخصوصة
فانه حائل منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة اكثر ولو نقصت قطعت اقل
وان كانت السرعة على ذلك الحد المخصوص من اي متحرك كان المقطوع بها في ذلك الامر المتحد هو
مقدار تلك المسافة الا انه يمكن بالحركة انتاج امكان فرضت موافقة للاولى في السرعة المعينة والابتداء
والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة وبتبع ذلك في صفة الحركة الاتية على مثل الحالة والمذكور في الشرح
الملخص ان ذلك ليتبين بقول المساواة بالحركتين لمساواتهما في السرعة والابتداء والانتهاء
لكان من اخذ كل واحد منهما وتركيبها امكان يتبع لقطع تلك المسافة المعينة على ما ذلك للمقدار
من السرعة متساويا للاحتياج الى هذا النظر ان الامكان هنا وامر يتصف بالمساواة الا منبنيا الى الحج
قوله ويبين انقطاع الحركة السريعة الثانية التي فرضت موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها
عنها في الابتداء وامكانها ان امكانها اقل اذ لو تساوى الامكان الاولى او زاد عليه لتساوت المسافة
او زادت عليها ان كونه اقل لما والمقصود زيادة الايضاح وكذا الحال لو فرضت مخالفة
للاول في الوقوف فقط فان امكانها يكون اقل من امكان الاولى ايضا **قوله**
فيكون هذا الامكان امرا موجودا مقدارا بالانطباق على المسافة المتصلة **قوله** غير المسافة وغير السرعة
ايضا فان السابقة المتأخرة في الابتداء تشارك الاولى في السرعة وتخالفها في هذا الامكان وعبر الحركة
بهذا الوجه ايضا **قوله** واجيب عن الاول بانا نختار الامكانات لا تقبل الحكم ان سلم ان تلك الامكانات
قابلة للمساواة والمفاوتة في الخارج وان سلم فقبولها ايضا تمام هنا او في الجملة فلم لا يجوز ان

فلا يكون جزئيا ع

كان ح

كيفي

المسافة ح

قوله بان القبلية ايضا من الامور العقلية كاللاقبلية ولا استحالة في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي
ان كل حادث مسبوق بمادة كما فرض هناك بحسب الحركة اوبي فان فرضها وسيلة الى العلم بحالة ذلك الموجود ولا مدخل في وجوده قطعا
قوله فوجود العقل القبلية مانع زيادة توضيح بما يتعلق بالاستدلال فان البرهان هو الذي يلحقه مناط حجية ما البرهان هو وجود
القبليات والبعديات المذكورة في واشعر كلامه السابق بان نفي القبليات والتحدد قوله والقبلية اي الكلام لا مدخل للقبلية في كل الشي
بل هو بعينه ما ذكره في عقيبه من السوال وكونه اللازم انه يستدل بها على انها عقلية لا توجد الا على اعتقاد تلبس بغرض انه لكونها بسبب وجوده
معروضهما في الخارج وتوضيحه ان ذكره الاستدلال على ما سبق قوله بانه ثبوتهما في العقل لشئ ان لم يكن ثبوتهما في العقل لشئ بدل
على وجود معروضهما عقلا او في الخارج ينتقض بان ارادة ثبوته يدل على وجوده في الخارج فهم ومنه هو الذي اشار اليه بقوله وللقائل
ان يقول قوله قيل لو اتصف عدم الحادث بهذا السوال وما قبله نقضان على مقدمة الدليل فالاولى تعديته بالباء اللام اي عدم الحادث
متصف بالقبلية ويستلزم امتناع اتصاف الاعدام بصفات ثبوتية التي ليس في الخارج اي ثبوتها وليس معناه ذلك لكن لا نم اتصافها بها حتى
وجود معروضها بالواقع الى الخارج قوله قيل ان اجزاء الزمان بعضها بهذا السوال نقض اجمالي في نفي بوجه يتخلف الحكم عن الدليل في صورة النقض
ومان صحته بحيح مقدماته يستلزم تحقق تسلسل الازمنة الى غير النهاية قوله بل هو كغيرها من الكم وذلك لان كل ما نوض فيه الا بد ان يتقدم
بعضها على بعض والوصل ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متى لفه باي نسبة منفصل بعضها عن بعض وكل ما يمكن ان يوض جزء منه كان
منفصلا عنه بالفعل جميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل
فيكون كل واحد من اجزائه غير قابلة للانقسام اذ لو قبل شيئا منها انقساما
غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاء الامور غير قابلة للانقسام ولو فرضنا وسماه الانات وجب يلزم تركب
الحركة والمسافة من اجزاء غير متجزئة اصلا وهو محال عندهم قوله اجيب بان ماهية الزمان يعني
انها القابلة للتقضي والتجدد من اجزاء الحركة فان الحركة تنقسم الى اجزاء يتقدم بعضها
على بعض باعتبار تقدم اجزاء الحركة بعضها على بعض لكن عروض التقدم لها لا باعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعها معا كما ان اجزاء الحركة في
ما نها اعني لا اجزاء الحركة تتقدم وتتاخر باعتبار الانقضاء امتناع اجتماعها كونها متقضية متجددة فان لها ذلك التقضي والتجدد اعني عدم الاستقرار
هو ما ينسب اليه قوله قيل العقل يقتضي بان للحركة مقارنة لوجود الزمان بحيث لو ذكرتم او ذلك معهود لكن الخ لو كان
موجودا لكان مع الحركة

قوله ...... اعتقادا اتصاله

فيلزم

492

فيلزم للزمان زمان آخر قوله لكان عدمه بعد وجوده هذا اذا كان عدمه طاريا على وجوده
وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا تتحقق الا مع الزمان الى آخر الدليل
والحاصل انه لو كان قابلا للعدم فاما ان يكون قبل وجوده او بعده وكلاهما مستلزم للزمان
وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان الحق انما يلزم من التعاقب بين وجوده وعدمه
لا من استمرار عدمه فلا يلزم امتناعه هذا ان اريد امتناعه بالذات واما ان اريد امتناعه
في الجملة فلا يتوجه عليه ما ذكره ودعوى الامتناع بالذات بعيدة جدا اذ لا يتصور امتناع
العدم بالذات الا في الواجب تعالى واعلم ان ما ذكره في الاستدلال لا يدل على كونه جوهرا مجردا
الا ان يقال وما لا يكون جوهرا او لا يكون مجردا فانه لا يمتنع عدمه ودعوى ذلك اذا اريد
الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء قوله فانه حاصل في الشكل الثاني على ان الاطالة
في الموضعين ليست بمعنى واحد قوله والمغاوتة اي الزيادة والنقصان قوله لان الحركة
المستقيمة تنقطع فان وصل المتحرك الى المركز او المحيط فلا ينقطع الحركة اجيب بانه لا بد بين
حركتي الذهاب والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهبهم قوله وهو مقصود الحركة
المتحرك بالحركة الاينية انما يقيد بالحركة الاينية لئلا يرد النقض بالحركة الكمية مثلا فان مقصود
المتحرك بالحركة الكيفية لا يكون حاصلا حال الحركة بل انما يحصل اذا انتهت الحركة فان المتحرك من البياض
الى السواد لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلا في زمان حركته وربما انتهت حركته فلم
يصل اليه والفرق ان مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب ان لا يكون
موجودا حال الحركة والا يلزم تحصيل الحاصل فاذا تمت فلم تنقطع لمانع ادت اليه واما
المتحرك في الاين فانما يقصد بحركته حصوله في المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد ان يكون
موجودا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم وفيه بحث فان القائل بان المكان

هو السطح يلزمه ان لا يكون المكان موجودًا حال الحركة فان المتحرك في الهواء المتصل في نفسه
اذا انتهى حركته حصل في سطح منه ولم يكن موجودا حال حركته لان الهواء متصل في نفسه
لا سطح موجود في جوفه فاذا اخرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به فان قيل الشارح [illegible]
ان مقصد المتحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود دائما من ان يكون موجودا
حال الحركة او حال انقطاعها فلا يرد عليه ما ذكرتموه قلنا فالتقييد بالاينية لغو من الكلام
اذ لا حاجة اليه اذ سائر الحركات تشاركها في ذلك لكون الحركة منقطعة قبل المقصد لا بعد في
في الحط الذي هو ثبوت المقصد فان الاينية اذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال
انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفا بكيفية في تلك الحالة وهما ايضا
يقصدان **قوله** والحائز فيه يشتغل بالشغاله وايضا الحيز منسوب الى المكان بلفظ في على معنى
ان ظرف له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق في حيز الجسم وما هو حال فيه **قوله** والبعد المجرد
في العادة الخ المكان اما السطح المذكور او الخلاء الموجود او الموهوم وذلك ان الجسم ذو حجم
ممتد في الجهات الثلث وهو بتمامه داخل في مكانه المحقق لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلا
يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم او منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور فيه ذلك
قطعا واما ان ينقسم في الجهتين دون الثلث واما ان ينقسم في الجهات كلها والاول
لا يكون جوهرا لامتناعه لما دل على نفي الجزء الذي لا يتجزى بل عرضا هو السطح ولا يكون قابلا
بالمتمكن بل بما يحيط به على وجه يلاصقه مشتملا عليه لا زائدا ولا ناقصا والثاني هو
المنقسم في الجهات باسرها الخ اما ان يكون موهوما او موجودا وح لا يكون ماديا
بل مجردا ممتدا في الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق امتداداته على
امتداداته **قوله** اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين لا يخفى عليك انه بعد ما ثبت ان

اذ يلزم حصول [illegible] الجسم [illegible] الاجسام [illegible]

٤٩٥

المكان موجود لا يحتاج الى بطلان مذهب المتكلمين بهذا **قوله** الثاني الوجوه الدالة على
الخلاء اعلم ان هذا الوجه يدل على انتفاء الخلاء وعلى مذهب القائلين بانه موهوم وفسروه
بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وهو الخلاء الموهوم الذي
من شانه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان مكانا واذا لم يشغله كان خلاء واما القائلون بكونه
بعدا مجردا موجودا فانه يجوز خلوه عن الشاغل المنطبق عليه بحيث ذلك والاخلاء الحاصل
ان هذا الوجه انما جرى في المكان الخالي عن الشاغل والذي يجوز خلوه عنه **قوله** فيهما
ارق كالهواء **قوله** امتلاء **قوله** وكل مكان انقطط كان او ممتلئا **قوله** يقبل الزيادة والنقصان
باعتبار الغرض فانما التفاوت في بعدها بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه انه لو كان
ههنا بعد موجود ممتد فيما بينهما لكان مشغولا **قوله** لاستلزام التداخل والاتحاد ان استلزم
الثاني لزوم الاتحاد وصيرورة الاثنين واحدا في نفس الامر فالجواب متوجه وان اريد
لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا نسلم منعه بل الجواب صح اذ اللازم تداخل الابعاد
المادية بعضها في بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم في حيز خردلة واما تداخل
المادي في البعد المجرد فلا **قوله** لا يقتضي الغناء لقائل ان يقول البعد اما ان يكون في ذاته
مستغنيا عن المحل او لا فعلى الاول لا ينفك عنه الغنى عن الحلول في المحل اصلا وعلى الثاني
يكون محتاجا اليه لذاته اذ لا مدخل للاحتياج بذاته الا بعدم الاستغناء فاذا لم يكن
في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى المحل فلا ينفك عنه قطعا
والجواب ان البعد المجرد يخالف المادي في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل
استغناء المادي عنه **قوله** فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام مرجعه الى اختلافهما في الماهية
قوله ينتهي الحاجم ليس له حجم وله وضع يعني ان كل جسم في ذاته بحيث يقبل الاشارة

اي سلمنا انه مستغن [illegible]
لا ينفك عنه الغنى لان الابعاد
مختلفة في الماهية [illegible]

المسبه و... طبات وهذا النحو يستحيل انعكاسه وانما كونه في حيز ومكان
فانا نعلم انه لم يكن حاويًا بالكل ما اعداه قوله اكبر من السطح المحيط وذلك لما تبين من ان الدائرة
اوسع الاشكال السطحية وان الكرة اوسع الاشكال المجسمة فاذا احيط بهما اذا تساويا
محيط غير ... كان مساحتها اكبر من مساحته وكذلك الغير فان المضلع للكعبة اذا جعلت كرة
وهي باقية بحالها انما الشخص كانت مساحتها في الحالتين واحدة فكان السطح المستدير
المحيط بها اصغر من مجموع السطوح المحيط بالكعب اذ لو ساواه كان ما في داخله اكبر مما
احاط به تلك السطوح واذا كان اصغر من ذلك المجموع كان السطح الحاوي والمماس لاجزاء المكان
اصغر من السطح المماس له لكن المجموع وحاصل الجواب ان الشمعة باقية بذاتها المعينة دون مقدارها
المتبدل مع تشخصها بعينها فجاز اختلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في
حالتي التكعيب والكرية **قوله** فقال ان قول الرفيع لا يحصل الخ وتوضيح هذا النفع اذا فرض
زوال الانطباق على وجه يمكن ان يتصور خارجيات العالم مرتفعة عن السافلة كما
بينهما اما ان يكون متشغلًا في جهة الارتفاع او لا وان كان هو الاول لم يكن حاصلًا فتعين
الاول يكون مسافة متحيزة لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون
دفعيًا **قوله** او لا يكون مخصصة هي الاستعداد ... هذا التقسيم مرسل اذ حاصله ان الكيفية
اذا لم يكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم يكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات
فهي منحصرة في الاستعدادات اما نحو القبول او اللاقبول فلا دليل عليه نعم ... ذلك
بالاستقراء كما اشار اليه بقوله الاستقراء **قوله** انما يحدث منها انفعال في الحواس
المذكورة يعني ان الحواس تنفعل عنها اولا كما قال في شرح الملخص انما اعتبر الاولية
احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل منها انفعالا ثانيا لا اولا ولعل

٤٩٦

الشارح انما ترك هذا القيد بناء على انه لم يعد و امن المحسوسات الخفة والثقل وصرح بذلك الرئيس
في كتاب المقولات من منطق الشفاء مع انه قال في فصل الطبيعيات ان الخفة والثقل مما لا
يحس بهما احساسًا اوليًا ويوافقه ما اورده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الاربع اعني الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول من كونها ملموسة اولا وبالذات بخلاف
البواقي فانها ملموسة بتوسطها وايضا لو اعتبر يلزم خروج الالوان من المحسوسات اذ لا تحس
الا بتوسط الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط احساسه بعيد
جدًا ولعلك تقول لما بالهم عدوا الخفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست
مدركة بالحواس اولا وجعلوا الاشكال والحركات مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات
المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما يعترف بهما وكرون في توجيه قيد الاول
منقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول
مشروطا بالثاني فكل واحد منهما محسوس على حدة باحساس يتعلق به وليس شيء من هذين
الاحساسين والمحسوسين واسطة على معنى ان يكون الاحساس متعلق اولا بذلك الواسطة ويكون
ذلك الاحساس بعينه متعلقا ثانيا بذلك المحسوس لارتباط بينه وبين الواسطة فكل واحد منهما
محسوس اولا وبالذات على مثل ما قيل في الاعراض الاولية من انها تنافي الواسطة في العروض
دون الواسطة في الثبوت وما ذكروه من ان الاحساس باللون مشروط بالاحساس بالضوء
لا ينافي ما قررناه ولو قيل ان اللون لا يحس به اولا لم يرد به في ذلك المعنى بل اريد
ان الاحساس بالضوء متقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالقياس
الى الحرارة مثلا الا ان التقدم ههنا بالزمان لا بالذات واما الاشكال والسطوح فانها
محسوسة بتوسط الالوان على معنى ان الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق هو بعينه بالشكل

من الشفاء

ليه

وهي اخص من الاعراض الذاتية

على حدة

لارتباط مخصوص بينهما فهو محسوس ثانيا وبالعرض على قياس ما ذكروه في الاعراض الغائبة يرشدك
الى التصديق ما ذكرناه ان اللون والخفة لهما اشتراك في الخلاء عند الحس لا يتصور مثلا في الاشكال
وما في حكمها من الحركات ونحوها وعلى هذا يندفع الاشكال بحذافيره فان كل ما يتعلق به احساس
في ذاته سواء كان مشروطا باحساس اخر او لم يكن وسواء تأخر عن احساس آخر بالزمان او لا فهو من
المحسوسات وكل ما يتعلق به احساس متعلق بشيء اخر فليس هو منها بل من ذلك الاخر واعلم ان كلام
الشارح ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات ينافي ما ذكرناه سواء حمل على ان المراد بالذات هو
ما يقابل بالعرض او التقدم الذاتي فعليك بالتامل الصادق والتكلان على التوفيق قوله عند الكل
بان المحسوسات متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة اليه قوله
بالانفعال الذي هو المزاج قال الامام اما الرطوبة واليبوسة فيحتمل كونهما تابعين للمزاج شخصا او نوعا
كلام لاحتمال ان يقال فيهما ذلك وان يقال ليستا تابعين له اصلا بل كل واحد منهما قائمة بالبسائط
لا بالمركبات ولا يتاتى هذا الاحتمال في الحرارة والبرودة لانا نجد في المعاجين حرارة وبرودة
فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها قوله وتسمى هذه الكيفيات الاربع كيفيات اول لانها الاربع
تسمى اوائل الملموسات كما ان الملموسات تسمى اوائل المحسوسات قوله غنية عن التعريف بالحد والرسم
فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل في ذلك للحد والرسم واما كلياتها فلانا اذا احسسنا الحرارة والبرودة
فالاحساسات بجزئياتها كافية في ادراك الماهية بحذف المشخصات ولا حاجة الى تعريفها اصلا لكن
واي تعريف يعود هناك كان في افادة التصور متقاعدا عن تلك الاحساسات كما لا يخفى على من
تامل وانصف قوله بواسطتها اي الحادة اي في مادة المجاور قوله والحرارة تحصل بتفريق المختلفات
هذا اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة واذا اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانما فادت غير تفريق ثم لا جمع المختلفات قوله ولا شبهة ان الحرارة اي انما قال

لا شبهة لان الحرارة النارية انما تعدم الحبوب اذا لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية
هي حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تتغير عن صرافتها وتنكسر سورتها وتستقر على حالة
متوسطة متشابهة واما الفلاسفة فذهبوا الى انخلاع كيفيات البسائط وحصول كيفية واحدة متوسطة
متشابهة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة اخرى مخالفة للنارية
كما ذكره قوله وكذلك الحرارة الغائبة لها فان حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار
قوله ومنها ان البرودة اي ابطل هذا القول هي البلة الجارية على ظاهر الجسم من الاجسام ما هو
رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومثل وهو الذي يجري على ظاهر
ذلك الجوهر والتصق به او نفذ في جوفه ايضا ولم يفعل لينا وذلك الجوهر يسمى بلة ومنتقع وهو الذي
نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وافاده لينا والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهي بهذا
المعنى جوهر وتطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية لا بمعنى البلة اللهم الا ان
تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في الالفاظ الا ان المشهور في الاستعمال ما ذكرناه وهو البلة
الجارية على ظاهر الجسم يمنع من حملها على الكيفية واتفقوا على ان الماء رطب ولا شك انه سهل التفرق
والانفصال عن الاجسام وانه سهل التشكل باشكال مختلفة وتركها فمنهم من قال الرطوبة عبارة
عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة
عن الكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء
لا يقال لو كانت الرطوبة هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق
حتى يلزم ان ما الصق واشد التصاقا كان ارطب اما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة
الالتصاق يلزم ان ما كان اسهل التصاقا كان ارطب والعسل ليس اسهل التصاقا من
الماء بل اشد التصاقا منه والفرق ظاهر قوله كيفيتان انفعاليتان الانفعال في كلتين

الكسعين اظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة
ومنفعلة بالتجدد منها المزاج قوله وسمى المتكلمين الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا
طبيعيا فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل هو مبدا لها وما ذكر
من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه ميل طبيعي انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اولا لاستحالة
ان يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه لحركة اليه ويمنع عنها ذلك كان انتفاء شرطها هو
كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها اما هرب واما طلب
سواء ترتب عليها حركة اولا اللهم الا ان يقال لا نعني بما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدا لها
بحيث يمتنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقام من امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه
الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة او بما يوجبها ويلزم ايضا امتناع اجتماع الميلين الى جهتين
على التقديرين كما اشار اليه الشارح فيما بعد قوله وقد يكون طبيعيا الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت
النفس بارادتها او الطبيعة مبدا لها او هذا ظاهر لان المدافعة محسوسة فلا بد لها من مبدا هو النفس
او الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة فيكون النفس او الطبيعة مبدا له لمعنى انه يقتضي المدافعة وجود
هذا المتوسط فيه خفاء واما الميل القسري فالظاهر ان القاسر فيه سبب الطبيعة وجعلها
بحيث يوجب المدافعة المخصوصة لانه يقتضيها ابتداء لبقائها مع انعدام القاسر قوله وهو لا حد فيه
جهة الميل واعلم انهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الذي هو علة المدافعة فيقولون لو الحجر
الكبير والصغير المرميين بالقوة قوة واحدة في مسافة واحدة لتحصلان سرعة وبطوء فلا بد
هناك من عايق يمانع لحصل حاله بقوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة لاختلاف
تلك الحجة او ما يقتضيها لكن وجود المدافعة لاختلاف ذلك الحجر مع الحركة فيها لا يقتضي وجود
الشيء وهو ظاهر ويتوجه عليه ان المعاوق هو الطبيعة فلا حاجة الى امر متوسط بينها وبين

او النفس المقتضي للمدافعة المسمى بالميل والنفس او الطبيعة لا تسمى بالميل

اي ان يكون التفاوت بين الحجرين ... الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى ... من طبيعة الضعيف ... فيها مبدا المدافعة الذي هو الميل [illegible]

[illegible]

٤٩١

المدافعة على ان حصر المعاوق في المدافعة وما يوجبها ممنوع لجواز ان يكون معنى السكون معلوما قوله
الميل هو العلة القريبة من فس الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكر ومن جوز ان يكون ايجاب الميل
للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه احيانا ثم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يكون حركة الجسم
الكبير اه هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود انقباضا او ضعفا في الكثيف قوله
اولا وبالذات وهو اللون والضوء اه جعل اللون مبصرا اولا وبالذات انما هو بالمعنى
الذي حققناه فلا ينافي كونه مشروطا بابصار الضوء قوله لان العقلاء يبداهة عقولهم
يجزمون كون التفرقة اه وذلك يتوقف على ادراكهما وما يتوقف عليه البداهة اولى بان يكون بديهيا
ورد بان المقصود تصور الحقيقة والتفرقة لا يتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما وهكذا
حال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهيات المحسوسات
واقوى في ذلك مما يمكن ان يذكر لها من المعرفات عند المتامل المنصف قوله وصبغ الى
ان يبقى للطلق في غاية الصفاء اه قيل في شرح الملخص ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه
الطلق ويصفى في غاية التصفية حتى صار كماء الدمعة ثم يخلط هذان الماءان فينعقد
الخل الثقاف من المرداسنج وينبعص في غاية البياض كاللبن الرايب ثم يجف قوله
والحق ان اختلاف الالوان بهذا الكلام منسوب الى ابن الهيثم قوله حقيقة مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل لا خفاء في ان الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان
يكون واحدا في جميع الحالات ويختلف مراتب الظلمة والانكشاف على حسب اختلاف الضوء فلا
يحدس من ذلك ما ذكر اللهم الا ان يجعل اختلاف حقائق الالوان ايضا معلوما بالحدس قوله
وقد يوجد شديدة اذا كانت اه من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع السوادين فجوز
اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد قوله مع كونه ينبغي

اي يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض وبقاؤه بياضه دليل على ...

[illegible]

[illegible]

طعامها وليس هناك ارادة ولا تحبه قوله اكثر سترا اي العبارة مسامحة نشأت من حمل عبارة المتن
على خلاف ما اريد بها فان سترا ههنا مصدر المجهول اي اكثر مستورية فتوجيهه مصدر المعلوم
فمقدر بعض ماحجبه قوله لان الضوء لا يكون ساترا اشتغال الحس ببعض مدركاته يضعف ادراكه
لما وراءه على حسب ذلك حتى اذا قوي الاشتغال بالمتوسط امتنع الاحساس لما وراءه الا ترى ان
الزجاج كلما كان لونه اكثر كان ستره لما خلفه اقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلظ فعلى هذا
العكس يلزم من كون الضوء جسما محسوسا ستره لما خلفه على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا ان
ان يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع ولا يكون ساترا قوله منها ما هو مضيء اول اما اولي
واما مستفاد من مضيء والثاني اما اول او ثان قوله عن الدخل الظاهر الدخل هكذا لو
تكيف الهواء بالضوء لوجب ان نحس الهواء مضيئا كما نحس بالجدار حال تكيفه بالضوء والملل
لها هكذا المقدم وقد سطل ما ذكروه من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء لونه ضعيف وضوءه ضعيف فلذلك لم يحس به بخلاف
الجدار فان لونه ليس بضعيف وضوءه من مقابلة الشمس قوي قوله والحروف كيفيات بعارض الرئيس
في حد الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها صوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
وادعى عن آخر شاركه في الحدة والثقل هذا هو المراد وان كان عبارة المتن يقتضي ان التميز
في الحدة والثقل قوله لان الطول اما الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه
صدوركل فيه امتداد بحسب اجزائه الواقعة في اجزاء ذلك الوقت فكذلك الاجزاء مسموعة وذلك
الامتداد موهوم واما الملاءمة والتلذذ النفس بالصوت فمن الوجدانيات وان ادعي كونه
بحسب تلك النسب كانت والحدة والثقل كما نسمعه [illegible] لكن لا يتميز باحدهما صوت عن آخر شاركه وان هو
فيه قوله فلانها من الكيفيات [illegible] فلا حاجة الى الاحتراز بعدم الانطباع في الكيفيات لانا

نقول

٤٩٩

500

[illegible]

نقول المراد بالكيفية ههنا الهيئة كما اشار اليه الشارح قوله لا الكيفية نفسها وذلك لان الالفاظ
مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلو لم يكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة
لم يكن الالفاظ اصواتا قوله المصوتة صوت الرجل وصات يصوت بمعنى واحد قوله والى مصمتة
صمت واصمت بمعنى واحد على صيغة الفاعل بمعنى الصامت وسمي الصوامت ايضا قوله تموج الهواء
بقرع او قلع وذلك لانا نرى الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات
الصناعية قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن علية المدار للدائر والمسئلة علمية على ان الدوران
ممنوع فان الهواء اذا تموج باليد لم يحصل هناك صوت وما ذكروه لا يدل الا على عدم الصوت
في بعض صور التموج وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التموج فلا دوران لا وجودا ولا عدم صو
عدما شرح الملخص قوله بل انما يحدث الصوت في السامعة يعني ان التموج اذا بلغ الى الهواء الذي
في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء بصدر السامع واما الهواء المتموج في خارج
الصماخ فلا يوجد فيه الصوت قوله البحث الخامس في تحقيق الطعوم لم يذكروا على انحصار الطعوم
المفردة في هذه التسعة دليلا يوجب عليه الظن فضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين العفوصة
والقبض انما هو بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض
ظاهره وباطنه فلو عد الاشد والاضعف نوعين لارتقى مفردات الطعوم الى ما لا يحصر في عدد
مخصوص واعترض ايضا ان الوسخ موضع من القانون قال فاعل الحموضة البرودة كما هو
المشهور وصرح في بعض آخر منه بان الرطوبات انما تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة عليها
فلزم ان يكون الحرارة فاعلة للحموضة والجواب ان الغريبة تستولي على الرطوبات فتحلل عنها
الاجزاء اللطيفة الحارة فتستولي عليها البرودة وتحمضها والفاعل في الحموضة هو البرودة ولا
تناقض بين كلاميه كما ظن قوله احسن منه بطبوخ غاية الرقيق قوله الامر المتوافق والمتخالف

جد يجي للزمان استفعيل
[illegible] منه ازي باب

اي لا بد بهما الا زمان لا ان الاول والثاني متغير بان
فعلم منه ان باب الافعال قد يجي للازمان كما يعلم
المثال او نحوه [illegible] عليه

او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك مثلا **قوله** ان يكون لنوع مما اج فان كلا نوعا
من الحيوانات لمزاج خاص هو اصلح الامزجة بالقياس اليه في صدور افعاله منه **قوله**
والمسئول الحكيم ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون **قوله** بان الطبيعة الواحدة كما له مجموع
الاجزاء والانضمام لكل واحد من الجزئين كمال يتوقف على انضمام الجزء الاخر الا على
تمام جميع الاخرى به فلا يلزم دور **قوله** وصدق البديهي لما ذكر ان الادراك غني عن
التعريف ومعناه ان تصوره بديهي ونبه على ذلك اردفه بقوله وصدق البديهي الخ **قوله**
ولم يمكن تعيين الادراك بذكر المدرك ولو جعل ذكر المدرك داخلا فيهما يتعين وعناد
الادراك بما يلتبس به من الصفات النفسانية لم يلزم تجوز وانضمام **قوله** اما ان يكون لموجب
اراد بالموجب ما يعم الدليل القطعي والشبهة والبديهة العقلية والضرورة الوهمية خرج
به التقليد صوابا كان او خطاء والجازم الذي يكون لموجب يتناول التصديق المطابق المستند
الى موجب حسي من ضرورة او دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند الى الشبهة
والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها **قوله** سواء كان في الخارج اشارة الى ان
القسم الثامن بعد من الاخيرين وقوله او متشكك المتشكك اشارة الى العلم اللازم فيهما **قوله**
لا يتحقق الا مع الوجود اذ يحكم عليه احكاما ثبوتية صادقة **قوله** والحق انهم ان ارادوا بالصورة
الظاهر المستند الا انهم ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارج في تمام الماهية وان
خالفه وجودا وما ذكر من الالزام بكون الذهن حارا باردا معا ساقط لان الحار ما حصل فيه
عين الحرارة اي ماهيتها بالوجود الاصلي الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه
ماهيتها موجودة بالوجود الظلي وكذا ما اورده من ان تصور الجواهر اعراض فان الجوهر ما لو
وجد في الخارج كان لا في موضوع وتلك الصور التي هي ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحد

501

قوله يكون الحاكي والمحكي واحدا ولا يكون العلم ممكنا لحصول الصورة المعلومة في العالم بالحضور
المعلوم بذاته سلف فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور **قوله** بل الصورة العقلية هنا التي تكون بالعلم
في العقل هو الشيء والمثال الذي يساوي الامور الخارجية في تمام الماهية ولولا ان الصورة عقلية
كلية لم يستقم ... الامر العقلي مماثل الامر الخارجي في تمام الماهية وان
اختلفا في الوجود **قوله** تعلق بها سلف عنها وانا اغفل السوال ... العلم الا ما هو الو
من الفعل **قوله** والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب هذا الكلام
منقول من شرح الاشارات للفاضل المحقق وهو غير منقول والمنقول عليه ما ذكره الشارح في النمط الرابع
حيث قال لا يبعث الحكم الا باعتبار انه متصور الشيء نافعا فيحصل او ضارا فيدفع فينبعث
من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل
فتتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما يتحقق
الادراك من الشوق كما يدرك ان الطعام معنا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء
والعزم انما يحصل بعد الشوق ويكون مغايرا له واعتبارا نما يكون شخص يشوق في الغاية
من غير عزم كما اذا منعه حياء او امر آخر واعتبارا نما يتحقق العزم من الشوق كما اذا ...
الحكم فالتصور للنفس بحسب العقلي العملي والشوق ان كان الى جذب شيء بحسب الشهوة
وان كان الى دفع ضرر بحسب القوة الغضبية هذا كلامه واما الذي اورده المحقق من ان ...
قد يريد ما لا يشتهيه ويكره ما يشتهيه فلا يناسب هذا المقام لان الارادة متوقفة على الشوق
فلا توجد بدونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادي الافعال الاختيارية على الاطلاق
اذ بعد الارادة لا حاجة الى تحريك القوة المنبثة في العضلات والعزم انما ذكروا هذا الفرق
بين الارادة والشهوة والكراهة والنفرة و ... والكيفيات النفسانية